

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Hölscher

in Verbindung mit

Konsistorialrat Prof. D. Klostermann in Kiel, Konsistorialrat Prof. D. Haussleiter in Greifswald,
Prof. D. Walther in Rostock, Prof. D. Ihmels in Leipzig, Prof. D. Althaus in Göttingen.

Nr. 39.

Leipzig, 29. September 1905.

XXVI. Jahrgang.

Erscheint jeden Freitag. — Abonnementspreis vierteljährlich 2 M 50 ♂. — Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 ♂. — Expedition: Königsstrasse 13.

Neuere Hauptrichtungen der alttestamentlichen Textkritik.
Küberle, Justus, Sünde und Gnade.
Haussleiter, D. Dr. Johannes, Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas.

Grass, Mag. theol. Karl Konrad, Die geheime heilige Schrift der Skopzen.
Camerer, Dr. Theodor, Spinoza und Schleiermacher.

Saul, Fr., Ist die Kindertaufe die Wiedergeburt?
Leonhard, Gustav, Ueber den Gräbern.
Neueste theologische Literatur.
Eingesandte Literatur.

Um ungesäumte Erneuerung des Abonnements ersucht die Verlagshandlung.

Neuere Hauptrichtungen der alttestamentlichen Textkritik.

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass auch auf dem textkritischen Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft in unseren Tagen eine lebhaftere Bewegung herrscht, wenn sie auch durch das Brausen der hochgehenden Wogen der Literarkritik und hauptsächlich der historisch-philosophischen Kritik oftmals übertönt wird. Sei es darum gestattet, auf neuere Haupterscheinungen der Textkritik einen raschen orientierenden Blick zu werfen. Ausser den Ausgangspunkten dieser Kritik soll dabei noch die Art, wie sie ihre Funde mit der älteren Textgestalt verbinden will, betrachtet werden, und zum Schlusse soll sich das Auge auf eine neueste Frucht dieses kritischen Prozesses lenken, die uns der besonderen Beachtung wert erscheint.

Was nun zunächst die Ausgangspunkte der alttestamentlichen Textkritik anlangt, so ist nicht zu verkennen, dass sie ein neues Ferment in dem modernen Suchen nach den Metra und Strophen der althebräischen Literatur gewonnen hat. Um dies zu beweisen, braucht man gar nicht einmal an Bickell zu erinnern, dem J. Ecker in seinem famosen Schriftchen „Prof. Gustav Bickells *Carmina Veteris Testamenti metrica*, das neueste Denkmal auf dem Kirchhof der hebräischen Metrik“ (1. und 2. Aufl. 1883) nachwies, dass Bickell, um den von ihm vorausgesetzten „regelmässigen Wechsel betonter Silben mit unbetonten“ herzustellen, in den Psalmen ca. 2600 Silben beseitigt oder hinzugefügt und 3811 Vokalveränderungen vorgenommen habe. Man kann den Einfluss neuester metrischer Anschauungen auf die Textkritik auch an neueren Arbeiten nachweisen. Aber ich kann nach allen fortgesetzten Studien nur bei den metrischen Grundsätzen bleiben, die ich in meiner „Stilistik, Rhetorik, Poetik“ S. 306—334 vorgelegt habe, und danach ist nicht eine mechanisch-küsserliche, sondern eine ideell-potenzielle Symmetrie der einander korrespondierenden Gedichtszeilen erstrebt worden.

Dies scheint mir eine Anwendung auf Ps. 6, 7 a b c finden zu sollen. Dort bemerkt Baethgen: „Der erste Stichos hat nur zwei Hebungen; der zweite und dritte ergeben den regelrechten Doppeldreier. Der Vers lautet zum Teil wörtlich wie Jer. 45, 3 (vgl. Ps. 69, 4). Ergänzt man aus Jeremia die Worte „meine Kehle ist verbrannt [dies steht aber nur in Ps. 69, 4!] und Ruhe finde ich nicht“, so ergibt sich für 7 a ein Sechser“. Aber ich meine, dass die Zweizahl der Hebungen in 7 a keinen Anlass zu Erwägungen, wie man diese Zeile ergänzen könne, bieten darf. Denn freilich enthalten die

hebräischen Worte für „ich bin so müde vom Seufzen“ (*jaga^{ti} beanchathⁱ*) nur zwei hochbetonte Silben. Aber hier z. B. ist ein dichterischer Stichos, woraus ich erkannt zu haben meine, dass die Gedankenschwere einer Aussage eine Hebung der korrespondierenden Zeilen zu kompensierenden Zeilen zu kompensieren imstande ist. Die Ergänzung dieser Aussage durch die vielen Worte aus Jer. 45, 3 b und Ps. 69, 4 ist ja auch an sich recht misslich. Wenn bei so natürlichen Worten, wie „ich bin müde geworden in meinem Seufzen“, überhaupt von Nachahmung die Rede sein kann, so dürfte sie eher auf Seite des Propheten hier liegen.

Aber metrische Gesichtspunkte geben neuerdings noch in anderer Hinsicht Anlass zur Textkritik. Während Baethgen die Lehre von Sievers (Bd. I, S. 129) von den Wechselmetra oder Mischmetra innerhalb desselben Gedichts als richtig anerkennt (1904, S. XXX) und ich gemäss meinem schon früher aufgestellten Prinzip von der nur ideell-potenziellen Symmetrie korrespondierender Gedichtszeilen sachlich damit zusammenstimme, hat sich neuestens wieder P. Haupt in *The Poetical form of Psalm XXIII* (*American Journal of Semitic Languages* 1905, p. 133. 139) dagegen erklärt, wie übrigens auch Cornill in seiner Einleitung (1905) S. 16. Baethgen hatte nun auf Grund dieser seiner Stellung Ps. 23 metrisch so charakterisiert: „V. 1 ein einfacher Dreier; V. 2 ein Doppeldreier; V. 3. 4 drei Sechser; V. 5. 6 vier Fünfer“. Wenn P. Haupt an diesen Worten die von Sievers eingeführten, aber — ich kann mir nicht helfen — abscheulichen Ausdrücke „Dreier“ und „Sechser“ etc. getadelt hätte — wofür ich übrigens längst Triictus etc. vorgeschlagen habe —, dann würde ich mit ihm übereinstimmen können.

Aber nein, er bringt vielmehr Ps. 23 in die Form von „four couplets of pairs of hemistichs with 3 + 2 beats“, und diese vier Paare von Zeilen mit 3 + 2 Hochtönen sollen in zwei Abschnitte gruppiert werden, von denen jeder zwei Couplets umfasst. Nämlich der Psalm wird von ihm in folgender Gestalt vorgeführt, wobei der senkrechte Strich allemal eine Silbengruppe mit einer Hebung abschneidet:

Jahve | ist mein Hirte | mir wird nichts mangeln || er erfrischt meine Seele (V. 3a).

An Wassern | von Erholung | lässt er mich ruhen || auf Auen | von Grünem; etc.

Die Worte in 3 b „er führet mich auf rechter Strasse — um seines Namens willen“ werden in seiner Textherstellung weggelassen. Dann folgt 4 a bis „ich fürchte kein Leid“ (harm); aber wieder die Worte „denn du bist bei mir“ sind ausgeschaltet worden. Die Stichoï 5 a b und 6 a b bilden die zwei

letzten Couplets. — Nun wenn und weil die mechanische Gleichmässigkeit der einander entsprechenden Gedichtszeilen sich in vielen Stellen nur durch solche Umstellungen oder Ausschaltungen herstellen lässt, so muss ich um so mehr bei dem von mir aufgestellten Prinzip der nur ideell-potenziellen Symmetrie korrespondierender Gedichtszeilen beharren.

Aber ferner auch der Ausblick nach Strophen in den neuerdings ja vielfach als metrische Kompositionen angesehenen Prophetenreden beeinflusst die Textkritik. Z. B. ist bei der Behandlung des Amostextes, der überhaupt ein beliebtes Terrain von Strophensuchern ist, doch auch vom neuesten Bearbeiter (W. R. Harper: *The Structure of the Text of Amos*, 1904) der Strophik zuliebe manche Umstellung von Textbestandteilen vorgenommen worden. In dem Abschnitt 1, 6—8, der selbstverständlich ein logisches Ganze bildet, nimmt er den dritten Satz von V. 8, nämlich „und ich werde meine Hand sich gegen Ekron wenden lassen“ von seiner Stelle weg und setzt ihn hinter die beiden Sätze von V. 7, so dass sich die Sätze „und ich werde Feuer an die Mauer von Gazza legen, und es soll dessen Paläste verzehren, und ich werde meine Hand sich gegen Ekron wenden lassen“ folgen. Aber in der überlieferten Stellung des zuletzt erwähnten Satzes bilden zwei Sätze mit dem Subjekt „ich“ (8a und 8c) einen natürlichen Parallelismus, und die Sätze 8b und 8d schliessen sich als Konsequenzen an. Also ich kann nicht zugeben, dass jene Umstellung eine glückliche Operation sei, und wenn die mechanische Gleichheit von V. 6—8 mit denen von V. 3—5 eine natürliche Sache wäre, warum ist sie von den Traditoren des Textes nicht durchschaut und von diesen vielmehr gestört worden?

Ebensowenig kann es gebilligt werden, dass der Strophik wegen in 1, 14, wo erst zwei Sätze einander parallel gehen und dann als drittes Glied die Wortgruppe „im Lärm am Tage von Kampf“ folgt, das parallele Glied „im Schauer am Tage von Sturm“ getilgt werden soll. Dergleichen Fälle könnten noch ziemlich viele vorgeführt werden, doch genügt es, den Einfluss, den neuere Vorstellungen von prophetischem Strophenbau auf die Textkritik ausüben können, an zwei Beispielen veranschaulicht zu haben.

Ein Hauptausgangspunkt der Textkritik ist ja bekanntlich ferner die Vergleichung der alten Versionen. Auch von diesem Punkte aus ist die Kritik des alttestamentlichen Textes in keine geringe Bewegung versetzt worden. Die Frage nach der Wichtigkeit der Septuaginta ist nämlich neuestens wieder in energischer Weise auf die Tagesordnung gesetzt worden. Dies ist in mehreren Büchern von G. Jahn geschehen.

Er betrat dieses Feld seiner Tätigkeit vor vier Jahren mit seiner Schrift „Das Buch Ester. Nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt“. Während nämlich Nöldeke in seiner Skizze „Die Alttestamentliche Literatur“ (S. 90) geurteilt hatte: „Der griechische Uebersetzer des Buches Esther setzt hinzu, verkürzt und erweitert nach Gutdünken, und da seine sehr geringen hebräischen Kenntnisse ihn zu zahlreichen Fehlern verführten, so entstand ein Werk, das seinem Urtext sehr wenig entspricht“, fällt Jahn (Das Buch Ester, S. VII) das Urteil, dass er in allen Punkten das gerade Gegenteil behaupten müsse. Nicht der Grieche, sondern der Hebräer setze hinzu, verkürze und verändere, nur dass dies meist nicht „nach Gutdünken“, sondern mit tendenziöser Berechnung geschehe. Nur für das erbauliche Bedürfnis einer religiös und moralisch entarteten Gemeinde sei der hebräische Text brauchbar. Ueber diese Schrift Jahns hat dann Wellhausen in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“ (1902, Heft 2) eine sehr verurteilende Kritik geschrieben, und deshalb ist er seitdem schon mehrmals (erst in einer besonderen Verteidigungsschrift unter dem Titel „Beiträge zur Beurteilung der Septuaginta. Eine Würdigung Wellhausenscher Textkritik“ 1902, dann in den Vorreden der seitdem erschienenen Werke Jahns) öffentlich zur Verantwortung aufgefordert worden.

In dieser Diskussion wurde auch ich veranlasst das Wort zu ergreifen, indem mir die Besprechung von Jahns Schrift „Das Buch Ester“ für das Literarische Centralblatt übertragen wurde. Da habe ich in der Nummer vom 26. Juli 1902

zunächst im allgemeinen ausgesprochen, dass es mir richtiger erscheinen würde, wenn Jahn seine Meinung, dass der Hellenist in der LXX des Buches Esther „abgesehen von der Einsetzung einzelner den Zusammenhang verdeutlichenden Wörter nirgends frei übersetzt habe“, genau aus den Stellen, denen er seine Behauptung entnehmen zu können meinte, mit Anführung von Grund und Gegengrund erwiesen hätte. So wollte und will ich die Diskussion auf den Boden einer möglichst exakten Beweisführung leiten. Aber auch im einzelnen habe ich wenigstens an einem einzigen Punkte die Frage zu entscheiden gesucht. Jahn hat nämlich in jenem seinem ersten Buch gleich zu 1, 1 bemerkt: „LXX A und Josephus nennen den König Artachscha, was sicher nicht aus Ahaschwerosch korrupt ist. Letzteres drücken LXX B und Tob. 14, 15 durch Ἀσσηρος aus. Es ist leichter zu begreifen, dass Artachscha statt Ahaschwerosch gesetzt wurde, als umgekehrt. Denn da Artaxerxes später regierte als Ahaschwerosch, zumal nach Dan. 9, 1 und Tob. 14, 14, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass man bei der Uebertragung des Inhalts des Buches aus dem Charakter des Romans in den der Geschichte das Bedürfnis fühlte, denselben durch Verlegung in entferntere Vergangenheit der historischen Kontrolle zu entziehen. Warum aber statt Ahaschwerosch (hier = Xerxes?) Artaxerxes gesetzt sein sollte, ist unerklärlich“.

Also im hebräischen Buche Esther spielt dessen Geschichte unter Ahaschwerosch, was bekanntlich eine erleichternde Zerdehnung des altpersischen Khschajärschâ (griechisch: Ξέρξης 485—465 v. Chr.), und derselbe Name steht auch in LXX B, aber in LXX A sowie bei dem davon abhängigen Josephus ist jener König, unter dessen Regierung die Esthergeschichte spielt, Artachscha d. h. Artaxerxes (465—424 v. Chr.) genannt. Da ist nun von mir die Frage aufgeworfen worden, ob denn die Einsetzung des letzteren Namens wirklich ganz unerklärlich sei, und habe darüber weiter folgendes ausgeführt: Immerhin war doch Artachscha ein im sonstigen Alten Testament öfter genannter Perserkönig (von Esr. 4, 7 bis Neh. 13, 6 über fünfzehnmal erwähnt) und konnte deshalb den Lesern als der bekanntere Name dargeboten werden. Aber die Entscheidung hängt von etwas ab, was in demselben Verse Esth. 1, 1 steht und doch von Jahn nicht beachtet worden ist. Das sind die Worte „dies ist der Ahaschwerosch, der von Indien bis Aethiopien 127 Provinzen beherrschte“. Diese Worte werden auch von Jahn als ursprünglicher Text angesehen, nur dass er (hebräisch und deutsch) gibt: „Dies ist der Artachscha = der Artaxerxes, der von Indien bis Aethiopien 127 Provinzen beherrschte“. Er hat aber nicht gesehen, dass diese erklärenden Worte bei Artachscha = Artaxerxes keinen Sinn haben würden, oder wenigstens nicht natürlich wären. Dagegen waren sie bei Ahaschwerosch ganz natürlich und sogar notwendig. Denn in den alttestamentlichen Büchern sind zwei Ahaschwerosch erwähnt: „Ahaschwerosch, der Vater Darius des Meders“ (Dan. 9, 1) und „Ahaschwerosch = Xerxes“ (Esr. 4, 6). In Esth. 1, 1 sollte also durch den Hinweis auf die 127 Provinzen seines Reiches betont werden, dass mit dem Namen Ahaschwerosch der Perserkönig (wie in Esr. 4, 6) gemeint sei.

Ogleich ich jene meine Besprechung mit den Worten „Wenn so in aller Ruhe die Gründe für und wider abgewogen werden, dann wird auch diese Streitfrage zu ihrer richtigen Entscheidung gelangen“ geschlossen hatte, hat Jahn sich nicht entschliessen können, in seiner nächsten Schrift „Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt“ (1904) nur mit sachlichen Bemerkungen zu antworten und formelle Invektiven beiseite zu lassen. Ich will diese aber nicht hier wiederholen, sondern nur die Sache selbst darzustellen suchen.

Was nun wendet Jahn in „Das Buch Daniel“ (S. XI) gegen mich ein? Ich befolgte die Methode, Widersprüche durch die Annahme von doppelten Personen zu beseitigen. Dagegen kann ich ihn nur auffordern, sich an die Tatsachen des Textes zu halten, die ich geltend gemacht habe. Ich habe doch auf die faktischen, aber von ihm übersehenen Textworte „das ist der Ahaschwerosch, der von Indien bis Aethiopien

127 Provinzen beherrschte“ hingewiesen und gesagt, damit solle dieser Achaschwerosch als der grosse Beherrscher des Perserreiches charakterisiert werden, und dabei muss ich auch bleiben, denn „von Indien bis Aethiopien etc.“ bestand nur das Perserreich. Jahn meint aber, ich „scheine daran gedacht zu haben, dass nach Herodot 3, 89 Darius der Perser das Reich in 20 Satrapien einteilte“, und fragt dann, ob ich denn vergessen hätte, dass „nach Dan. 6, 1 der Mederkönig Darius über das Reich 127 Satrapen setzt“. Aber weshalb soll ich denn an jene Herodotstelle gedacht haben? Es steht ja deutlich genug in Esth. 1, 1, dass Achaschwerosch ein Reich von 127 Provinzen beherrscht hat, und wegen der Bestimmungen „von Indien bis Aethiopien“ kann damit ja nur das Perserreich gemeint sein. Mag doch ferner auch Darius der Meder über das von ihm übernommene Reich 120 [nicht: 127] Satrapen gesetzt haben (Dan. 6, 1), er soll doch nach dem Zusammenhang mit 5, 28—30 ein Herrscher sein, der nach der Einnahme Babylons (539 v. Chr.) geherrscht hat und also einen Beherrscher des (medisch-) persischen Reiches bezeichnen. Auf keinen Fall kann dies jene Angabe über das Reich des Achaschwerosch von Indien bis Aethiopien und dessen 127 Provinzen (Esth. 1, 1; nicht: Satrapien) aufheben. Nein, diese Charakteristik des Achaschwerosch soll ihn eben als den Perserkönig Xerxes bezeichnen, weil auch noch ein anderer Achaschwerosch in den althebräischen Schriften (Dan. 9, 1) erwähnt ist. Diese meine Beobachtung kann nicht durch Jahns Schlussbemerkung „Was Esth. 1, 1 und Dan. 6 [!], 1 geben, ist konfuse Erinnerung und wundersüchtige Uebertreibung, aber nicht bewusste Andeutung“ beseitigt werden, und es bleibt das Urteil bestehen, dass nicht Artachsasta (= Ἀρταξέρξης) als Original in Esth. 1, 1 vorausgesetzt werden kann. Denn bei diesem wäre der Zusatz „das ist der Artachsasta, der von Indien bis Aethiopien 127 Provinzen beherrschte“ überflüssig gewesen. Also ist in Esth. 1, 1 dieser griechische Wortlaut in der Septuaginta, Codex Alexandrinus der sekundäre.

Doch will ich hier nun nicht weiter auf die Frage, ob Jahn mit seiner Schätzung der Septuagintaübersetzung Recht hat, eingehen, so sehr auch seine neueste Schrift „Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt“ (1905) zur weiteren Diskussion auffordert. Es ist genug, dass in diesem Ueberblick die Augen darauf gelenkt worden sind, wie sehr die Textkritik des Alten Testaments auch durch ihren zweiten Hauptausgangspunkt, die Verwertung der alten Versionen, in unserer Gegenwart in Bewegung gesetzt worden ist.

Aber auch die dritte Hauptquelle der Textkritik, die freie Konjektur, hat sich in den letzten Jahren als ein überaus produktives Prinzip erwiesen. Dazu hat sie sich unter der Pflege des Oxford Professor T. K. Cheyne entwickelt, und der Fortschritt dieser Sache ist teils wegen seiner Raschheit und teils wegen seiner Dimensionen wirklich aller Beachtung wert. Es geschah nämlich erst während der Herausgabe der vierbändigen Encyclopaedia Biblica (1899—1903), dass sich bei Cheyne der Gedanke festsetzte, der hebräische Wortlaut des Alten Testaments sei ganz korrumpiert, und hauptsächlich eine grosse Zahl von Eigennamen sei völlig verändert worden.

Als die Reihe an den Artikel Jerachmeel kam, enthüllte Cheyne seine Ansicht aufs deutlichste. Nach den wirklich vorliegenden Angaben des Alten Testaments sind nämlich die Jerachmeeliter ein Stamm im Negeb, also im Süden Palästinas, mit dem David während seines Aufenthalts in Ziklag freundschaftliche Beziehungen pflegte (1 Sam. 27, 10; 30, 29). Er wird dort neben den Kenitern erwähnt, war also ein ähnlicher kleiner Zweig der Bevölkerung der Sinaihalbinsel an der Grenze Südpalästinas und verschmolz nach 1 Chron. 2, 9, 25—27, 30, 42 mit dem Stamm Juda, so dass dessen Linie Hezron die Geschlechter Jerachmeel, Ram und Kaleb in sich schloss. Was aber ist aus diesem Zweiglein Jerachmeel unter der Kultur Cheynes geworden? Er drückt sich selbst (Encycl. Bibl. col. 2365) so aus: „Wenn die Annahmen, die in diesem und gewissen anderen Artikeln betreffs vermuteter Korruptionen sowohl des massoretischen Textes als auch des griechischen

Alten Testaments vorausgesetzt worden sind, anerkannt werden, so waren die Jerachmeeliter ein weit bedeutenderer Stamm oder vielleicht (perhaps) eine weit bedeutendere Sammlung von Stämmen, als wir uns bis jetzt eingebildet haben. Dann tritt er uns in allen Arten von Verkleidungen sowohl in Erzählungen als auch in Genealogien entgegen. Einige der Teilstämme von Jerachmeel erlitten augenscheinlich (evidently) das Schicksal, das in 1 Sam. 15 und 1 Chron. 4, 41, 43 beschrieben ist, andere wurden von Juda oder sogar von noch nördlicheren Stämmen Israels aufgesogen. Das Folgende ist eine, wahrscheinlich sogar noch unvollständige, Liste alttestamentlicher Namen, die aus Jerachmeel verderbt worden sein mögen“. Also mit „Vermutungen“ fängt sein Satz an, aber bald vertauscht er das „vielleicht“ mit „augenscheinlich“, um das, was in 1 Sam. 15 und 1 Chron. 4 vom Schicksal der Amalekiter erzählt ist, auch auf Jerachmeel zu übertragen! Hier kann man wirklich einmal das Sprichwort „Der Appetit wächst im Essen“ anwenden, denn wie sieht die Liste von Namen aus, die aus Jerachmeel korrumpiert sein sollen?

Da wird aufgezählt: „a) Addar und Hakkarka (Jos. 15, 3). Man bemerke, dass Hezron, Addar und Hakkarka zusammen genannt sind; Hakkarka ist ein aus Dittographie entstandenes Jerachmeel. b) Amalek. Dieser Name ist unverständlich; der Mittelpunkt der Amalekiter muss in die Jerachmeeliter eingeschlossen gewesen sein. Das Zugeständnis der Identität von Amalek und Jerachmeel befindet sich in Uebereinstimmung mit vielen ähnlichen notwendigen Identifizierungen und wirft ein helles Licht auf viele Stellen. c) Gen. 16, 14: Beer-lachaj-roi [der Brunnen des Lebendigen (Gottes), der mich auch hier in der Wüste mit seiner Providenz umwaltet hat] sollte Beer-jerachme'el d. h. Brunnen der Jerachmeeliter sein. Der Name Jerachmeel ist von j^rach(ch)em'el abgeleitet; „sie nannte den Namen von Jahve el-rachamim; denn sie hatte gesagt: Wird Gott wirklich Mitleid haben?“ — Wahrscheinlich werden die Leser schon hiermit genug an Proben von jener Liste haben. Aber Cheyne setzt sie zwar nicht bis z, aber bis y fort, und auch dahinter verweist er noch „ferner“ auf die Artikel Kirjath-Arba^c, Mamre, Mephiboseth, Pinehas, Putiel, Rahel, Ramathajim Zophim, Rekem, Salzsee, Saul, Schobi, Sodom, Thekoa und Tharah. So hat Cheyne aus den zehn oben erwähnten Stellen (1 Sam. 27, 10; 30, 29 und 1 Chron. 2, 9 ff.) hunderte von Stellen gemacht, und der Durchführung dieser Theorie ist seine „Critica sacra“ gewidmet, von der nun schon eine stattliche Anzahl von Bändchen (Jes. u. Jer.; Hes. u. die zwölf kl. Proph.; 1. u. 2. Kön., 1. u. 2. Sam.; Jos. u. Richt. etc.) erschienen sind. So soll die Grundlage der alttestamentlichen Aussagen unterminiert werden, und doch ist gar nicht das Material beachtet worden, das von mir im ersten textkritischen Hauptteil meiner Einleitung ins Alte Testament (S. 55 ff.) und jetzt hauptsächlich in dem Hefte „Positive Glaubwürdigkeitspuren des Alten Testaments“ (1903) gesammelt worden ist.

Ausser von diesen lebhaften Bewegungen, die in der alttestamentlichen Textkritik von ihren drei Hauptausgangspunkten aus neuerdings angeregt worden sind, werden ihre Pfleger noch von mancher anderen, aber glücklicherweise weniger stürmischen Frage beschäftigt. Eine solche ist z. B. auch die Frage, wie die bei der textkritischen Tätigkeit als richtig gefundenen Lesarten mit dem überlieferten Textbestand verbunden werden sollen. Darüber können ja zwei Hauptansichten bestehen, und diese besitzen auch in unserer Zeit ihre Vertreter. Auf der einen Seite hat z. B. Th. Nöldeke mit Nachdruck erklärt, dass die vom Textkritiker für richtig angesehenen Lesarten nicht in den Text selbst aufgenommen, sondern nur an den Rand gesetzt werden sollen. So soll der Leser die klarste Uebersicht über das behalten, was in den alten Textquellen geboten wird, und was als neue Vermutung hinzutritt. Ich selbst kann nur dieses Verfahren für das praktisch Zweckmässige halten. Auf der anderen Seite wird die Ansicht vertreten, dass als Text das vorgelegt werden soll, was der betreffende Kritiker nach seiner Beurteilung der Textquellen und seiner eigenen Erwägung der Textbeschaffenheit und des Textzusammenhanges für den Originalwortlaut hält. Dieser letztere Weg ist in der Ausgabe des

alttestamentlichen Textes besprochen worden, die unter der Redaktion und energischen Mitarbeit von P. Haupt (in Baltimore) seit 1893 begonnen worden ist und von der bis jetzt 16 Bände erschienen sind: die Genesis von C. J. Ball in London; etc.

Von diesen Bewegungen und Diskussionen der alttestamentlichen Textkritik unserer Tage wendet sich das Auge des unterzeichneten Berichterstatters mit Vergnügen schliesslich zur Betrachtung eines Werkes hin, in welchem ihm die textkritische Arbeit am Alten Testament richtig vom hebräischen Wortlaute her, mit geschichtlich begründeter Würdigung der anderen Textquellen und auch nach der ihm richtig scheinenden Methode der Darbietung von Textgrundlage und neuen textkritischen Vorschlägen betrieben worden zu sein scheint. Dieses Werk ist die neue Biblia hebraica, die uns von Rud. Kittel und einem ausgezeichneten Stabe von Mitarbeitern geboten werden soll und deren erste Hälfte bereits vor kurzem erschienen ist.* Zu ihrer Einzelcharakteristik brauchen nur wenige Striche hinzugefügt zu werden.

Als Grundlage des Textes ist jene Ausgabe des hebräischen Alten Testaments gewählt worden, die Jakob ben Chajjim, der erste neuere Sammler der Massora in der rabbinischen Bibel dargeboten hat, die bei Daniel Bomberg in Venedig 1524/25 gedruckt und verlegt worden ist. Daraus ergab sich auch, dass die hebräische Textgestalt wieder ohne die meisten von den orthographischen Besonderheiten uns entgegentritt, die in den von S. Baer und Frz. Delitzsch besorgten Ausgaben als neu auftraten. Denn man braucht nur z. B. die eine Seite dieser sog. Editio princeps der Biblia rabbinica zu betrachten, die von Weir in seiner Short history of the Hebrew Text of the Old Testament (1899) bei p. 133 gegeben ist, und man erkennt, dass in Richt. 5, 14 *m^echoq^aqim* und nicht, wie bei Baer-Delitzsch *m^echoq^aqim*, und dass z. B. *schorscham* mit *Qameš chaṭuph* und nicht, wie bei Baer-Delitzsch, mit *Chaṭeph-Qameš* geschrieben sind. So sind die Ergebnisse der Untersuchung zu Ehren gekommen, die der von Kittel nicht genannte T. C. Foote in den John's Hopkins University Circulars (1903), p. 71—73 vorgelegt hat, dass nämlich z. B. auch der Punkt in dem Mēm von מִיָּדָה (Gen. 10, 7) in folgenden Textquellen nicht gefunden wird: im Codex Orient. 4445, dem ältesten bekannten punktierten hebräischen Kodex; Orient. 2201 (von 1246 p. Chr.) etc., auch nicht in der ersten Ausgabe des ganzen hebräischen Alten Testaments (von Soncino 1488) etc. — Unter dem Texte aber ist in Anmerkungen ein bequemer Ueberblick über die Abweichungen des Samaritanischen Pentateuch, der LXX nach ihren verschiedenen Gestaltungen und der anderen griechischen Uebersetzungen, der Peschitā etc. gewährt. Dazu kommen noch neuere Vorschläge zur Verbesserung des Textes, wie z. B. bei Gen. 1, 9 מִיָּדָה wegen des von der LXX gebotenen συναγωγή steht, und bei 14, 1 in der Anmerkung zu Amraphel auch schon „? אמרבי = Hammurabi“ zu lesen ist.

Diese neue Biblia hebraica ist daher als eine selten reiche und schöne Gabe zu begrüssen, und da sie noch in diesem Jahre fertig werden soll, so wird gerade 200 Jahre nach dem Erscheinen der wegen ihrer Korrektheit und Eleganz berühmten Ausgabe von van der Hooght eine viel vervollständigte Nachfolgerin derselben ans Licht treten. Ed. König.

Köberle, Justus (Lic. theol., ord. Professor der Theologie in Rostock), Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilbewusstseins. München 1905, C. H. Beck (Oskar Beck) (VIII, 685 S. gr. 8). 12 Mk.

Der Verf. entspricht gerne dem Wunsche der Redaktion nach einer Selbstanzeige vorliegenden Werkes.

In meinem Buche über „Natur und Geist nach der

* Biblia hebraica, adiuuantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel, editit Rud. Kittel, Prof. Lipsiensis. Pars I. Leipzig 1905, J. C. Hinrichs (IX, 552 S. gr. 8). 4 Mk. — Auch in Einzelausgaben: Genesis (1 Mk.); Exodus-Leviticus (1,30 Mk.) etc.

Auffassung des Alten Testaments“ (München 1901) beabsichtigte ich eine Studie zu der allgemeinen geistigen Geschichte des Volkes Israel zu geben. Es sollten die wesentlichen Momente der intellektuellen Entwicklung Israels dargestellt werden, und zwar auf der Grundlage der Gesetze geistigen Werdens, welche die vergleichende Ethnologie bis jetzt festgestellt hat. Die religiöse Geschichte Israels kam dabei nur soweit in Betracht, als sie die allgemeine geistige Entwicklung bestimmt hat. Dabei stellte sich überall heraus, dass die Energie des religiösen Lebens und Arbeitens in Israel die intellektuelle Entwicklung sehr eigentümlich beeinflusst hat, so dass sich daraus indirekt ein Beweis für den Sondercharakter der Religion Israels ergab.

Nach diesen Untersuchungen, welche von der theologischen Betrachtung des Alten Testaments weg zu Völkerpsychologie und psychischer Ethnologie geführt hatten, lag es nahe, die eigentlich religiöse Seite der Geschichte Israels besonders vorzunehmen. Freilich ist die israelitische und jüdische Religionsgeschichte in Gesamtdarstellungen und Einzelabhandlungen von vielen auf vielfache Weise untersucht und dargestellt worden. Allein meist ist die Fragestellung doch eine etwas andere als die, welche mir vorschwebte, oder wo sie die nämliche ist, scheinen mir die Resultate nicht ganz die richtigen zu sein, vor allem aber war das Heilbewusstsein der späteren nachkanonischen Zeit überhaupt noch nicht näher untersucht.

In der gewöhnlichen „biblischen Theologie“ wird trotz der zumeist vorausgeschickten Proteste eine Art biblische Dogmatik geboten; man sammelt und ordnet die religiösen Aussagen des Alten Testaments über Gott, Welt, Mensch, Sünde, Heil etc. Das muss natürlich geschehen, auch ich pflege meine Vorlesung über alttestamentliche Theologie so einzurichten, vor allem im Interesse der Studierenden, die das Alte Testament kennen lernen und eine gewisse Menge von Stoff beherrschen müssen. Was hilft das geistvolle Raisonement über das religiöse Niveau der verschiedenen Perioden, wenn man die einfachsten und nötigsten biblischen Belegstellen nicht kennt.

Aber in meinem Buche über „Sünde und Gnade“ beabsichtigte ich etwas anderes als die Darstellung der biblischen Lehre von diesen beiden religiösen Begriffen. Nicht was die göttliche Offenbarung dem Volke Israel in dieser Hinsicht kundgetan hat, sondern wie das Volk und die einzelnen diese Offenbarung verstanden und sich innerlich angeeignet haben, was sie davon wirklich besessen haben, welche religiöse Bedeutung es für sie gehabt hat, war zu ermitteln. Nicht die (objektive) Geschichte des Heils, sondern die (subjektive) des Heilbewusstseins wollte ich untersuchen. Erörterungen über den Gottesbegriff, über Wesen und Formen der religiösen Offenbarung u. dgl. lagen somit gänzlich ausserhalb der gestellten Aufgabe. Wie heutzutage ein grosser Unterschied ist zwischen dem, was die Kirche in ihren Bekenntnisschriften, in Predigt und Katechese lehrt, und was der Durchschnitt der Gemeinde davon wirklich religiös besitzt, so auch damals. Und wie jeder Lehrer der Kirche für sich wieder ein Glied der Gemeinde ist, so musste natürlich auch die subjektive Erfassung der göttlichen Offenbarung bei ihren besonderen Trägern, den Propheten, dargestellt werden. Wer will, versteht den Unterschied, und wer ihn versteht, wird sich auch nicht wundern, wenn vielfach auf die Unvollkommenheiten und Rückständigkeit der religiösen Anschauungen, der religiösen Stimmung und des ganzen religiösen Lebens hingewiesen wird. Und ebensowenig kann es befremden, dass eine derartige Geschichte des Heilbewusstseins sich als wirkliche Geschichte darstellt, d. h. wenn es Entwicklung, Fortschritt, Rückschritt und Stillstand in ihr gibt. Dass Gottes Offenbarung zu einem halsstarrigen und ungehorsamen Volke kam, wissen wir; aber Gottes Offenbarung wird nicht getroffen durch das, was menschliche Sünde und Unvollkommenheit aus ihr und mit ihr gemacht haben.

Handelte es sich somit um eine Geschichte des Heilbewusstseins oder genauer um die subjektive Erfassung von Sünde und Gnade, so musste mit der Darstellung da begonnen werden, wo eine grössere Menge verschiedenartiger, möglichst gesicherter alter Quellen zur Verfügung stand; d. h. es musste

die ganze ältere vorassyrische Zeit zusammengenommen werden, und auch aus späteren Nachrichten das, was auf alte Zeit hinwies, mit berücksichtigt werden. Der Versuch, die Religiosität Alt-Israels von der Grundlage der babylonischen Religion aus zu verstehen, wird in einem besonderen Kapitel (Kap. 2) abgelehnt. Schon der Gesamtcharakter der alten Religion Israels als nationaler Volksreligion verbietet das; die vorhandenen Parallelen gehen auf allgemein menschliche Anlage zurück. Im übrigen stellt sich heraus, dass Israel schon in sehr früher Zeit und nicht erst infolge der assyrischen Drangsal ein nationales Schuldbewusstsein und nationales Heilbewusstsein gehabt hat, wenn ersteres auch anfangs nur wenig durchzuspüren ist und periodenweise auszusetzen scheint. Die Schriftpropheten haben es nicht erzeugt, sondern setzen es voraus, es ist letztlich schon in dieser Zeit das Resultat des Zusammenwirkens eigentümlicher geschichtlicher Führungen des Volkes und der lebendigen Wirksamkeit bedeutender religiöser Persönlichkeiten.

Auf die Zeit Alt-Israels (S. 1—95) folgt die der grossen Propheten (S. 97—250). Diese Periode ist mit am eingehendsten durchforscht und am häufigsten dargestellt worden, jedoch meist mit Bevorzugung der Entwicklung der Gottesidee. Im vorliegenden Falle handelte es sich vor allem darum, die individuellen Verschiedenheiten der Auffassung von Sünde und Gnade zur Darstellung zu bringen, ist doch die Mannigfaltigkeit der Anschauungen je nach dem Charakter, der Lebensstellung und den Lebensschicksalen der einzelnen Propheten gerade hierin ausserordentlich gross. Besonders bemerkenswert ist die Auffassung von Sünde, Strafe und Heil bei Hosea und Jesaja. Wir finden hier Anschauungen ausgesprochen, welche die spätere Zeit nur sehr unvollkommen sich anzueignen vermocht hat, so oft auch die Worte der Propheten reproduziert werden. Freilich ist eine sehr genaue Beachtung des ganzen Zusammenhangs wie der einzelnen Aussagen nötig, um die Differenz zu erkennen. Nicht minder eigentümlich sind die Motive, welche von den einzelnen Propheten genannt werden, durch die Jahwe sich bestimmen lässt, das künftige Heil seines Volkes zu schaffen. Neben dem Kampf der Propheten, der sich in ihren Schriften deutlich verfolgen lässt, geht ein weniger beachteter, aber darum doch nicht unwichtiger Kampf gegen die Religion zweiter Ordnung einher, auf welchen besonders Rücksicht genommen werden muss. Die Reform Josias, deren Wirkungen zu unterscheiden sind von den Absichten des dabei zugrunde gelegten Gesetzbuchs, die Wirksamkeit Jeremias, Ezechiels und Denterojesaias, vor allem das Erlebnis des Exils haben jedes in seiner Weise das Heilbewusstsein und dessen Hintergrund, das Schuldgefühl des Volkes und der einzelnen, eigentümlich beeinflusst. Die Gedanken der Ebed Jahwestücke (S. 240—249) freilich sind zunächst unbenützter Schatz geblieben. Dennoch aber war in der Periode seit dem Auftreten Elias bis nach der Rückkehr aus dem Exil das ganze religiöse Bewusstsein auch des gewöhnlichen einfachen jüdischen Frommen völlig anders geworden.

Der III. Teil (S. 251—368) umfasst die Zeit des älteren Judentums. Am wichtigsten ist es in dieser wie in der folgenden Periode, den Mittelpunkt, von dem aus das religiöse Leben allein richtig verstanden werden kann, genau festzustellen. Meines Erachtens ist dieser Mittelpunkt nicht die Gottesanschauung, auch nicht der Kultus und nicht das Gesetz, sondern der feste Glaube an die Erwählung Israels vor allen anderen Völkern. Darin fand die kleine jüdische Gemeinde ihren inneren Halt, hier fand sie das Motiv für ihre feste Hoffnung auf die Zukunft und für ihr energisches Kämpfen um die Durchführung des Gesetzes. Der Gegensatz gegen die anderen Völker wird Inhalt der Religion. Danach bestimmt sich auch allmählich mehr und mehr die religiöse Selbstbeurteilung der Gemeinde, und auch die des einzelnen wird immer mehr dadurch beeinflusst. Im einzelnen kommen hier mit vielen Abweichungen von Smends alttestamentlicher Religionsgeschichte zur Behandlung die Auffassung der Sünde der Vergangenheit und die Selbstbeurteilung der Gemeinde in der Gegenwart, die Auffassung der göttlichen Gnade, ihre Motive und Formen, die Bedeutung des Kultus, insonderheit

der kultischen Sühne, die gesetzliche Auffassung der Sünde des einzelnen, der Frommen und der Gottlosen, das Verhältnis von Strafe und Vergebung, endlich die religiöse Ueberwindung der Vergeltungslehre im Buch Hiob und etlichen Psalmen.

Am umfangreichsten ist der IV. Teil, das spätere Judentum, ausgefallen (S. 386—676), der mir auch das Wichtigste am Ganzen gewesen ist. Die Quellen (S. 386—408) fliessen hier reichlich und sind noch wenig erschöpft. Die Charakterisierung dieses Zeitraums als „die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche“, welche Bousset in seiner „Religion des Judentums“ vorausschickt, kann ich nicht als richtig anerkennen, da mir gerade die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion — die Bousset übrigens selbst stark hervorhebt — für die jüdische Frömmigkeit charakteristisch zu sein scheint. Das Judentum bleibt, soweit es religiös bleibt, bei aller Loslösung vom politischen Leben doch durch und durch national; nicht zur Kirche, sondern zur Rasse entwickelt sich die jüdische Frömmigkeit.

Verhältnismässig wenig bekannt ist der Zeitraum vor den makkabäischen Kämpfen. Diese aber führen auch einen neuen Abschnitt im religiösen Leben des Volkes herbei. Eingehend wird nach einer Schilderung der nationalen Religiosität die Auffassung der Sünde in der individuellen Religiosität beschrieben. Für den ersten Abschnitt sind Sirach und Tobit Hauptquellen. Die makkabäische Erhebung schiebt die bisher sozial niedriger stehenden Kreise in die Höhe, mit ihnen kommen in der Literatur mannigfaltige, teilweise von Babylonien und Persien her bestimmte kosmologische und dämonologische Spekulationen über den Ursprung und Entwicklung der Sünde, die Strafe der Gottlosen, das jenseitige Leben etc. in der Literatur an das Licht. Doch teilt sich die Partei der Frommen wieder in die Partei der pharisäischen Schulhäupter, die den offiziellen Judentum darstellen und in die Kreise der stillen zurückgezogenen Frommen im Lande. So wird die pharisäisch talmudische Auffassung (S. 503—505 Parallelen zur Bergpredigt) dargestellt (S. 479—520), dann die des Hellenismus (S. 520—545), endlich die der Frommen im Volke (S. 545—571). Der bedeutsamste Umschwung der ganzen religiösen Anschauung erfolgt durch Entstehung und allgemeine Annahme des Glaubens an eine Vergeltung im Jenseits. Zwar bleiben die älteren Anschauungen von der Strafe der Sünde im Diesseits durchaus vorhanden und wirken in höchst merkwürdiger Weise neben der neueren Ueberzeugung weiter (über die Auffassung des Leidens S. 582—597), aber mehr und mehr richtet sich der Zug der Frömmigkeit nach dem Jenseits. Es bildet sich auch die religiöse Terminologie danach um, vgl. den Sprachgebrauch des Wortes „gläubig sein“, die Auffassung der diesseitigen Strafen, der Wirkung der Busse, die Schätzung der guten Werke, kurz das ganze Heilbewusstsein wird anders. Allein der Glaube an die Vergeltung im Jenseits, zuerst die willkommene Lösung quälender Konflikte, wird bald gerade dem ernster gerichteten gesetzestrenigen Judentum zur Pein. Es entsteht in ernsteren Naturen ein Kampf um die Heilsgewissheit, von dem insonderheit IV Esra, der slavische Henoch und talmudische Berichte Nachricht geben. Das Gesetz wird fast als Last empfunden, wiewohl es das Dokument der Erwählung bleibt, das Judentum gelangt schliesslich trotz seiner messianischen Hoffnung bei einer unbefriedigten Sehnsucht nach Erlösung an, es will über sich selbst hinaus und weist über sich selbst hinaus, ohne doch aus eigener Kraft den entscheidenden Schritt tun zu können. Seine Hoffnung war keine „lebendige Hoffnung“ mehr; sein Gesetz nicht mehr Weg zum Leben, sondern Mittel zum Tode. Nichts ist verkehrter, als zu behaupten, dass alle wesentlichen Momente des christlichen Heilbewusstseins schon im Judentum vorhanden gewesen wären, dass Jesus nur etwas gesäubert und den entstellenden Wust der Schriftgelehrsamkeit beseitigt habe. Die Geschichte des jüdischen Heilbewusstseins widerlegt das. Sie schliesst mit einer Reihe ungelöster Fragen, mit dem faktischen religiösen Bankrott, über den chauvinistischer Fanatismus und pharisäische Rechthaberei nicht hinwegzutäuschen vermögen. Lösung dieser Fragen und Erlösung von dem, was bisher nicht möglich

war, bietet das Evangelium, und für die vom offiziellen Judentum zuletzt herausgearbeiteten Probleme ganz besonders das paulinische Evangelium. Dies gegen Wernle u. a. geschichtlich nachzuweisen, war eine Hauptabsicht des letzten Teiles meines Werkes.

Rostock.

J. Köberle.

Hausleiter, D. Dr. Johannes (ord. Professor der Theologie in Greifswald), *Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas. Ein Beitrag zur Würdigung des dritten Evangeliums. Vortrag gehalten auf der Barmer Pastoral-Konferenz am 12. August 1904.* (Salz und Licht. Vorträge und Abhandlungen in zwangloser Folge. 9.) Barmen 1904, Wuppertaler Traktatgesellschaft (E. Biermann) (21 S. 8). 40 Pf.

Der Lösung des literarkritischen Problems, welches die drei ersten Evangelien bieten, muss eine klare Erkenntnis von dem Sinn und der Bedeutung derselben vorangehen. Es gilt, die Evangelien nach ihren Grundgedanken und ihrer Komposition zu verstehen, Zweck, Anlage, Gedankengang scharf zu erfassen und den Zusammenhang im einzelnen richtig zu konstruieren. Der Vortrag von Hausleiter bietet einen guten Beitrag zum Lukasevangelium. Gerade dieses gewährt dem Forscher einen festen Standort, da es nach dem Selbstzeugnis eine einheitliche Komposition voraussetzt. Davon geht auch Hausleiter aus und stellt es in dieser Beziehung mit dem Johannesevangelium zusammen. Er legt darauf dar: das Evangelium erweist sich als das Werk eines heidenchristlichen Missionars, bemüht, überall den Fortschritt des εὐαγγελίσεσθαι aufzuzeigen. Ein universaler Zug geht durch das Ganze. Der Blick ist auf die entstehende Heidenkirche gerichtet. Auch dem Ref. ist bei Betrachtung des Lukasevangeliums εὐαγγελίσεσθαι stets ein wichtiger Begriff gewesen. Es bezeichnet die Predigtthätigkeit überhaupt, in erster Linie die Missionspredigt. Beachtenswert ist, unter welchem Gesichtspunkt Hausleiter den Abschnitt Luk. 9, 51—18, 30 betrachtet. Dem Lukas schwebt bei dieser Darstellung das „Vorbild aller späteren Evangelistentätigkeit“ vor (vgl. S. 19). Indes, hier sind noch offene Fragen vorhanden, welche bisher in keiner Weise befriedigend gelöst worden sind. Hausleiter knüpft an Hofmann an, der gewiss den Versuch einer Lösung angebahnt hat. Aber, der Exeget muss stets von neuem die Frage zu beantworten suchen: wie ist im Sinne des Evangelisten die Anordnung von Stücken, wie 6, 12—7, 50; 8, 1—9, 50; 9, 51—11, 54; 12 und 13 etc. zu verstehen?

Berlin.

G. Hoennicke.

Grass, Mag. theol. Karl Konrad (Privatdozent in Dorpat), *Die geheime heilige Schrift der Skopzen (Russische Selbstverstümmel). Leidensgeschichte und Episteln des Skopzen-Erlösers. Kritische Ausgabe auf Grund der russischen Drucke in deutscher Uebersetzung.* Leipzig 1904, J. C. Hinrichs (IV, 76 S. gr. 8). 1. 50.

Die Skopzen sind unter den zahlreichen russischen Sekten diejenigen, die ein besonderes Interesse verdienen, weil sie — ein Unikum in der griechischen Kirche — eine religiöse Fortentwicklung anerkennen. Hängen die Raskolniki, wie ihr anderer Gesamtname Starowjerzy besagt, am Alten, so kennen die Skopzy, die zu der Gruppe der enthusiastisch-mystischen Sekten gehören, eine fortgehende Offenbarung des Geistes, die neue Formen und Verhältnisse schafft. Ihre Sanktionierung finden sie durch die Schriften ihres „Gottes“ und „Erlösers“ Kondrátij Seliwánow, die uns der Verf. in deutscher Uebersetzung zum erstenmal bietet. Er hat recht, wenn er sagt: „Sie sind wie kaum etwas anderes geeignet, mit dem in der Skopzensekte herrschenden Geiste bekannt zu machen. Sie sind überhaupt für die Kenntnis dieser spezifisch russischen Sekte, die in der Welt ihresgleichen sucht, von nicht geringer Bedeutung; so dürften insonderheit ihre lebendigen Schilderungen ekstatischer Zustände von Interesse sein“ (S. III).

Wie der Untertitel angibt, haben wir bei der heiligen Schrift der Skopzen zu unterscheiden die „Leidensgeschichte“ und „Episteln“ (Sendschreiben) K. Seliwánows. So bietet der

Verf. zunächst das Sendschreiben und die „Leiden“ nach Nadéšchdin (Kélsijew), sowie das Sendschreiben nach Tolstoj (S. 1—44); sodann die zwei Sendschreiben an J. Sergéjewitsch nach Nadéšchdin und Melnikow (S. 44—46); endlich die Verkündigung der Leiden nach Melnikow (S. 46—61). Letzteres Stück wird auch dem, der die Sekte nicht kennt, am ehesten verständlich sein, während das Verständnis der übrigen Stücke trotz der sehr reichlichen, orientierenden Anmerkungen unter dem Texte ohne Kenntnis der Geschichte der Skopzen (vgl. meine „Sekten der russischen Kirche [1003—1897]“ S. 155 ff.) erschwert sein dürfte. Auch wäre es zur Erklärung der Ueberschriften und Abteilungsvermerke a, b, f, oder 1, 3, 5b geratener gewesen, die „kritischen Bemerkungen“ (S. 62—75) der eigentlichen Darbietung des Textes voranzustellen. Doch mindert diese Ausstellung nicht den Dank, den man dem Verf. schulden muss, dass er diese seltene Schrift uns Deutschen zugänglich gemacht hat. Und zwar in einer kritischen Ausgabe, die alles Unechte beiseite lässt und die Lesarten der verschiedenen „echten“ Ausgaben berücksichtigt. Alle für die Sekte wichtigen Namen (z. B. „Prophetin“ Anna Románowna, „Mütterchen“ Akulina Iwánowna [S. 19], „Prophet“ Philimon [S. 49] u. a. m.) erhalten authentische Bestätigung; die spezifischen Skopzenausdrücke „Juden“, „Schiff“, „Unterhaltungen“ werden erklärt. Die bilderreiche Sprache, die zahlreichen Diminutive (Hälschen, Liedchen, Mütterchen), die Umdichtung der biblischen Erzählungen, die dichterische Form (im Urtext oft angegeben S. 7. 9. 12. 28. 44 u. ö.) verleihen der ganzen Schrift ein eigentümliches Gepräge, das auch dem nicht direkt Interessierten ein Bild dieser wunderlichen „Heiligen“ oder, wie sie sich auch nennen, „weissen Tauben und Lämmer“ gibt. Der Symboliker wie Kirchenhistoriker darf an diesem Werke nicht vorübergehen.

J. Gehring.

Camerer, Dr. Theodor (Dekan a. D.), *Spinoza und Schleiermacher. Die kritische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems.* Stuttgart u. Berlin 1903, J. G. Cotta's Nachf. G. m. b. H. (VI, 179 S. gr. 8). 4 Mk.

Die Absicht dieser Schrift ist, in Schleiermachers Dialektik die konsequente und fruchtbare Weiterbildung der Weltanschauung Spinozas aufzuzeigen. Spinozas Lehre schliesst nämlich mit einem ungelösten und auf ihrem Boden unlösbaren Problem. Denken und Ausdehnung sind Gegensätze, die sich schlechterdings ausschliessen. Dies veranlasst Spinoza dazu, sie in gewissem Sinne als Substanzen zu bezeichnen, wie dies im „Kurzen Traktat“ geschieht. Andererseits aber gibt es nur eine Substanz, die Gottheit, deren Modi Denken und Ausdehnung sind. Macht man nun mit der Gegensätzlichkeit der Modi Ernst, so bedroht diese die Einheit der Substanz; betont man die Einheit des Absoluten, so ist man versucht, irgendwie an der Gegensätzlichkeit seiner Attribute zu rütteln. Spinoza selber ist in seinen Erklärungen diesem Dilemma nicht entgangen, und seine modernen Ansleger folgen ihm darin nach (Erdmann und K. Fischer auf der einen, Ed. Böhmer auf der anderen Seite). Eine Lösung dieser Schwierigkeit ist nach Camerer nur möglich, wenn man der empirischen Realität der Gegensätze ihre transszendentale Identität zur Seite stellt, oder — anders ausgedrückt — wenn man annimmt, dass das Absolute die Gegensätze unentwickelt in sich enthält, die in der Welt auseinandergetreten sind.

Das ist aber der Standpunkt, den Schleiermachers Dialektik ausführt. Als Gewähr der Gewissheit im Denken (und parallel auch im Wollen) erschliesst sie eine Uebereinstimmung von Denken und Sein, welche schlechthin transszendental ist. Die Gottheit, in welcher kein Gegensatz ist, verbürgt den Zusammenhang von Denken und Sein, auf dem das Wissen beruht. Dabei zeigt Camerer in überzeugender Weise, dass jede Deutung der Dialektik widerspruchsvoll ist, welche unter dem „Transszendentalen“ etwas anderes verstehen will als die Gottheit. So nachdrücklich Schleiermacher ein Verhältnis der Korrelation zwischen Gott und Welt behauptet, so bestimmt lehnt er in der Dialektik ihre Vermischung ab. Dies wird gegen Jonas und Bruno Weiss einleuchtend erwiesen.

Darauf beruht es, dass die kritische Lösung des Problems sich zugleich mit dem religiösen Interesse Schleiermachers zusammenschliesst.

Dass sich die Arbeit Camerers, dem wir eine verdienstvolle Untersuchung der „Lehre Spinozas“ (1877) verdanken, durch Präzision und Scharfsinn auszeichnet, braucht nicht erst gesagt zu werden. Sie hat weit mehr als bloss historisches Interesse und verdient von allen denen studiert zu werden, die sich für die letzten Probleme der Weltanschauung tiefer interessieren. Wenn ich etwas an ihr vermisse, so ist es die Hervorhebung des Umstandes, dass Schleiermachers Lösung, eben weil sie eine „kritische“ ist, nicht mehr auf dem Boden der hergebrachten Metaphysik steht. Im Grunde verhält es sich doch so, dass wir die höchste Einheit zwar als Vernunftidee postulieren, aber nicht als absolute Substanz konstruieren können. Auch die Zuhilfenahme der Begriffe „unentwickelt“ und „entwickelt“ ändert daran nichts. Sie besagt nur, dass der Gegensatz das eine Mal, in der Gottheit, aufgehoben, das andere Mal, in der Welt, vorhanden ist. Das religiöse Interesse scheint mir eben daran zu hängen, dass wir die höchste Einheit zwar erleben, aber nicht erkennen. Dies wird aber nur dann deutlich, wenn man die kritische Auflösung nicht zugleich für metaphysische Erkenntnis ausgibt. Die Verwischung dieses Unterschieds fällt freilich zuletzt nicht Camerer, sondern Schleiermacher selbst zur Last.

Leipzig.

O. Kirn.

Saul, Fr. (Pfarrer), Ist die Kindertaufe die Wiedergeburt? Dresden 1905, C. Ludwig Ungelenk (32 S. gr. 8). 40 Pf.

Das Büchlein ist ein Versuch, den Sinn und die Gaben der Kindertaufe, sowie besonders ihr Verhältnis zur Wiedergeburt zu bestimmen. Gegenüber der altlutherischen (von Zezschwitz, Delitzsch, Philippi, Hasbagen und Hardebrand vertretenen) Lehre und der Auffassung Cremers und Althaus' vertritt der Verf. die Ansicht, dass die Wiedergeburt eine bewusste und willentliche „Wandelung im innersten Herzen des Menschen“, ein (S. 24) Gläubig werden an Jesum bedeute, was man sonst wohl Bekehrung nennt. In solchem Sinne kann nun freilich das „Wiedergeborenwerden“ „nicht schon bei der Taufhandlung im Säuglingsalter zustande kommen“ (S. 25). Also muss auch die Frage im Titel des Buches gelehrt werden. Doch soll die Taufe, ja auch die Kindertaufe, nicht zur leeren Form werden. Darum wird ihr als „positive Gabe“ „ein neues Verhältnis zu Gott, d. h. Vergebung der Sünden, Gotteskindschaft, Erbschaft des ewigen Lebens . . . Gnade . . .“ (S. 27) zugeschrieben (vgl. auch S. 21 unten). „Es wird also dem Kinde persönlich das dargeboten, was Christus für die ganze Menschheit am Kreuze erworben hat, und was er als der Erhöhte den Menschen vermitteln will“ (S. 22). Doch damit soll nur „die Grundlage gelegt sein zu einem neuen Leben“ (S. 22), die Taufe ist also „die Anwartschaft“ auf die Wiedergeburt, „die Bürgschaft für ein neues Leben, die Grundlage dazu“ (S. 21). Aber es kann doch auch nicht fraglich sein, ob diese Gaben alle ohne Glauben möglich sind. Nachdem aber die Wiedergeburt in der Taufe nach unserem Verf. nur darum unmöglich ist, weil „die Kinder da noch keinen Glauben haben können“, sintemalen „die Annahme des (bussfertigen, rechtfertigenden) Kinderglaubens ein Unding ist“ (S. 19), so muss geurteilt werden, dass dieselbe Schwierigkeit, die die lutherische Lehre bedrückt, auch für die Auffassung des Verf.s besteht, und zwar ist in beiden Fällen an der Schwierigkeit des Verf.s Begriff des Glaubens und der Wiedergeburt schuld, dessen Wurzel in der Psychologie des Verf.s zu erweisen hier erübrigt.

Ob des Verf.s Berufung darauf, dass die Schriftstellen, in denen von der Taufe die Rede ist, sich auf die Taufe Erwachsener beziehen (doch vgl. auch bei unserem Verf. die Taufen des Hauses des Kornelius, der Lydia, des Kerkermeisters von Philippi S. 18), seine Ansicht von der Taufe zu stützen vermag, ist mir ebenso zweifelhaft, wie seine Exegese, mit der er sich mit Tit. 3 abfindet. Kurz wir können in unserem Büchlein bei aller Würdigung der guten Absicht unseres Verf.s keine Lösung der aufgeworfenen Frage sehen. Es handelt sich — wie der Verf. selber ganz richtig sagt — schliesslich nur um „verschiedene Anschauungen über das, was Wiedergeburt und Glaube nach der Schrift bedeuten“ (S. 31) und eine Anwendung derselben auf unser Problem. Nur können wir diesen Anschauungen des Verf.s aus exegetischen Gründen und ihrer Anwendung auf unser Problem aus dogmatischen Gründen keinen Vorteil vor der kirchlichen Lehre zugestehen.

Békészsaba.

Lic. Dr. Georg Daxer.

Leonhardi, Gustav, Ueber den Gräbern. Ostergruss in Wort und Lied. Allen Leidtragenden gewidmet. Mit einem Titelbild in Stahlstich.

Vierte Auflage. Leipzig 1904, B. G. Teubner (240 S. 8). Geb. m. Goldschn. 3 Mk.

Zum vierten Male geht diese Sammlung von Trostaussprüchen und -liedern in die Welt hinaus. In mannigfaltiger Weise kommt hier zum Ausdruck, was die christliche Weltanschauung als Trost gegenüber dem Rätsel des Todes zu sagen weiss. Der Herausgeber hat nicht weniger als 106 Autoren, Kirchenväter, Theologen, Klassiker, Gelehrte etc., zu Worte kommen lassen, bei seiner Auswahl offenbar von höherem, geistigem Geschmack geleitet, wodurch sein Büchlein zwar weniger sich für den gemeinen Mann eignet, desto mehr aber für den Tisch des gebildeten Hauses. Wir finden Namen vertreten wie Brentano, Claudius, Droste-Hülshoff, Eichendorff, Fouqué, Geibel, Gleim, Herder, Hippel, Humboldt, Jean Paul, Liliencron, Novalis, Platen, Schiller etc.; daneben aber auch Augustinus, Bernhard v. Clairvaux, Luther, Luthardt, Tholuck, Kögel, Schleiermacher etc. Jedenfalls ein reich gedeckter Tisch, an dem jeder etwas finden wird. Das Ganze ist in drei Abteilungen zerlegt: 1. Was weinst du? 2. Wen suchest du? 3. Maria-Rabbuni! oder: Ich will euch wiedersehen.

W. L.

Neueste theologische Literatur.

Biographien. Betts, Maria, Life of Giovanni Diodati, Genevese Theologian, Translator of the Italian Bible, 1607. London, Thynne (56 p. 8). 6 d. — Kerschbaumer, Dr. Anton, Kardinal Klesl. Eine Monographie. 2. umgearb. Aufl. Wien, H. Kirsch (XI, 328 S. gr. 8 m. 1 Bildnis). 4 M. — Vogt, Dr. Ernst, Erzbischof Mathias v. Mainz (1321—1328). Berlin, Weidmann (V, 68 S. gr. 8). 2 M.

Bibel-Ausgaben u. -Uebersetzungen. Bible. New Testament. St. John: the revised version; ed. with introd., notes and index, for the use of schools by Arthur Carr. New York, Macmillan (28+144 p. 12). 50 c. — Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi, iussu Pii PP. X. consilio et opera curatorum bybliothecae Vaticanae. Vol. IV. Bibliorum ss. graecorum codex Vaticanus 1209 (Cod. B), denuo phototypice expressus iussu et cura praesidum bybliothecae Vaticanae. Pars I. Testamentum vetus. Tom. I. Mailand, U. Hoepli (IV S. u. S. 1—394 gr. 4). Geb. in Halbfrz. 184 M.

Biblische Einleitungswissenschaft. Bickersteth, M. Cyril, Letters to a Godson: How to Read the Old Testament in the Light of the New. Vol. I. London, Mowbray (384 p. 8). 2 s. 6 d. — Clark, W. Newton, D.D., The use of the Scriptures in theology. New York, Scribner (448 p. 12). \$1. — Doane, T. W., Bible myths and their parallels in other religions: being a comparison of the Old and New Testament myths and miracles with those of heathen nations of antiquity; considering also their origin and meaning. 6th ed. New York, Commonwealth Co. (614 p. 8). \$2. 50. — Driver, S. R., and Kirkpatrick, A. F., The Higher Criticism. Three Papers. London, Hodder & Stoughton (8). 1 s. — Lawrence, A. E. Barnes, St. Luke the Ideal Man. A Series of Studies in the 3rd Gospel. (Our Bible Hour Series.) London, Marshall Bros (92 p. 12). 1 s. — Thomas, W. H. Griffith, The Acts of the Apostles. Outline Studies in Primitive Christianity. (Our Bible Hour Series.) London, Marshall Bros (110 p. 12).

Biblische Geschichte. Batten, Rev. Loring W., The Hebrew prophets. New York, Macmillan (10+351 p. 12). \$1. 50. — Meagher, Rev. Ja. Luke, The tragedy of Calvary; or, the minute details of Christ's life, from Palm Sunday morning till the resurrection and ascension, taken from prophecy, history, revelations and ancient writings. New York, Christian Press Association Publishing Co. (15-490 p. il. 12). \$1. — Ottley, Rob. Lawrence (Canon.), The religion of Israel: a historical sketch. New York, Macmillan (11+227 p. 12). \$1.

Reformationsgeschichte. Glasse, J., D.D., John Knox: a criticism and appreciation. New York, Macmillan (8+194 p. 12). \$1. 25. — Kattenbusch, Repet. (Geh. Kirchenr. Prof.) Ferd., Luthers Lehre vom unfreien Willen u. v. der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht. Diss. (Anastatischer Neudr. der theolog. Habilitationsschrift vom J. 1875.) Göttingen, Deuerlich (95 S. 8). 1. 60. — Knox, J., History of the Reformation of religion within the realm of Scotland; ed. for popular use by C. J. Guthrie; with notes, summary, glossary, index. New issue. New York, Macmillan (26+364 p. il. 8). \$1. 75. — Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte. 85. Korte, Aug., Die Konzilspolitik Karls V. in den J. 1538—1543. Halle, (R. Haupt) (IV, 87 S. gr. 8). 1. 20.

Kirchengeschichte einzelner Länder. Fischer, Pfr. D. Max, Past. Rhold. Emden, Pfr. Altherr, Dir. Dr. Pohle, Religion u. Freiheit. Grundgedanken des kirchl. Liberalismus, in den Reden auf dem protestant. Volksabend in den Concordiasälen beim XXII. deutschen Protestantentage dargestellt. Hrsg. vom kirchlich-liberalen Parochialverein von St. Markus. Berlin, (H. Bermühler) (22 S. 8). 20 M. — Kampf, Der, des kirchlichen Liberalismus um seine Berechtigung in der evangelischen Kirche. (Umschlag: Protest! Der Kampf des kirchl. Liberalismus. Zum Fall Fischer. 1.—10. Taus.) Halle, Gebauer-Schwetschke (57 S. 8). 40 M. — Kirchengalerie. Neue sächsische. Die Diöcesen Bautzen u. Kamenz, bearb. v. den Geistlichen beider Diöcesen. 41.—44. (Schluss-)Lfg. Leipzig, A. Strauch (III S. u. Sp. 581—604 u. III S. u. Sp. 401—552 4 m. Abbildgn.). 1. 60. — Quellen u. Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens. Hrsg. vom histor. Verein f. Niedersachsen. 20. Bd. Maring, Dr. Johs., Diözesansynoden u. Domherrn-Generalkapitel des Stifts Hildesheim bis zum An-

fang des XVII. Jahrh. Ein Beitrag zur geistl. Verfassungsgeschichte des Bist. Hildesheim. Hannover, Hahn (XIII, 127 S. gr. 8). 2. 80. — Meyrick, Frederick, An Appeal from the Twentieth Century to the Sixteenth and Seventeenth Centuries; or the Faith and Practice of the First Centuries of the Reformed Anglican Church. London, Dover St. Book Store (48 p. 8). 1 s. — Salmon, C. A., The Religious Questions in France in the Light of Historic Facts and of Current Events. London, Macniven & Wallace (8). 6 d.

Dogmatik. Hall, Francis Joseph, Theological outlines. v. 1, The doctrine of God. 2d ed., rev. throughout. Milwaukee, Wis., Young Churchman Co. (149 p. 12). \$1. — Lauterburg, Lic. M., Die Bedeutung der Autorität im Glaubensleben. Vortrag. Bern, A. Francke (24 S. 8). 60 q . — McGloin, Frank, The light of faith: a defence in brief of fundamental Christian truths. St. Louis, Mo., B. Herder (285 p. 8). \$1. — Wilmers, W., Kurz gefasstes Handbuch der katholischen Religion. 4., durchgeseh. Aufl. Regensburg, F. Pustet (IV, 587 S. gr. 8). 3. 20.

Ethik. Ist das heutige Theaterspielen u. Theaterbesuchen Sünde? [Aus: „Ev.-luth. Hausfreund.“] — Die Unsittlichkeit des Theaters unserer Tage. [Aus: „Sendbote.“] 3. Aufl. Zwickau, J. Herrmann (8 S. 8). 5 q . — Mausbach, Prof. Dr. Jos., Christentum u. Weltmoral. 3 Vorträge. 2. verm. u. verb. Aufl. Münster, Aschendorff (IV, 75 S. gr. 8). 1. 25.

Apologetik u. Polemik. Holden, H. W., Pro Christo: An Examination of Foundations. London, Skeffington (103 p. 8). 2 s. — Hunkey, J., Why I did not become a Protestant after I left the Catholic church. Atchison, Kan., J. Hunkey (91 p. 16) 15 c. — Ibach, päpstl. Geh. Käm. Geistl. Rat Johs., Ist Jesus Christus der Sohn Gottes? Ein ernstes Entweder — Oder f. alle die sich Christen nennen. Einsiedeln, Verlagsanstalt Benziger & Co. (133 S. 8). 1. 20. — Loomis, B. F., Science and religion. New York, Fowler & Wells Co. (339 p. 12). \$1. 50. — Scharling, Prof. Henrik, Das Verronnene u. das Gewonnene. Eine prakt. Abrechng. zwischen Humanismus u. Christentum. Uebers. (nach der 2. verm. u. teilweise veränd. Aufl.) v. Geo. Johanna. Basel, Kober (VII, 98 S. 8). 80 q . — Schultz, H., Outlines of Christian Apologetics. London, Macmillan (8). 7 s. 6 d.

Homiletik. Achelis, Prof. Dr. E. Chr., Schillerpredigt. Am 7. V. 1905 in der Universitätskirche zu Marburg geh. Marburg, N. G. Elwert's Verlag (12 S. gr. 8). 25 q .

Katechetik. Beyer, Lehr. Karl, Der Katechismusunterricht. Präparationen. Nach neueren Grundsätzen methodisch bearb. (Methodisches Hilfsbuch f. den evangel. Religionsunterricht.) Berlin, W. Prausnitz (172 S. 8). 1. 50. — Schmidt, Past. R., Lehret sie halten alles, was Ich euch befohlen habe. 30 Katechesen üb. bibl. Abschnitte, nach dem Kirchenjahr geordnet, u. zum Gebrauch f. Geistliche u. Lehrer in Sonntagsschulen u. f. Hausväter bei häusl. Sonntagssandachten. 2. Bd. 1. Tl.: Von Advent bis Pfingsten. Neumünster, Vereinsbuchh. G. Ihloff & Co. (VIII, 190 S. 8). Kart. 1. 50.

Liturgik. Birkle, P. Suitbert, O. S. B., Der Choral, das Ideal der kathol. Kirchenmusik. Graz, Styria (XII, 328 S. 8). 2. 50. — Schmidt, Musikdir. 1. Organ. Ernst, Zur Geschichte des Gottesdienstes u. der Kirchenmusik in Rothenburg o. d. Tbr. Rothenburg o. T., J. P. Peter (IV, 231 S. 8 m. Abbildgn. u. Titelbild). Kart. 3 M — Vogeleis, Mart., Festchrift zum internationalen Kongress f. gregorianischen Gesang 16. - 19. VIII. 1905 zu Strassburg i. E. Strassburg, F. X. Le Roux & Co. (99 S. gr. 8 m. Abbildgn.). 2. 20.

Erbauliches. Besitz, Der selige, in Christo JEsu. 3 Vorträge, geh. auf der 2. Gemeinschaftskonferenz in Elberfeld-Barmen. Mit Christo gekreuzigt. (Von Past. Bornhak.) — Mit Christo aufstehen. (Von Past. Herbst.) — Mit Christo ins himml. Wesen versetzt. (Von Miss. Limbach.) Elberfeld, Buchh. der ev. Gesellschaft f. Deutschland (45 S. 8). 50 q . — Torrey, D. R. A., Eile, rette deine Seele. 5 Evangelisations-Ansprachen. Gotha, Missionsbuchh. P. Ott (51 S. 8). 40 q . — Derselbe, Helden u. Feiglinge. Evangelisations-Ansprache. Ebd. (12 S. 8). 10 q . — Derselbe, Die vier grössten Kräfte u. die grösste Frage, welche jeder stellen u. beantworten kann. Evangelisations-Ansprache. Ebd. (19 S. 8). 15 q . — Derselbe, Welchen Nutzen das Gottvertrauen e. Menschen bringt. Evangelisations-Ansprache. Ebd. (12 S. 8). 10 q . — Derselbe, Was es kostet, nicht e. Gotteskind zu sein. Evangelisations-Ansprache. Ebd. (12 S. 8). 10 q . — Derselbe, Zeugen-Kraft u. Zeugen-Dienst. Ansprachen (geh. in Berlin). Ebd. (52 S. 8). 40 q .

Universitäten. Erman, Wilh., u. Ewald Horn, Bibliographie der deutschen Universitäten. Systematisch geordnetes Verzeichnis der bis Ende 1899 gedruckten Bücher u. Aufsätze üb. das deutsche Universitätswesen. Im Auftrage des preuss. Unterrichts-Ministeriums bearb. 3. Tl., Register u. Nachträge enth. bearb. v. W. Erman. Leipzig, B. G. Teubner (V, 313 S. Lex.-8). 15 M

Philosophie. Borchardt, Rud., Das Gespräch üb. Formen, u. Platons Lysis deutsch. Leipzig, J. Zeidler (79 S. 8). 2. 50. — Dühring, Dr. Eug., Logik der Wissenschaftstheorie. Denkerisches Gesamtsystem verstandessouveräner Geisteshaltg. 2. durchgearb. u. verm. Aufl. Leipzig, Th. Thomas (XVI, 632 S. gr. 8). 10 M — Fitchett, W. H., The Unrealised Logic of Religion. A Study in Credibilities. London, Kelly (282 p. 8). 3 s. 6 d. — Gedanken, Neue. Zeitschrift, der Anreg. schlummernder Geisteskräfte zur Erlangg. v. Gesundheit, Glück u. Reichtum gewidmet. Red.: H. J. Mac Donald. 3. Bd. 6 Hefte. (Heft 13—18.) Berlin, Psycholog. Verlag (VIII u. S. 287—442 gr. 8). Geb. in Leinw. 5 M — Glaser, Irrenanst.-Dir. Dr. Geo., Zeit- u. Lebens-

fragen. Vom Standpunkte e. natürl. Lebensauffassg. aus besprochen. Bern, A. Francke (270 S. gr. 8). 4. 50. — Hürzel, Prof. Rud., Was die Wahrheit war f. die Griechen. Rede. Jena, (G. Neuenhahn) (30 S. Lex.-8). 1 M — Hyslop, Ja. Hervey, Problems of philosophy; or, principles of epistemology and metaphysics. New York, Macmillan (14+647 p. il. 8). \$5. — Jones, E. E. Constance, A Primer of Logic. London, J. Murray (188 p. 12). 1 s. 6 d. — Lipps, Thdr., Psychologische Studien. 2., umgearb. u. erweit. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchh. (IV, 287 S. gr. 8). 5 M — Perry, Ralph Barton, An approach to philosophy: an introduction to philosophy. New York, Scribner (448 p. 12). \$1. 50. — Prel, Dr. Karl du, Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften. 2. stark verm. Aufl. II. Bd. Experimentalpsychologie u. Experimentalphysik. 3.—5. Lfg. Leipzig, M. Altmann (VII u. S. 97—292 gr. 8). 2. 40. — Ritchie, D. G., Philosophical studies; ed., with a memoir, by Rob. Latta. New York, Macmillan (9+355 p. pors. 8). \$3. 25. — Seillière, Ernest, Apollo od. Dionysos? Kritische Studie üb. Friedrich Nietzsche. Uebers. v. Thdr. Schmidt. Berlin, H. Barsdorf (XII, 317 S. Lex.-8). Geb. in Leinw. 8. 50. — Sidgwick, H., The philosophy of Kant, and other philosophical lectures and essays. New York, Macmillan (10+475 p. 8). \$3. 25. — Stay, Jones Barton, Ueber den Willen zur Macht. 9. Aufl. v.: Der Seelentelegraph. Leipzig, M. Ruhl (50 S. 8). 75 q . — Sturge, M. Carta., Thoughts Transcendental and Practical. Baker (Clifton); Simpkin (187 p. 8). 3 s. 6 d. — Terwin, Johs., Wanderungen e. Menschen am Berge der Erkenntnis. Philosophische Skizzen. Zürich, Art. Institut Orell Füssli (127 S. gr. 8). 3 M — Wolf, A., Studies in logic: the existential import of categorical predication. New York, Macmillan (12+164 p. 12). \$1. 20. — Wüst, Fritz, Eine Entgegnung auf „Die Grundlagen des 19. Jahrh. v. Houston Stewart Chamberlain“. Stuttgart, Strecker & Schröder (245 S. 8). 3 M

Schule u. Unterricht. Abhandlungen, Pädagogische. Neue Folge. Hrg. v. Rekt. C. Rademacher. XI. Bd. 4. Heft. Hecker, Rekt. R., Der abschliessende Religionsunterricht auf religiös-sittlicher Grundlage. Bielefeld, A. Helmich (20 S. gr. 8). 50 q . — Müller, J. H., Zur Schulreform in Bremen. Grundsätze u. Vorschläge. Bremen, Rühle & Schlenker (14 S. 8). 20 q . — Wehrmann, Mart., Die Begründung des evangelischen Schulwesens in Pommern bis 1563. [Aus: „Mittlgn. d. Gesellsch. f. deut. Erziehgs.- u. Schulgesch.“] Berlin, A. Hofmann & Co. (72 S. Lex.-8). 1. 60.

Judentum. Nordau, Dr. Max, Zionism: Its History and Its Aims. Translated by Israel Cohen. London, English Zionist Federation (8). 1 d.

Allgemeine Religionswissenschaft. Lilly, W. S., Studies in religion and literature. St. Louis, Mo., B. Herder (16+320 p. 8). \$3. 25. — Steindorff, Georg, The religion of the ancient Egyptians. New York, Putnam (11+178 p. 8). (American lectures on the history of religions, 5th ser., 1904.) \$1. 50. — Dasselbe. London, Putnam's Sons (190 p. 8). 6 s.

Eingesandte Literatur.

Philosophie: Chapman, William John, Die Theologie Kants. Halle a. S., C. A. Kaemmerer & Co. (54 S. gr. 8). 80 Pf. — Spengler, Oswald, Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. Ebd. (52 S. gr. 8). 1 Mk. — Hauff, Walther, Die Ueberwindung des Schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche. Ebd. (VI, 80 S. gr. 8). 1,20 Mk. — Witte, Erich, Das Problem des Tragischen bei Nietzsche. Ebd. (126 S. gr. 8). 2 Mk. — Kuberka, Felix, Kants Lehre von der Sinnlichkeit. Gekrönte Preisschrift der Krug-Stiftung der Universität Halle-Wittenberg. Ebd. (VIII, 146 S. gr. 8). 2 Mk. — Awxentjoff, Nicolaus, Kultur-ethisches Ideal Nietzsches. Darstellung und Kritik. Ebd. (153 S. gr. 8). 2 Mk. — Flügel, O., Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Historisch-kritisch dargestellt. Vierte verb. Auflage. Cöthen, Otto Schulze (XIII, 303 S. gr. 8). 4,50 Mk.

Verschiedenes: Schorsch, L., Ueberwunden. Eine Erzählung aus dem russischen Volks- und Beamtenleben. Aus dem Französischen übertragen. Herborn, Nassauischer Colportageverein (221 S. 8). Geb. 2 Mk.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Sieben erwähen:

Sorgen oder glauben? oder die Heilsnotwendigkeit der Wahrheitsgewißheit.

Eine Handreichung für Gebildete,
insbesondere für Studenten und Kandidaten der Theologie,
zur Warnung vor der modernen Religion

von
Rudolf Firken, cand. rev. min.,
Religionslehrer am königlichen Realgymnasium zu Annaberg im Erzgebirge.

I. Teil. Die Sorge um das verkannte Heil.

80. 22 Bogen. Preis 5 Mk.

— Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. —