

# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung  
zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von  
**Dr. theol. Hölscher**

in Verbindung mit  
Konsistorialrath Prof. D. Klostermann in Kiel, Konsistorialrath Prof. D. Haussleiter in Greifswald,  
Prof. D. Walther in Rostock, Prof. D. Ihmels in Leipzig, Prof. D. Althaus in Göttingen.

Erscheint jeden Freitag.

Abonnementspreis vierteljährlich 2  $\mathcal{M}$  50  $\mathfrak{S}$ .

Expedition: Königsstrasse 13.

Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30  $\mathfrak{S}$ .

Loofs' Symbolik. I.  
König, Eduard, Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik.

Lichtenstein, Ad., Des Apostels Paulus Uebersetzung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls (1 Kor. 11, 23 ff.) nach ihrem

literarischen und biblisch-theologischen Verhältnis zu den synoptischen Berichten.  
Zeitschriften.  
Eingesandte Literatur.

## Loofs' Symbolik.

I.

Loofs, D. Friedrich (Prof. d. Theol. in Halle), Symbolik oder christliche Konfessionskunde. I. Band. (Grundriss der Theologischen Wissenschaften. 16. Abteilung.) Tübingen und Leipzig 1902, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (XV, 430 S. gr. 8). 6. 60.

Vorliegender Grundriss der Symbolik erschien im vorigen Jahre, nachdem er bereits vor elf Jahren fertig sein sollte (S. V), und doch zunächst nur sein erster Band. Das Lehrbuch der gleichen Disziplin von Kattenbusch (1902) ist bis jetzt auch über einen ersten Band nicht hinausgekommen. Während dessen 555 Seiten von der Einleitung und der Darstellung der orthodox-anatolischen Kirche eingenommen werden, stellt uns Loofs bei einer Einleitung, die gleichumfassend ist (S. 1—75) aber dieser ganz andere Stoffe zuweist, neben den orientalischen Kirchen (S. 76—186) auch noch die abendländische Kirche dar, deren Zeichnung mehr Raum beansprucht (S. 187—418). Hat Loofs nun die bekannte Mahnung an alle Schriftsteller: nonum prematur in annum, strengstens beherzigt, so kann es bei seinem Sammlerfleiss daran nicht fehlen, dass seine Bearbeitung der Symbolik, wiewohl sie nur ein Grundriss sein will, allen Benutzern gar manches bietet.

Loofs will gleich Kattenbusch in der Konfessionskunde „die konfessionelle Eigentümlichkeit der gegenwärtigen christlichen Denominationen so zum Verständnis bringen, dass der unterschiedliche Konfessionscharakter der einzelnen hervortritt“ (S. 75). Demnach will diese Bearbeitung eine prinzipielle und wissenschaftliche Erkenntnis der gegenwärtigen kirchlichen Bildungen erzielen, und darf daher nach dem Satze, mit dem einst Tholuck beim Beginn seiner Vorlesungen dem Wissenschaftsbetriebe des alten Halleschen Rationalismus entgegentrat, als Wissenschaft nicht bloss ein Aggregat von allerlei Wissenswerten über die Konfessionskirchen sein. Und wiewohl diese Konfessionskunde nur eine Darstellung von Erscheinungen nicht etwa der Geschichte, sondern der Gegenwart sein will (S. 75), darf es ihr doch ebensowenig an einer ebenmässigen Anlage und dem geschilderten Gegenstande sachlich gerecht werdenden Darstellung wie an einer klaren Handhabung eines einheitlichen Massstabes theologischer Wertung und Beurteilung fehlen. D. Reischle, der Loofs bei der Korrektur mehrfach unterstützt hat (S. VI), hat es vor nicht langer Zeit (Theol. Rundschau 1901, 8. S. 327 f.) ausgesprochen, dass der Forscher, sobald er die Geschichte der Religionen oder des Christentums mit Lebhaftigkeit erfasst und ihre Entwicklung verstehen will, eines bestimmten Massstabes bedarf, und dass ein Geschichtsschreiber sich seinen Standpunkt nicht in dem Wahn reiner Objektivität selbst verbergen dürfe. Die Symbolik, selbst wenn sie nicht als Konfessionskunde, sondern

als konfessionelle Prinzipienlehre aufgefasst wird, hat es mit der Erfassung geschichtlicher Gegenstände zu tun. Umsomehr werden jene Anforderungen an den Symboliker zu stellen sein, der ein Schlussbild der Kirchen- und Dogmengeschichte (S. 75) erstrebend, uns gleichsam eine Momentphotographie des gegenwärtigen Wesens der bestehenden Partikularkirchen zu liefern unternimmt. Derselbe wird dies demgemäss bei seiner wissenschaftlichen Darstellung die Kirchen deutlich und gleichmässig zum Ausdruck zu bringen haben, da, wie bereits Schleiermacher gerade mit Beziehung auf die Symbolik (Theol. Studium S. 47 § 98) bemerkte, nur ein Zusammenhang der christlichen Lehre für ihn Wahrheit sein kann, der andere aber nicht, und es auch mit der Ausprägung der christlichen Frömmigkeit sich ähnlich verhält, welche die Symbolik eo ipso mit ins Auge zu fassen hat. Versuchen wir es vornehmlich durch einen immer nur kurzen Einblick in den Gang des vorliegenden Teils dieser christlichen Konfessionskunde dem Leser darzulegen, inwieweit dieselbe solchen Ansprüchen gerecht wird.

Dem eigentlich darstellenden zweiten Teile sendet Loofs als ersten Teil seines Buches eine geschichtliche und methodologische Einleitung, wie schon bemerkt ist, S. 1—76 voran, die er grösstenteils der Besprechung der drei sogen. ökumenischen Symbole widmet (S. 1—58), als wäre ihre Bezeichnung als σύμβολα und die Ausdehnung derselben auch auf andere spätere Bekenntnisse nicht bloss der Anlass des Namens, sondern auch der Entstehung der noch kaum ein Jahrhundert alten Disziplin der Symbolik, oder als wäre, was noch weniger zutrifft, das Aufkommen der letzteren die Veranlassung zur Erweiterung des Symbolbegriffs. Da überdem die ökumenische Geltung derselben in dieser Konfessionskunde geflissentlich in Abrede gestellt wird, so hat diese Vorwegnahme ihrer Besprechung nicht sowohl die Bedeutung einer Hinstellung derselben als gemeinsamen Basis der Kirchen der Gegenwart, denn vielmehr die einer tatsächlichen Beiseitstellung für die Darstellung des Charakters derselben. Loofs will nach einer für den tatsächlichen Zweck sehr umständlichen Erörterung der Anwendung des Wortes σύμβολον in alter Zeit (§ 1) zeigen, wie es dazu gekommen ist, dass das unicum symbolum, die Summe des ganzen Glaubens nach Optatus von Mileve, der Annahme gewichen ist, dass es mehrere Symbole geben könne (S. 5). Optatus, der milde aber nicht weitsichtige Donatistengegner, lebte (c. 370) an der Schwelle der Zeit, in welcher die bis dahin eine Reichskirche bildende Christenheit infolge ihrer immer weiteren Ausdehnung, der schöpfungsmässigen Gliederung der Menschheit in Völker entsprechend, auch volkstümlich auseinanderzugehen und die Fülle der christlichen Heilserkenntnis auf Grund völkerpsychologischer Unterschiede verschieden ausprägen begann. Dass dabei infolge der menschlichen Sünde und Kurzsichtigkeit vieles mitgesprochen hat, was in keiner Weise ein notwendiger Begleit-

umstand der Ausbildung berechtigter Eigentümlichkeiten sein musste, kommt hier nicht in Betracht. Wie kann nun die Betonung des *unicum symbolum* von seiten eines diese Entwicklung des Christentums nicht ahnenden Vertreters des vierten Jahrhunderts gegen das Recht der Umgestaltung und Erweiterung des Symbols auf Grund der Ausgestaltung der anfänglichen Heilserkenntnis in mannigfachen Stufen geltend gemacht werden? Es handelt sich doch nicht um die Verwendung des Terminus: *Symbolum*, sondern um die Berechtigung der Christenheit einer späteren Zeit, die ihr auf dem Grunde der apostolischen Verkündigung erwachsene tiefere Erfassung der Heilstatsachen in einem *symbolum nostri temporis*, wie die Augustana bereits innerhalb des 16. Jahrhunderts bezeichnet wurde, auszusprechen, zumal wenn das alte *unicum symbolum* dadurch keineswegs beseitigt, sondern inhaltlich vollständig aufgenommen und sinngemäss entfaltet wird. Daher wird es wohl auch Loofs' Konfessionskunde nicht gelingen, *sub titulo* des Nachweises einer späteren Erweiterung des Symbolbegriffs die Ausbildung und Geltendmachung der tieferen Erfassung des christlichen Heils mittelst Aufstellung von weiteren Bekenntnissen ins Unrecht zu setzen. Alle Bekenntnisse sind doch nur als Erkennungszeichen, d. i. *symbola* einer christlichen Glaubensstellung zur Geltung gelangt. Die partielle Inkongruenz des buchstäblichen Sinnes des Wortes *Symbol* und seiner usuellen dormaligen Verwendung kann doch einer wahrhaft geistigen Auffassung der Dinge keinen Anstoss bieten. Die weiter folgende Erörterung des altkirchlichen Taufsymbols, des Symbols des späteren Orients (*Nic.-Const.*), der drei Symbole des abendländischen Mittelalters (späteres Apostolikum, sogen. *Nic.-Const.* im Abendlande, sogen. *Athanasianum*), der „ökumenischen“ Symbole und der Partikularsymbole in Kap. I—IV dieses Teiles bieten manches Neue. Am reichsten daran ist die Erörterung der von Loofs als jüngeres Apostolikum bezeichneten späteren südgalischen Erweiterung des *Symbolum Romanum*. Die Frage kann entstehen, ob der Umfang der Erörterung dieser Punkte für einen Grundriss nicht zu speziell und nicht in einem Missverhältnis zu den Paragraphen über die Entstehung und die Geschichte, der Aufgabe, Quellen und Methode der Symbolik (§ 14—17, S. 65—75) steht. Gerade über das, was als Quelle einer Konfessionskunde der Gegenwart angesehen werden darf, bedürfte es doch einer wissenschaftlich eingehender begründeten Ausführung. Es seien hier noch drei Bemerkungen gestattet. Das allerdings nur relativ nämlich nur sachlich (auch für Griechen und Schotten) in Anspruch zu nehmende Recht der Bezeichnung der drei altkirchlichen Symbole als ökumenische (Kap. IV, § 12) und das nur sporadische Vorkommen der Bezeichnung auch reformierter Bekenntnisse als *libri symbolici* kann doch sicherlich ebensowenig das Unrecht der Erweiterung des Symbolbegriffes innerhalb der lutherischen Kirche dartun, wie der Umstand, dass diese in ihren Bekenntnissen nicht bloss, wie Loofs sagt, einen *typus doctrinae* (S. 63), sondern ein Zeugnis (Bekenntnis) ihres Glaubens sehen wollen, in dem die Unterzeichner zusammentreffen (F. C. s. d. ed. M. pag. 568, 2). Denn dies letztere wird betont, und welchen Unterschied Luther und mit ihm die Verfasser der F. C. zwischen Lehre und Glauben machen, ist doch eine zu offenbare Sache, als dass sie übersehen werden könnte. Eben deshalb ist es auch schwer begreiflich, weshalb Loofs, wo er von der Methode der Symbolik handelt (S. 73—76), sodann fortwährend so macht, als bestände der Unterschied der Bearbeitungen dieser Wissenschaft seitens positiver Theologen und der seinigen darin, dass ein solcher eine Darstellung der Lehrbegriffe, er aber eine weiter ausholende Konfessionskunde geben wolle. Hat Loofs wirklich kein Auge dafür, dass für jene in der verschiedenen inneren Glaubensstellung zu den Heilsvorgängen der Quell des gesamten religiösen und kirchlichen Verhaltens sprudelt, und deshalb dieses sich unter jenes rubriziert? — Und drittens, wie Loofs auch immer den Begriff christlicher Konfessionskunde analysieren mag — in seinem Buche ist das nur mit dem Begriff Symbolik einseitigerweise getan und darüber hinweggegangen, dass man nicht mit gleichem Recht wie von einer christlichen Dogmatik oder Ethik von einer christlichen Konfessionskunde zu sprechen vermag —,

also wie Loofs auch diese Bezeichnung zu „verdentlichen“ gesonnen ist, so weist dieser Begriff doch darauf hin, dass es sich in dieser Wissenschaft um Bekenntnisgemeinschaften und um Zeichnung ihres Bekenntnisstandes handelt, der sich auch in ihrem Kultus und in ihrer eigentümlichen Frömmigkeit bekundet. Ist es aber so, dann ist der Unterschied der Behandlung derselben doch nur ein formeller und gradueller. Das von Loofs beabsichtigte Weiterausholen seiner Konfessionskunde wird sich nur als eine Abweichung in Beziehung darauf darstellen, ob bei der Zeichnung der Konfessionskirchen grösseres Gewicht auf die Glaubensstellung zum Heil Gottes oder auf solches gelegt wird, was gemäss der geistlichen Eigenart des Christentums für alle wahren Anbeter Gottes mehr Nebensache ist. Damit hängt es dann auch bei Loofs zusammen, dass er bei der Entwerfung des Tableaus der gegenwärtigen kirchlichen Gemeinschaften allein Zeitfolge und Abhängigkeitsverhältnis massgeblich sein und die Eigenart jeder Kirchengemeinschaft lediglich durch die Stoffgruppierung und die Art der Einzeldarstellung angedeutet werden lassen will (S. 76). Unverkennbar wird daran erkennbar, dass es für Loofs eine Objektivität in Glaubenssachen nicht gibt, und er allein seine Subjektivität über die Weise der Zeichnung der Kirchenparteien entscheiden zu lassen entschlossen ist.

Den dargelegten Gesichtspunkten entsprechend kommen in dem zweiten darstellenden Teil der Loofs'schen Konfessionskunde (S. 176—418) die orientalischen Kirchen zuerst zur Sprache. Anstatt nun die dogmatische und kultische Einheit der meisten derselben darzulegen, da sie alle auf ihre Einheit mit der Kirche der ersten siebenten Jahrhunderte stolz sind und alle am *Nic.-Const.*, als der „Summa ihrer Lehre“ nach Loofs (§ 28) festhalten, auch gemeinsam der abendländischen Kirche gegenüberstehen, wird kurzer Hand die in ihrer Allgemeinheit unhistorische Behauptung vorangestellt, dass, als die alten Nationalkirchen sich von der Reichskirche ablösten, in dieser ein wirkliches Verständnis des Evangeliums nicht mehr vorhanden war und die Kirche bereits ein priesterliches Institut der Heilsmittelung geworden war (S. 78). Herr Loofs verzeihe das Geständnis: als ich dies las, blasste meine Hochachtung vor seinem dogmenhistorischen Urteil etwas ab. Denn durch diese Angabe wird der Unterschied der byzantinischen und der römischen Kirche in einem seiner wichtigsten Punkte auf nichts abgeschwächt. Die bereits zur Zeit der drei Kappadokier sich regende Neigung der orientalischen Christenheit zur Ausgestaltung des Kultus zu einer Mystagogie für die Ungelehrten wurzelte in der in der griechischen Welt alt herkömmlichen einseitigen Auffassung der Menschwerdung des Sohnes Gottes als einer auf die Vergottung des Menschengeschlechts abzielenden Gottestat, deren Gewinn, weil das auf intellektuellem Wege bei der Menge der Christen unmöglich ist, durch mystische Gemütshebung derselben über die Welt (vgl. S. 168) zu eigen zu machen gesucht wird. Läuft dies praktisch auch in eine oft recht derbe Art priesterlicher (theurgischer) Heilsmittelung hinaus, so ist der dabei obwaltende Grundgedanke doch ein ganz anderer, als der bei der Vorstellung einer Fortsetzung des Heilsmittlerwerkes Christi seitens der römischen Hierarchie. Solche Verschiedenheiten der leitenden Gedanken bei der Ausgestaltung des kirchlichen Gebahrens der einzelnen Kirchenparteien aber zur Erkenntnis zu bringen, auch wenn sie gleicherweise irre gehen, ist die Aufgabe der Symbolik. Auf solchem Wege ist allein das Glaubensmoment zur Klarheit zu bringen, das dem Irrtume seine für viele sinnenbetörende Kraft verleiht. Dass Loofs aber in die Lage gekommen ist, eine viel zu allgemeine Beurteilung des griechischen Christentums an die Spitze der Darstellung des letzteren zu stellen, das ist allein die Folge davon, dass er den für die Zeichnung des gegenwärtigen Bildes der jetzigen christlichen Kirchen unbrauchbaren Gesichtspunkt der Zeitfolge verfolgt und sich für die Darstellung der orthodoxen Kirche vorweg nichts fortnehmen will. Den Ueberresten der alten Nationalkirchen in unserer Zeit widmet Loofs weit mehr Raum (S. 76—108), als ihrer Bedeutung für die Jetztzeit entspricht. Der über die orthodoxe Kirche handelnde zweite Abschnitt des ersten Buches beginnt zweckmässig (S. 109) mit einer geschichtlichen

und geographisch-statistischen Einleitung (Kap. I), welche die Trennung der morgenländischen Christenheit von der abendländischen und ihr Gebiet bespricht (§ 23, 24). Sehr deplaciert erscheint auf den ersten Blick der § 25 mit seiner Ueberschrift: „Die orthodoxe Kirche und der Protestantismus“. Ueber beide als kirchliche Gestalten ist der Leser noch gar nicht unterrichtet und kann deren Beziehungen nicht würdigen. Die bloss äusseren Data, die nur mitgeteilt werden können, haben nur behufs Verständnis der Entstehung der Confessio orthodoxa des Metropolitens Petrus Mogilas Wert, aber für die Symboliksonst keine Bedeutung, fasst man sie nicht bloss als Uebersicht von äusserlich in Beziehung stehenden Vorgängen ins Auge. Vor allem aber fällt die Einstellung des für die Konfessionskunde gar nicht existierenden Begriffes „Protestantismus“ auf. Der Protestantismus ist eine Geistesrichtung, deren Art nur durch allerhand problematische Abstraktionen zu eruieren ist. Mit deren Feststellung hat sich vielleicht der Geschichts- und Religionsphilosoph abzugeben, nicht aber der nur mit konkreten Konfessionen zu tun habende Symboliker. Bemerkenswert ist diese Ueberschrift aber als eine unwillkürliche Regung des Bewusstseins des evangelischen Verfassers dieser christlichen Konfessionskunde, dass es sich in dieser um Abwägung religiöser Grössen und nicht um statistische Vorführung geschichtlicher Vorgänge handelt. Auch die folgenden vom konfessionellen Charakter der orthodoxen Kirche im allgemeinen, dem „Dogma“ und dem Kultus derselben handelnden drei Kapitel (S. 123—170, § 26—33) geben zu Bemerkungen Anlass. Wer lebendiges lutherisches Glaubensleben kennt, staunt, wenn er Loofs S. 124 bei dem starren Traditionalismus der gesamten griechischen Kirche dieser nachrühmen sieht: „Das Symbol (das Nic.-Const.) ist nicht nur Lehrnorm, es ist τὸ σύμβολον πίστεως in einem an den altkirchlichen Sprachgebrauch erinnernden Sinne: das Wahrzeichen der Orthodoxie, Parole für den Katechumenunterricht und „allerheiligstes“ Kultusstück“. Wie ist das vereinbar mit dem in § 12 und 13 des ersten Teils über die Erweiterung des Symbolbegriffs in der lutherischen Kirche Bemerkten? Oder ist das innere Leben dieser dem Kirchenhistoriker Loofs so wenig bekannt, dass er nicht weiss, mit wieviel höherer Wahrheit dasselbe von dem Halten der lutherischen Kirche über dem Bekenntnis gesagt werden muss? Und doch wurde ihren Lebenszeugen aus dem 16. Jahrhundert vorgeworfen, ihnen sei das Bekenntnis allein *typus doctrinae*. Wo bleibt da die historische Gerechtigkeit? — Sodann musste oben bemerkt werden, mit welchem Nachdruck Loofs die Allgemeingültigkeit des Apostolikums in der Kirche bestreitet. Und hier fühlt er sich getrieben, die von ihm erst vorgenommene (I, § 12) Zerlegung des Nic.-Const. in 12 Artikel für brauchbar zur Zeichnung des „Dogmas“ der orthodoxen Kirche zu erachten und damit unwillkürlich den Beweis zu liefern, dass das Nic.-Const. mit dem nach jener pseudo-ambrosianischen Fabel ursprünglich in 12 Artikel zerfallenden Romanum inhaltlich wesentlich identisch ist, letzteres also, wenn auch nicht formell angenommen, doch nach dem von Epiphanius zuerst erwähnten jerusalemischen Mathema sachlich auch den Glauben der morgenländischen Christen aussprach. Loofs folgt nun aber bei der Skizzierung der Glaubenslehre der orthodoxen Kirche des Orients nicht dem Gange des Symbols, wiewohl er es *ex se ipso* „ein Kompendium des Dogmas“ nennt, sondern stellt dessen von ihm abgetrennten Glieder wieder bei seiner Darstellung um, als müsse er die griechische Glaubenslehre erst systematisieren. Dies muss umsomehr auffallen, als die Confessio orthodoxa ebenso ein brauchbares Schema für eine Skizzierung der πίστις der orthodoxen Kirche, wie dem Gebrauch desselben in den Katechismen zufolge für die sittlich-religiöse Erziehung durch diese bietet. Denn schon sie nimmt wie diese noch heute die zehn Gebote, das Vaterunser und die Makarismen der Bergpredigt durch, wie Loofs selbst angeben muss (S. 164). So verlässt diese Konfessionskunde die Basis der geschichtlichen Dokumente, um willkürliche Bahnen zu wandeln. Ein dritter Abschnitt geht endlich, wieder aber in zu grosser Breite, auf die Sekten der russischen Kirche ein (S. 176—186), die an für die Symbolik beachtbaren Zügen viel zu arm sind und allein durch ihre Existenz eine

Bedeutung für die Beurteilung der Art des religiösen Lebens in der genannten Kirche haben. Nn.

König, Eduard (Dr. phil. u. theol., o. Prof. an der Universität Bonn), *Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik*. Gr.-Lichterfelde-Berlin 1902, Edwin Runge (80 S. gr. 8). 2 Mk.

Ein Wort zur rechten Zeit hat der unermüdete Verf. hier gesprochen über gewisse Grundsätze und Gewohnheiten, die sich in der heutigen Kritik eingebürgert haben. Das Recht der Bibelkritik, von welchem er selber stets freien Gebrauch gemacht hat, stellt er zu Anfang fest, sowohl der Textkritik wie der Literar- und Sachkritik, und belegt ihre Anwendung mit Beispielen, die hier jedem unbefangenen Bibelleser ihre Berechtigung dartun. — Die Uebersetzung von Ps. 8, 6 „und du liessst ihn (den Menschen) nur eine Kleinigkeit geringer als Gott sein“ hält Ref. allerdings nicht für glücklich. Elohim heisst hier generell die Himmlischen wie etwa Richt. 9, 9. Aber die „Engel“ der LXX zeigen immerhin eine theologisierende Fortbildung des Textes, wofür das Beispiel angeführt ist. — Ernstliche Bedenken äussert dagegen der Verf. mit gutem Grund gegen die Art, wie neuerdings nicht selten die Beurteilung des Stils zur Ausscheidung von grösseren und kleineren Partien der Prophetenschriften in die Wagschale geworfen wird. Er zitiert dafür eine beliebig zu vermehrende Reihe von Beispielen aus Prof. Duhms Jesajakommentar. Da soll der Stil bald zu schleppend, bald zu elegisch, bald zu maniert sein, als dass man ihn diesem Propheten zutrauen könnte. Der Verf. weist im Einzelnen nach, wie willkürlich und inkonsequent solche Urteile oft sind.

Nicht besser steht es mit der jetzt beliebten Handhabung eines metrischen Schemas zur Kritik der Prophetentexte. Recht misslich ist hier schon, dass man über das Schema selbst nicht einig ist. Vor kurzem kritisierte man nach G. Bickells eintönigen Jamben, welches Metrum den hebräischen Liedern eine ihnen sicher fremde Zwangsjacke anlegt. Jetzt verfährt man etwas rücksichtsvoller, indem man bloss die Hebungen zählt, ist aber noch immer nicht einig darüber, ob in den einander entsprechenden Verszeilen die Zahl der Hebungen stets dieselbe sein soll oder nicht. Wie kann man denn mit Sicherheit diktieren, wo eine Hebung zu viel oder zu wenig sei? Ich stimme dem Verf. darin vollkommen bei, dass ein gewisser Rhythmus in den Prophetensprüchen vorhanden sei, der aber nur mit grosser Vorsicht zur Textkritik sich beziehen lasse. Es wären hier zuerst noch manche Schwierigkeiten zu heben, ehe man sich getrauen könnte, so kategorisch zu urteilen, wie es neuerdings vielfach geschieht. Wir kennen ja nicht einmal die hebräische Aussprache und Rezitationsweise ganz sicher, noch weniger die Singweise. Soviel scheint mir aber sogar in Hinsicht auf die Letztere, von welcher bei Erörterungen über das Metrum auszugehen wäre, evident, dass auch gestreckte oder verkürzte Verszeilen sich dem Tonsatz anpassen liessen und gerade dadurch die Monotonie vermieden wurde. Also darf nicht einmal bei Gesangstücken (Psalmen) mit Schere und Kleister eine äusserliche Gleichförmigkeit der Zeilenlänge hergestellt werden. Nun waren aber Prophetenreden nicht zum Gesangsvortrag bestimmt, konnten sich also in ihrem Rhythmus noch freier bewegen. Zwischenrufe oder prosaische Exkurse sind hier keineswegs ausgeschlossen. Dass unsere Kenntnis der hebräischen „Strophik“ noch mehr im Argen liegt als die der Metrik, dürfte jeder Unbefangene zugeben. Also ist es gewiss verfrüht, dieselbe für kritische Operationen zu Hilfe zu nehmen. Die unabhängig angestellten Versuche dieser Art gehen denn auch weit genug auseinander.

Eine andere, mehr auf den Inhalt gerichtete Norm der neueren Kritiker nennt der Verf. die komparativistische. Dass für die alttestamentliche Wissenschaft die Vergleichung anderer, besonders verwandter Völker, ihrer Geschichte, Kultur und Religion von grosser Bedeutung ist, leugnet er natürlich nicht. Er warnt jedoch vor einem gar zu sorglosen Betrieb dieser Methode und nimmt hier namentlich das summarische Verfahren aufs Korn, nach welchem die persönlichen Gestalten

der ältesten Geschichte Israels ohne Umstände in Stämme, Völker, Landschaften u. dgl. umgesetzt werden. Richtig ist ja, wie nicht erst die Vergleichung fremder Sagen, sondern schon ein Blick auf die Völkertafel der Genesis zeigt, dass die israelitischen Geschichtsschreiber es liebten, ethnographische Verhältnisse im Familienschema darzustellen, d. h. sich darüber durch die Form des Stammbaumes zu orientieren. Allein dies berechtigt nicht, alle hebräischen Familienerzählungen aus frühester Zeit, auch so persönlich gehaltene wie die von Abram, Jakob, Joseph, ohne weiteres ethnographisch zu deuten. König weist nach, wie wenig geeignet dieser Schlüssel ist, das Verständnis der konkreten und lebensvoll gehaltenen Patriarchenüberlieferung zu erschliessen, und wie wenig Recht man hat zu der Behauptung, die ältesten Traditionen können sich nur auf öffentliche Ereignisse bezogen haben, während doch schon die Eigennamen der Erzväter bestimmt für eine persönliche Fassung sprechen. Hoffen wir, dass alle diese Erinnerungen nicht überhört werden mögen! v. Orelli.

Lichtenstein, Ad.; Des Apostels Paulus Ueberlieferung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls (1 Kor. 11, 23 ff.) nach ihrem literarischen und biblisch-theologischen Verhältnis zu den synoptischen Berichten. Durch hochwürdige theologische Fakultät der Universität Leipzig preisgekrönte Bearbeitung. Berlin 1899, Martin Warneck (68 S. 8). 1. 50.

Die Schrift ist gegen die Behauptung der modernen Theologie gerichtet, erst Paulus habe aus dem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern eine Stiftung mit sakramentalem Charakter gemacht. Allerdings existieren zwei Gruppen von Berichten, der des Matthäus-Markus einerseits, der des Paulus-Lukas andererseits. Dieselben enthalten aber bei formellen Unterschieden keine sachlichen Differenzen. Obwohl bei Matthäus-Markus die ausdrückliche Aufforderung zur Wiederholung, welche Paulus-Lukas enthalten, fehlt, ist der Stiftungscharakter des Mahls doch durch das  $\pi\epsilon\rho\iota$  ( $\epsilon\upsilon\pi\epsilon\rho$ ) πολλῶν und die  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$  gegeben. Trotzdem will Lichtenstein die formelle Differenz nicht aus der Gestaltung der Ueberlieferung des Matthäus-Markus im Munde der Gemeinde, von der sie dann Paulus als vom Herrn her empfangt, sondern aus direkter Offenbarung erklären („ἀπὸ τοῦ κυρίου παρέλαβον“), wobei freilich die Frage, weshalb aus demselben Munde die Worte verschieden lauten, nicht einmal aufgeworfen wird. Die Untersuchung ist fleissig, namentlich im philologischen Teil sehr ins Einzelne gehend, so dass zahlreiche Wiederholungen nicht vermieden werden. Weniger erschöpfend ist der zweite, biblisch-theologische Teil, in welchem die Frage nach dem Sinn der Stiftung in den verschiedenen Berichten behandelt wird. Es wird zwar festgestellt, dass dieselben übereinstimmend die Bedeutung des heiligen Abendmahls in der Beziehung desselben zum Opfertode Jesu erkennen lassen, wobei namentlich die Spittasche Hypothese von der Vorausnahme des messianischen Freudenmahls der Endzeit zurückgewiesen wird, die Art jener Beziehung wird aber nur in einigen allgemeinen Sätzen berührt, wie z. B., dass Jesus im Brot und Wein sich selbst opfere. Gerade wenn man auf den Zusammenhang der Berichte sorgfältiger, als es frühere Zeiten getan haben, eingeht, ergeben sich neue Gesichtspunkte für das Verständnis der Handlung. Es sei erwähnt einmal die Teilung der Handlung in die zwei Akte der Darreichung von Brot und Wein, dann auch die Trennung der letzteren von ersterer, die Paulus und Lukas erwähnen. Lichtenstein ist in der Opposition gründlicher, als in der Position. Aber der Zweck der Opposition ist nun einmal die Position.

Rehme.

E. Cremer.

### Zeitschriften.

Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft „Philomathie“ in Neisse. 31: Reimann, Bilder aus der Vergangenheit der Pfarrei und des Dorfes Oppersdorf (bis 1796). A. J. Nürnberger, Das Epitaph des P. Andreas Faulhaber. Ruffert, Historia ecclesiastica ecclesiae

parochialis S. Jacobi Nissae, conscripta per Johannem Fel. Pedewitz, 1698. T. 1.

Blätter, Historisch-politische, für das katholische Deutschland. 131. Bd., 8. Heft: Religionsreformen und Reformreligionen der neuesten Zeit. III. Reformprotestantismus. W. Schmitz, Beschäftigung in den Klöstern beim ausgehenden Mittelalter. Die „Los von Rom“-Bewegung in Oesterreich. XIII. Menschenwerk oder Gotteswerk? Die Messe im deutschen Mittelalter. L. Pflieger, Der Mönchsflieiss im alten Bajuvarien.

Comenius-Blätter für Volkserziehung. 11. Jahrg., 3. u. 4. Heft: Ziehen, Ein Reichsamt für Volkserziehung und Bildungswesen. Nebst sonstigen Vorschlägen zur Organisation der Volkserziehung. W. Spohr, Die Egidy-Bewegung in ihrer Bedeutung für die Förderung der Volkserziehung.

Etudes Franciscaines. T. 9, No. 50 & 51, Févr. & Mars 1903: Hilaire, La chronologie et les dernières decouvertes: hypothèses et certitudes. Exupère, Lettre à M. Emile Faguet à propos de son livre sur le libéralisme. Raymond, La philosophie mystique. H. Matrod, Fra Angelico da Fiesole. Derselbe, Un maître de l'Université devant les pères de l'Église: Paul Dubois. P. Hilaire, Exégèse nouvelle: Le livre de Loisy. P. Cuthbert, L'arrivée des premiers frères mineurs en Angleterre. P. Évangéliste, Ce qu'est saint Bonaventure. P. François, Notes théologiques sur l'union de l'homme à Jésus-Christ.

Monatshefte, Protestantische. 7. Jahrg., 4. Heft: O. Pfister, Die Unterlassungssünden der Theologie gegenüber der modernen Psychologie. O. Roth, Die neuesten Deutungen vom leidenden Gottesknecht in Jesaja 53 (Schluss). W. Staerk, Bemerkungen zum Messianitäts-Problem.

Monatschrift, Altpreuussische. 39. Bd., 7. u. 8. Heft: F. Koch, Briefwechsel Joachim Mörlins mit Herzog Albrecht, Wolf von Cöteritz und Christoph von Creutz während der Osiandrischen Wirren in den Jahren 1521 und 52. O. Schöndörffer, Kants Briefwechsel. Bd. 3. 1795—1803. Nachträge und Anhang.

Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictiner- u. Cistercienser-Orden. 23. Jahrg., 4. Heft: Ph. Claramunt, De aeternitate et tempore. J. Linneborn, Das Kloster Liesborn zur Zeit seiner Aufhebung (Schluss). S. Birkle, Rhabanus Maurus und seine Lehre von der Eucharistie. III.

Studien, Pädagogische. 24. Jahrg., 2. Heft: K. Häntsch, Ueber den Zweck der Erziehung bei Herbart (Schluss). E. Lehmann, Ein Wort zur Reform der höheren Mädchenschulen (Schluss).

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 31. Bd., 2. u. 4. Heft: E. Wiersma, Untersuchungen über die sogenannten Aufmerksamkeitschwankungen. M. Meyer, Zur Theorie der Geräuschempfindungen. Chr. Ladd-Franklin und A. Guttman, Ueber das Sehen durch Schleier.

Zeitschrift, Schweizerische theologische. 20. Jahrg., 1903, 1. Heft: P. Häberlin, Ueber den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher. E. Müller, Katechismus-Perspektiven. C. Camenisch, Roma locuta, causa finita est! Kritik einer „unfehlbaren“ Kritik.

### Eingesandte Literatur.

Alttestamentliche Theologie: Hornburg, Johannes, Bibel und Babel. 2 Vorträge. Potsdam, Stiftungsverlag (54 S. 8). — Möller, Wilhelm, Die Entwicklung der Alttestamentlichen Gottesidee in vor-exilischer Zeit. Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Herausgegeben von D. A. Schlatter und D. H. Cremer. VII. Jahrg. 3. Heft.) Gütersloh, C. Bertelsmann (S. 229—405, 8). 2,80 Mk. — Grimme, Hubert, Das Gesetz Chammurabis und Moses. Köln, J. P. Bachem (45 S. 8). 80 Pf.

Kirchen- und Dogmengeschichte: Zimmer, Friedrich, Zur Verständigung über „Neue Wege der weiblichen Diakonie“. Drei Aufsätze. Berlin-Zehlendorf, Ev. Diakonieverein, e. V. (47 S. 8). — Rabaud, Eduard, Der heidnische Ursprung des katholischen Kultus. Gütersloh, C. Bertelsmann (79 S. 8). 80 Pf. — Bornhäuser, K., Wollte Jesus die Heidenmission? Eine moderne theologische Frage für die Missionsgemeinde beantwortet. Gütersloh, C. Bertelsmann (80 S. 8). 80 Pf. — Hashagen, Kirche — Kultur — Staat. Beiträge zur Würdigung der Notlage der evangelisch-lutherischen Kirche im modernen deutschen Leben. Gütersloh, C. Bertelsmann (256 S. 8). 2,40 Mk. — Knaake, J. K. F., Das Breve Papst Clemens XIV. betreffend die Aufhebung des Jesuiten-Ordens. Nach dem lateinischen Urdruck und in deutscher Uebersetzung. Leipzig, Richard Wöpke (45 S. gr. 8). 1,20 Mk.

Systematik: Piening, Johannes, Unser Glaube in lebendiger Lehre. Gr.-Lichterfelde-Berlin, Edwin Runge (375 S. 8). 3,25 Mk. — Böhme, Ernst, Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum? Leipzig, Richard Wöpke (43 S. 8). 80 Pf. — Münch, Ph., Relative Absoluta? (Persönlichkeit Gottes? Individuelle Unsterblichkeit?) Eine Auseinandersetzung Sören Kierkegaards mit dem Geiste der Gegenwart. Leipzig, Richard Wöpke (92 S. 8). 1,80 Mk.

Praktische Theologie: Wolff, Fr. A., Die Persönlichkeit des Seelsorgers. Sonderdruck aus der Monatschrift „Die Seelsorge in Theorie und Praxis“. Leipzig, Arwed Strauch (28 S. gr. 8). 50 Pf.