

# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis

herausgegeben  
von

Prof. D. Chr. E. Luthardt.

Erscheint jeden Freitag.

Abonnementspreis vierteljährlich 2 M. 50 ₤.

Expedition: Königsstrasse 13.

Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzelle 30 ₤.

Zur Lehre vom religiösen Erkennen.

Walther, Dr. Fr., Die christliche Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensnut dargestellt.

Buhl, D. Franz, Geschichte der Edomiter.

Bäntsch, Bruno, Das Heiligkeitsgesetz.

Landwehr, Hugo, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms des Grossen Kurfürsten.

Koblinski, Karl von, Zehn Jahre Gefängnisprediger.

Volek, Wilhelm, Was lernen wir aus der Geschichte der Auslegung der heil. Schrift?

Schroeder, Felix, Der Tolstoismus.

Zeitschriften.

Antiquarische Kataloge.

Verschiedenes.

Personalien.

## Zur Lehre vom religiösen Erkennen.

Aeusserlich von geringem Umfange, dem Inhalte nach voll anregender Gedanken behandelt die Schrift von Max Scheibe (Hilfsprediger der ev.-ref. Gemeinde zu Leipzig) „Die Bedeutung der Werthurtheile für das religiöse Erkennen“ (Halle a. S. 1893, Max Niemeyer [89 S. gr. 8]) ein Problem, das für Theologie, für Philosophie und für die Einsicht in das Verhältniss beider zu einander von grosser Tragweite ist. Auch sonst findet sich oft genug in der Geschichte der Wissenschaft die Erscheinung, dass man, trotz dem gleichzeitigen Pochen auf Wissenschaftlichkeit, mit schwankenden und unklaren Begriffen fortoperirt und sie auf des Meisters Autorität hin sogar zum Schiboleth einer ganzen Schule oder Richtung macht. Gleiches ist der Fall bei dem Ausdruck Werthurtheil; aus der Philosophie ist er in die Theologie übergegangen, und auf Seite der letzteren vornehmlich von Albrecht Ritschl, dann von Wilhelm Herrmann und Julius Kaftan, nicht minder von den Gegnern mannichfach verwendet worden. An dieses Wort und seine Bedeutung knüpft der Verf. in seiner Untersuchung der Natur des religiösen Erkennens an: er will zeigen, in welchem Sinne und aus welchem Motive Ritschl und seine Nachfolger die Werthurtheile für das religiöse Erkennen in Anspruch nehmen und aus welchem Interesse hinwieder gegen Ritschl gerade an diesem Punkte Verwahrung eingelegt wurde und einzulegen ist; dabei bekennt er, durch das Studium der Werke Lotze's und durch seinen Lehrer Lipsius sowol zum Verständniss der Verschiedenheit philosophischer und religiöser Erkenntniss als auch zur Einsicht in die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer schliesslichen Vereinigung beider Erkenntnisswege geleitet worden zu sein.

Die Bezeichnung Werthurtheil eignet sich der Verf. an, indem er sie dahin erklärt, dass das Werthurtheil, obschon es der Form nach nicht anders als das theoretische Urtheil aus dem urtheilenden Verstande komme, seinen Inhalt nehme aus dem Gefühle der Lust und Unlust, das ein Gegenstand in uns erzeuge; im nämlichen Sinne definirt er die Werthurtheile als die in Urtheilsform gebrachten Gefühle, welche als Träger gewisser Normen durch Gegenstände uns erweckt und von uns aus dem Standpunkt dieser Normen an Gegenstände geknüpft werden. Gefühl selbst ist dem Verf. ein werthempfindendes Vermögen. In Gefühlen aber wird, so vernehmen wir, die Religion erlebt. Religiös werthvoll ist, was sowol das Unlustgefühl beseitigt, durch welches die Schranken der Endlichkeit zum Bewusstsein kommen, als auch das Lustgefühl erweckt, in welchem sich die Aufhebung dieser Schranken kundthut: im Schmerz über die Endlichkeit und im Verlangen nach dem Unendlichen besteht die Anlage des Menschen zur Religion. Sofern nun religiöse Erkenntniss, d. i. Erkenntniss vom Standpunkte des religiösen Gefühls, sich auf einen Thatbestand ausserhalb des Bewusstseins bezieht, erscheint Ritschl's Angabe, das religiöse Erkennen verlaufe oder bestehe in Werthurtheilen,

dem Verf. als irreführend und unzutreffend. Allerdings dürfe man, meint er, im Hinblick darauf, dass der Mensch durch das Interesse für seine eigene Persönlichkeit zur Anerkennung der Existenz einer Gottheit und zu den Vorstellungen über die Eigenschaften Gottes gebracht werde, religiöses Erkennen auf Werthurtheile zurückführen, während im Unterschiede vom religiösen Erkennen das wissenschaftliche Erkennen ohne Rücksicht auf unsere persönliche Stellung zum Erkenntnisgegenstande sich entwickle. Doch seien die Urtheile des religiösen Erkennens wegen jener Beziehung auf Thatbestände nicht kurzum Werthurtheile, sondern Postulate auf Grund von Werthurtheilen, oder nach dem Ausdruck von Lipsius „Nöthigungen“, welche auf etwas Ueberindividuelles, das dabei mitwirke, schliessen lassen. Ein wissenschaftlicher Beweis für die Wahrheit der religiösen Erkenntnisse könne nicht gegeben werden; der Beweis für die Wahrheit der Religion werde einzig dadurch geliefert, dass der Mensch die von der Religion verheissenen Güter in seinem Inneren erfahre: es handle sich also hierbei um einen Beweis auf Grund von Erfahrung, und zwar einer solchen Erfahrung, welche mit der Befriedigung der religiösen Bedürfnisse und mit der Erfüllung der religiösen Nöthigungen sich einstelle. Ueberall wo derlei praktische Nöthigungen, Gemüthserlebnisse und ethische Interessen auf unser Denken Einfluss gewinnen, sei der Boden der strengen Wissenschaft verlassen, wengleich dadurch die objektive Wirklichkeit des für uns werthvollen Gegenstandes, auf die sich die praktischen Antriebe beziehen, nicht im mindesten unsicher werde.

Der Verf. geht in alledem von Voraussetzungen aus, welche unseres Erachtens der Klärung bedürfen; er kommt darüber zu Folgerungen, deren Haltbarkeit uns mehr als zweifelhaft erscheint. Eine solche Voraussetzung ist der Gegensatz von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntniss. Ihm halten wir das Dilemma vor: Entweder ist, gemäss dem Gegensatz, religiöse Erkenntniss nicht wissenschaftlich, also dass auch die Theologie als religiöse Erkenntniss vergeblich Anspruch auf die Würde einer Wissenschaft macht, oder es ist, wenn religiöse Erkenntniss wissenschaftlich sein soll, nichts mit dem Gegensatz von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntniss. Der Verf. nun sucht sich dadurch zu helfen, dass er wissenschaftlich und streng wissenschaftlich von einander unterscheidet. Allein mit dem Dilemma wird er hierdurch nicht fertig. Denn ist religiöse Erkenntniss auch nur theilweise wissenschaftlich, so ist sie doch insoweit wissenschaftlich und nicht der wissenschaftlichen Erkenntniss entgegengesetzt; ist aber das Wissenschaftliche, das der religiösen Erkenntniss zugeschrieben wird, nicht innerhalb des Religiösen, sondern bei der Erkenntniss zu suchen, dann bleibt es bei dem Gegensatz von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntniss. Indess lässt sich nicht einmal des Verf. Ansicht von dem, was den wissenschaftlichen Charakter ausmacht, durchführen. Religiöse Erkenntniss nämlich soll zu Stande kommen auf Grundlage von Gefühlen, die sich an Wahrnehmungen an-

schliessen, wissenschaftliche Erkenntniss auf Grundlage von Wahrnehmungen ohne Vermittelung der Gefühle; hiergegen ist zu bemerken, dass religiöse Erkenntniss, weil sie die wissenschaftliche Wahrnehmungsbasis hat und zu ihr noch das Gefühl hinzubringt, in wissenschaftlicher Beziehung nicht zurücksteht, demnach nicht wissenschaftliche und religiöse Erkenntniss, sondern eine wissenschaftliche Erkenntniss, die sich auf religiöse Werthe bezieht, und eine wissenschaftliche Erkenntniss, die sich auf andere Gegenstände bezieht, einander entgegenzusetzen wäre. Gleiches ergibt sich, wenn der spezifisch wissenschaftliche Charakter, über die Wahrnehmungsbasis hinaus, in den logischen Denkprozess verlegt wird, den die religiöse Erkenntniss auch nicht entbehrt. Uebrigens versteht der Verf. unter strenger Wissenschaft augenscheinlich Naturwissenschaft; mit Unrecht: denn so sehr man daran gewöhnt ist, dass Naturwissenschaft von manchen ihrer Vertreter als die eigentliche und daher alleinige Wissenschaft hingestellt wird, so wenig sind mit dergleichen Ansprüchen die Vertreter anderer Wissenschaften einverstanden; jedenfalls ist klar, dass, da die Naturwissenschaft nicht Beruf noch Vermögen hat, zu sagen, was Wissenschaft ist, eine andere Wissenschaft streng wissenschaftlich darüber Auskunft zu geben hat, Naturwissenschaft also nicht die einzige und eigentliche Wissenschaft sein kann. Da nun der Verf. gleich anderen unterlassen hat, das Wesen und die Eigenthümlichkeit der Wissenschaft im Unterschied von Wissen und von Erkenntniss deutlich zu machen, ermangelt jene Entgegensetzung von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntniss von vornherein der nöthigen Festigkeit und Schärfe. Noch mehr wird der Gegensatz abgeschwächt durch die Auffassung und Bestimmung dessen, was religiös ist. Religiös soll sein, was das Gefühl der Unlust über die Schranken der Endlichkeit beseitigt und das Gefühl der Lust über die Aufhebung der Schranken erweckt. Die Definition jedoch würde auch auf das Erhabene passen, während erhaben und religiös nicht gleich ist; dabei fehlt, sofern Schranke und Aufhebung der Schranke immer negativer Art ist, die Angabe des positiven Gehaltes, der dem Religiösen eignet, eines Gehaltes, den wir an unserem Theile in der Lebensgemeinschaft mit Gott suchen; überdies ist der Rekurs auf das Gefühl schon deshalb nicht befriedigend, weil die Region der Gefühle selbst allzu sehr in Dunkel gehüllt bleibt. Daher ist, indem der Verf. religiöse Erkenntniss als Erkenntniss vom Standpunkt des religiösen Gefühls hinstellt, der Erkenntniss überhaupt zu wenig gedient. Die s. g. Werthurtheile aber sind nicht im Stande, zu helfen. Zwar tadelt der Verf. Ritschl's Ausdruck, dass das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verlaufe oder bestehe, als irreführend und unzutreffend; er selbst sagt dafür, dass das religiöse Erkennen auf Werthurtheilen beruhe, und definirt die Urtheile des religiösen Erkennens als Postulate auf Grund von Werthurtheilen. Allein da die Postulate in dem Sinne, in welchem der Verf. das Wort gebraucht, gleichfalls Urtheile sind, nämlich Nothwendigkeitsurtheile, der logischen Form nach apodiktisch, dem Grund und Wesen nach vom werthempfindenden Vermögen eingegeben, so zeigen sie sich gleichwol wesentlich als Werthurtheile, und Ritschl's Ausdruck ist nicht so unzutreffend, wie der Verf. denkt. Nur dürfte die Bezeichnung Werthurtheil überhaupt leicht irreführen: die Gefahr liegt nahe, anzunehmen, als ob Religion wesentlich Sache des Gefühls und etwas Unzuverlässiges wäre, über das man durch Erkennen hinauskommen müsse, und als ob andererseits das Erkennen im Urtheilen aufgehe, während thatsächlich innerhalb des Erkenntnissprozesses das Urtheil nur ein besonderer Akt ist, der in mannichfachem Zusammenhange mit anderen Akten des Erkennens steht. Aus alledem dürfte zur Genüge erhellen, wie prekär die Entgegensetzung von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntniss, aber auch wie prekär die Arbeit der Versöhnung zwischen den angeblichen Gegensatzgliedern ist. Der Verf. meint, dass die religiöse Erkenntniss geeignet ist, „die Lücken, welche die Wissenschaft bei ihrer Konstruktion der Wirklichkeit offen lassen muss, auszufüllen“. Wir dagegen meinen, dass für die religiöse Erkenntniss die Rolle einer Lückenbüsserin sich nicht eignet und dass durch Ausfüllen von Lücken nur Flickwerk zu Stande kommt: Oelzweige von

Gethsemane und Splitter aus dem Holze von Golgatha reichen nicht hin, die Lücken des granitnen Gebäudes zu decken, von welchem der Baumeister hat ablassen müssen, weil Material und Plan ihm ausging.

Bei der Unterscheidung von wissenschaftlicher Erkenntniss und religiöser Erkenntniss sammt den s. g. Werthurtheilen kommt eine andere alte Unterscheidung in das Spiel, welche einst dem Sinne und Gesichtskreis des Griechen entsprach und von den Gelehrten späterer Geschlechter immer aufs neue verwendet worden, schon längst aber zu arm ist, um auch nur die Bethätigungen des Menschen, geschweige sämtliche Erkenntnissgebiete zu umspannen: es ist dies die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wissenschaft. Uns dagegen ist religiöse Erkenntniss nicht praktische Erkenntniss, sondern zu innerst Gotteserkenntniss, welche, wie sie auf den höchsten Gegenstand sich bezieht und aus der Gemeinschaft mit ihm stammt, so auch alle Kräfte eines Menschen in ihren Dienst nimmt: ein Ertrag des ganzen Lebens, für welchen Himmel und Erde zusammenwirken müssen. Von der Gotteserkenntniss wird alle andere Erkenntniss, mit deren Hülfe sie selbst sich entwickelt hat, wieder durchdrungen. Ist sie nach dem Gegenstande und nach dem besonderen Erkenntnissprozesse, den der Gegenstand fordert, zu unterscheiden von dem blossen Naturerkennen, zu unterscheiden von dem theologischen Erkennen, welches der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes zugewendet und durch den Glauben vermittelt ist, zu unterscheiden von der Selbsterkenntniss menschlichen Wesens und seines Bedürfnisses einer Gemeinschaft mit Gott, so gibt sie ihrerseits der gesammten Erkenntnissarbeit, von der sie getragen wird, einen neuen und gemeinsamen Geist: im Reiche der Natur geht sie den Spuren göttlicher Herrlichkeit nach, in der Theologie ergänzt sie die Offenbarungslehre durch das Wissen vom Offenbarer, in der Anthropologie heisst sie den alten Menschen im Lichte des wiedergeborenen verstehen, in der Philosophie als der Prinzipienlehre und obersten Synthese fasst sie alles dieses zur Einheit zusammen. Für die Tiefe und den Reichthum solcher religiöser Erkenntniss und Wissenschaft können die s. g. Werthurtheile nur minimale Bedeutung haben.

Erlangen.

L. Rabus.

Walther, Dr. Fr. (Pfarrer zu Brackenheim in Württemberg),

Die christliche Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensmuth dargestellt. Stuttgart 1893, Kohlhammer (VIII, 403 S. gr. 8). 6 Mk.

Der Verf. erhebt den Anspruch, den Weg zu zeigen, auf dem die christliche Weltanschauung wieder zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden kann. Seine Grundthese lautet: Das Christenthum ist das Fundament des menschlichen Lebensmuthes. Darin dass es dies ist, wird seine Nothwendigkeit und Wahrheit offenbar. Der, dem es gelingt, im Christenthum die Grundlage des Lebensmuthes aufzuweisen, kann ihm zur herrschenden Stellung im modernen Geistesleben verhelfen. Der bedeutsamste Besitz des Menschen, das im eigentlichen Verstande Lebenbedingende in ihm, ist nämlich der Lebensmuth. Mit der Bestimmung dieser Grösse eröffnet Walther seine Darstellung.

Der Lebensmuth ist eine Erscheinung des bewussten Geisteslebens. Er gewinnt Gestalt in Hoffnungen, Plänen und Thaten (S. 5). Er ist die Bedingung der Lebenskraft, vermöge derer der Mensch handelt. Nicht etwa sind körperliche Verhältnisse: Gesundheit, entsprechende Nahrung u. a. Bedingung der Lebenskraft (S. 6ff.). Schon hier tritt ein Grundzug der Ausführungen Walther's hervor: die entschiedene, antimaterialistische Abhängigmachung des Leiblich-Naturhaften vom Geistigen. Der Lebensmuth nun ist abhängig von Urtheilen, welche im Kopfe des Menschen gesicherte Stellung einnehmen (S. 11ff., 15f.). Wie der Lebensmuth sich auf die Welt des Menschen, ihn selbst mit eingerechnet, bezieht, wie er sie zum Felde seiner Thätigkeit macht, so beziehen sich auch jene Urtheile auf sie. Ihr Inhalt geht aber, allgemein genommen, dahin, dass die Welt, welche den Menschen umgibt, und dass das, was in ihm ist, lebensfördernde Bedeutung für ihn hat. Nur vermöge dieses Inhaltes sind natürlich die Urtheile im

Stande, den Lebensmuth zu stützen. Sie erscheinen nun von vornherein als religiöse Urtheile. Sie sichern nämlich der Welt des Menschen dadurch lebensfördernden Werth, dass sie dieselbe von Gewalten abhängig sein lassen, die dem Menschen geneigt sind. Bei diesen Gewalten handelt es sich demgemäss um persönliche, d. h. um solche, die mit Vernunft, mit Empfindung begabt sind (vergl. S. 40f. u. 91f.). In der Ausbildung der religiösen Urtheile durchlebt die Menschheit eine Geschichte. Der Verf. schildert ihre Hauptetappen (S. 39ff., 57ff.). Der Höhepunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung wird in Christus erreicht, in der Verkündigung Christi vom Reiche Gottes. Hier wird der eine persönliche Weltmachthaber Gott als Vater der Menschen bezeugt. Seine väterliche Liebe zu ihnen bildet den Charakter seines Weltregimentes. Die ganze Welt erscheint als Vaterhaus, in welchem alles zum Besten der Menschen gelenkt wird. In dem Gedanken an Gott kann sich der Mensch durchaus zuversichtlich in der Welt bewegen; weder äussere Widerwärtigkeiten noch innere Unvollkommenheit vermögen ihn zu erschüttern. Mit festem Lebensmuth kann er dastehen und handeln. Christus bringt also das Ideal des Lebensmuthes (S. 53, S. 71f.). Bereits auf der Kindheitsstufe des Individuums findet sich der Lebensmuth desselben von einem entsprechenden Gedankenkreise getragen. Die Eltern bilden die Macht, welche über die Welt des Kindes zu seinen Gunsten herrscht. So schaltet das Kind frei in seiner Welt (S. 49ff.).

Die religiösen Urtheile sind Werthurtheile. Was sie in ihrer christlichen Ausgestaltung von Gott, vom Menschen selbst und von der Welt um ihn her sagen, betrifft diese Grössen in ihrer Bedeutung für den Menschen. Ueber das Verhältniss derselben zur menschlichen Interessensphäre gehen die Urtheile nicht hinaus. In dieser Auffassung berührt sich der Verf. mit Ritschl und Kant (S. 77). Allein er geht insofern weiter wie sie, als er nicht nur das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verlaufen lässt, sondern das gesammte Erkennen (S. 19ff., 32). Alles Erkennen wird nämlich nach seiner Auffassung hervorgetrieben von dem menschlichen Lebensinteresse (S. 20). Diesem Ursprung entsprechend erfasst und beurtheilt es die Dinge nur in ihrer Bedeutung für den Menschen (S. 20 und 365). In dem Masse, in welchem es die verschiedenen Seiten feststellt, nach denen ein Ding für das menschliche Interesse Werth hat, ist dies Ding erkannt (S. 20). Walther unterscheidet also nicht zwischen dem religiösen Erkennen und einem subjektiv-uninteressirten Welterkennen. Religiöses und Welterkennen sind gleichartig. Ja, der interessirte Grundtrieb des Erkennens überhaupt entfaltet seine ganze Energie in dem religiösen. Insofern lässt sich sagen, dass das religiöse Erkennen dasjenige *κατ' ἐφοχὴν* ist. Stirbt der religiöse Erkenntnisstrieb ab, beurtheilt der Mensch die Dinge nicht mehr in der oben bezeichneten Weise als lebensfördernd, so bedeutet das eine Schwächung des Erkenntnisstriebes überhaupt. Nun hängt aber an seiner Wirksamkeit die Lebendigkeit des Bewusstseins, des Geistes (S. 26). Deshalb führt das Nachlassen des religiösen Erkenntnisstrebens zur Verkümmern des Bewusstseins. Indem nun der Verf. den Lebensmuth und mit ihm die Lebenskraft von dem religiösen, speziell natürlich von dem christlichen Erkennen abhängig macht, ist er überzeugt, den unbedingten Werth dieses Erkennens ins Licht zu stellen. Indem er aber letzterem seine Bedeutung sichert, weiss er sich als Garant des Erkenntnisstrebens überhaupt und somit als Schützer des Geisteslebens. Aus diesem Bewusstsein entspringt die hohe Auffassung, welche Walther von seinem Unternehmen hat (vergl. Vorwort S. V u. S. 32).

Wiewol nun die christlichen Erkenntnisse in Werthurtheilen bestehen, sind sie doch nach der Anschauung des Verf. nicht etwa lediglich subjektiver Natur. So ist der christliche Grundgedanke des Gottesreiches, der Vaterstellung des weltmächtigen Gottes den Menschen gegenüber, als Werthurtheil doch zugleich ein Seinsurtheil, d. h. er drückt Thatsächliches aus. Dass dies der Fall ist, muss der Mensch im Interesse der Stützung seines Lebensmuthes, der auf jenem und den mit ihm zusammenhängenden Urtheilen beruht, behaupten; er kann nicht anders. Eben in ihrer tragenden Bedeutung für den Lebensmuth bewähren sich die christlichen Urtheile als Seinsurtheile.

Was aber von den religiös-christlichen Urtheilen gilt, gilt von den Werthurtheilen überhaupt. Soweit sie in direkterer oder entfernterer Beziehung zum Lebensmuth stehen, seinem Interesse dienen, gehen sie auf Thatsächliches. Von hier aus verstehen wir es, dass der Verf. den lebensfähigen, lebensmuthigen Menschen über das, was Thatsache, was Wahrheit ist, Richter sein lässt (S. 188ff. u. vergl. S. 331). „Das, was man Thatsache zu nennen beliebt, wird eben ziemlich genau dasjenige sein, was ein mit guten Fähigkeiten ausgerüsteter Mensch für eine solche erklärt“ (S. 191). Wir werden sehen, welch' ausgiebigen Gebrauch Walther von diesem Kanon in der Entfaltung des christlichen Gedankenganges macht.

Noch eine andere Erwägung des Verf.'s haben wir an dieser Stelle hervorzuheben. Drückt die Vorstellung des Gottesreiches in ihrer Bedeutung für den Lebensmuth Thatsächliches aus, steht der weltmächtige Gott wirklich im Vaterverhältniss zu den Menschen, dann ist das Aufkommen dieser Vorstellung in der Menschheit eine Wirkung, die sich auf Gott zurückführt. Es gilt hier wieder der Kanon: der Lebensmuth verlangt es, dass man so urtheilt. Also der Mensch Jesus Christus, der jene entscheidende Vorstellung in die Menschenwelt eingeführt hat, ist Träger göttlicher Offenbarung.

Es sind im bisherigen die Prinzipien vorgeführt, von denen Walther's Darstellung der christlichen Glaubenslehre ausgeht. Aber wie gestaltet sich die Darstellung selbst an der Hand der angegebenen Prinzipien? Man könnte etwa erwarten, dass Walther nur die christliche Zentralidee des Reiches Gottes nach ihren Momenten entfaltet und in ihrer tragenden Bedeutung für den Lebensmuth als Wahrheit bewährte. Weiter etwa, dass er von dieser Idee aus nothwendige Konsequenzen bezüglich Gottes und der Welt, sowie bezüglich Jesu als des Trägers der Idee zöge, Konsequenzen, die dann ebenfalls Stützen des Lebensmuthes bildeten. Allein ein solches Verfahren hätte einen Sinn nur von der Voraussetzung aus, dass die Verkündigung jener zentralen Idee und ihrer Konsequenzen genüge, damit der Mensch sie im Glauben erfasse und von ihr aus lebensmuthig sein Leben gestalte. Hervorgehen würde diese Auffassung auf alle Fälle daraus, dass der Faktor der Menschensünde nicht in Anrechnung gebracht oder unterschätzt würde. Den Fehler begeht der Verf. nicht (vergl. S. 117f. u. 72ff.). Er versucht es energisch, das Vorhandensein der Sünde in der Darstellung zu seinem Rechte kommen zu lassen. Freilich verstatten ihm seine Prinzipien in dieser Beziehung keinen allzu weiten Spielraum.

Er beginnt seine Lehrentwicklung mit der Vorführung der Reich-Gottes-Idee. Im engen Zusammenhange mit ihr bietet er eine Lehre von Gott (S. 87ff.). Selbstredend wird über Gott nur nach Seiten seiner Weltbeziehung gehandelt, wie sie durch den Gedanken des Reiches Gottes bestimmt wird. Der „Wahn“ einer Spekulation über ein Fürsichsein Gottes wird mit Entschiedenheit abgewiesen. So entspricht es dem erkenntnistheoretischen Standpunkte des Verf. Gerade in der Abweisung jener Spekulation bewegt er sich insofern in Ausdrücken, deren Haltung nicht immer eine würdige genannt werden kann (S. 96ff., 187f.). Von der Reich-Gottes-Lehre geht er über zur Lehre von der Erlösung (S. 119—244). Hier setzt die Rücksicht auf die Sünde ein. Der natürliche Mensch steht erfahrungsmässig unter der Herrschaft eines Hanges, welcher dem Lebensmuth und dem lebensmuthigen Handeln durchaus entgegengesetzt ist. Das ist der Hang zur körperlichen und seelischen Selbsterstörung. Er erscheint gepaart mit einer Art wollüstigen Reizes. In diesem Hange sieht Walther die Sünde (S. 120ff.). Man begreift es, dass er ihr Wesen so bestimmt. Ist die lebensmuthige Haltung, wie sie durch den religiösen resp. christlichen Gedankenkreis gestützt wird, die korrekte, dann muss die entgegengesetzte sündige in der Selbstvernichtung bestehen. Die geläufige Erklärung der Sünde als des Egoismus (vergl. S. 122) bietet keinen reinlichen Gegensatz gegen den Lebensmuth. Interessant ist es nun, zu sehen, wie Walther von der eingehenden Erörterung über die Sünde aus zur Darlegung der Erlösungswahrheit fortschreitet. In der Verkündigung Christi tritt dem sündigen Triebe der Menschheit derjenige Gedankenkreis entgegen, der den Lebensmuth stützt. Ist er als solcher in der That der

Sünde überlegen, so muss sich das in Christus ausweisen. Christus, der Träger der Idee des Reiches Gottes, muss auch der Garant dafür sein, dass diese Idee im sündigen Menschen ungehemmt ihre Kraft entfalten kann. Diese Erwägung führt auf die Vorstellung des soteriologischen Werkes Jesu Christi (S. 169—224). Der Verf. beurtheilt dasselbe einmal an der Hand des Eindruckes, den Christus während seines Auftretens bis zum Tode auf seine Umgebung gemacht hat, sodann an der Hand der Aussagen, in welchen die Jünger Christi den Ausgang seines Lebens, seinen Tod und seine Auferstehung, als Heilsthatsachen verkündigt haben. Aus der Idee der väterlichen Liebesherrschaft Gottes folgert Christus die sündenvergebende Gnade Gottes. Ihre Verkündigung ist aber nicht, wie Ritschl es will, zu lösen von der Wunderwirksamkeit Christi, sodass letztere ein nebensächliches Moment seines Auftretens bildete (S. 177 ff.). Vielmehr gehört letztere durchaus mit zur Predigt des Herrn von der Vergebung der Sünden. Denn Sündenvergebung bedeutet im christlichen Gedankenkreise machtvolle Beseitigung aller inneren und äusseren Folgen der Sünde. Tritt die Beseitigung ihrer äusseren Folgen dem Sünder nicht vor Augen, dann kann er nicht an die Vergebung glauben und im Glauben an sie innerlich von der Sünde frei werden. Es gibt keinen Glauben ohne ein derartiges Sehen. Der Verf. reagirt mit Entschiedenheit gegen die These Ritschl's, dass die errettende Wirksamkeit Christi nur in der inneren, gemüthlichen Befreiung des Sünders von der Sünde zu erkennen sei (S. 181). Er behauptet, jene These müsse den Glauben zerstören (S. 183). Fällt nun aber im Auftreten Christi die Verkündigung der Vergebung und die machtvolle Aufhebung der Sündenfolgen zusammen, dann ist damit nach Walther's Anschauung die Thatsache der Gottessohnschaft Christi bewiesen (S. 176 ff.). Es gehört die vertrauteste persönliche Beziehung des Menschen Jesus Christus zur weltregierenden Macht dazu, dass er klar und unentwegt die vergabende Gnade Gottes verkündigt; es gehört sein persönlicher Antheil an der Weltmacht Gottes dazu, dass er in Kraft die äusseren Konsequenzen der Sünde für die Sünder beseitigt. (Der Mensch ist wiederum im Interesse seines Lebensmuthes genöthigt, dies als Thatsache auszusprechen.) Nichts anderes aber als jene Vertrautheit mit Gott und dieser Antheil an seiner Macht ist im Titel der Gottessohnschaft Christi ausgedrückt. Um dieses Antheiles an der Weltmacht Gottes willen lässt sich auch direkt die Gottgleichheit Jesu Christi behaupten. Denn Gott ist ja im Christenthum als die weltregierende Macht gekannt. Und darin ist Christus im besonderen Gott gleich, dass er seine Macht zu Gunsten der Menschen, der Sünder verwendet (S. 224 ff.).

Die Vergebung der Sünden durch Christus ist die Voraussetzung dafür, dass der Sünder dem väterlichen Regimente Gottes trauen kann. Der Reich-Gottes-Glaube des Sünders aber und somit sein Lebensmuth empfängt auch entscheidende Stützen vom Ausgange der Geschichte Christi her. Für die, welche nicht Zeugen des Auftretens Christi sind, kommen diese wesentlich in Frage. Im Tode Christi, den er unschuldig durch die Schuld der Menschheit erleidet, wird der ganze furchtbare Ernst der Menschensünde aufgedeckt (S. 208 ff.). Seine Auferstehung hinwiederum bildet den Thatbeweis, dass die weltmächtige Sünderliebe Gottes und Christi über Sünde und Tod triumphirt (S. 212 ff.). Der thätige Gehorsam gegen Gott, den Christus in der geduldigen Uebernahme der äussersten Leiden leistet, liefert die Bürgschaft dafür, dass die Uebel, welche den Sünder treffen, nicht Zeichen seiner Gottverlassenheit sind (S. 218 ff.). So hat die Menschheit in Christi Tod und Auferstehung den zureichenden Grund für die bussfertige Vertrauenshaltung zu Gott; ihre Stellung und ihr Verhalten zu Gott wird hier geändert. Ebenso wird in Christi Tod und Auferstehung Gottes Stellung zur Menschheit eine andere. Er tritt ihr als der unbedingt liebende Vater gegenüber, als welcher er sich vor der Erscheinung Christi nicht erwiesen hatte. Diese zwiefache Aenderung bildet die Versöhnung (S. 196 ff., 202 f.).

Wir müssen es uns versagen, auf die weiteren christologischen Ausführungen des Verf. (über die metaphysische Stellung Christi S. 224—243) einzugehen. Sie bilden auch nur

Folgerungen aus dem bisher Entwickelten. Ebenso wenig kann der dritte Haupttheil der vorliegenden Schrift, die Heiligungslehre (S. 245—399), noch genauer besprochen werden. Der vorgenannte Wahrheits-Kanon ermöglicht es hier dem Verf., die Persönlichkeit des heiligen Geistes, den Geistesempfang in der Taufe (auch in der Kindertaufe), die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl als Thatsachen zu vertreten. Im übrigen ist dieser Theil auch mit einer Reihe anregender, das ethische und praktisch-theologische Gebiet berührender Erörterungen ausgestattet.

Walther's Verhalten dem biblischen Christenthums-Zeugniss gegenüber ist ein ausgesprochen eklektisches. Was ihm in diesem Zeugniss als brauchbares Gedanken- und Begriffsmaterial für die Basirung des Lebensmuthes erscheint, das eignet er sich an, häufig genug so, dass er den betreffenden Begriffen einen vom Biblischen mehr oder weniger abweichenden Inhalt gibt (vergl. die Verwendung der Begriffe Versöhnung, Heiligung, Rechtfertigung u. a.). Es muss ja dem Dogmatiker freistehen, sich seine eigene Begriffswelt zu schaffen, wenn er nur deutlich zu erkennen gibt, welches der Sinn der einzelnen Termini ist. Im grossen und ganzen thut das Walther. Aber man hat seinen Ausführungen gegenüber den starken Eindruck, wie viel bestimmter und einfacher der Inhalt der entscheidenden biblischen Begriffe, insbesondere der paulinischen, ist. Der Verf. hätte gut gethan, sich eingehender mit der neutestamentlichen Begriffswelt abzugeben. Die Präzision seiner Ausführungen würde nur gewonnen haben, von ihrer Wahrheit ganz zu schweigen.

Aber diese Ausstellung tritt zurück hinter den Bedenken, welche wir der ganzen Position und dem Verfahren Walther's entgegenbringen. Nach Walther heisst Erkennen: die Bedeutung feststellen, welche die Dinge für das menschliche Interesse haben, und christliches Erkennen besteht darin, dass auf Grund der Person und Geschichte Jesu Christi der Werth fixirt wird, welchen Gott für das menschliche Lebensinteresse hat. Soweit sich von Christus aus Vorstellungen bilden lassen, die Gott als Garanten der Lebensfreudigkeit, des Lebensmuthes, zum Gegenstande haben, liegt wahre christliche Erkenntniss vor. Wir wollen nun die Frage bei Seite lassen, ob des Verf. erkenntnisstheoretischer Standpunkt überhaupt genügend fundirt ist. Keinesfalls verträgt er sich mit dem Grundobjekt christlicher Erkenntniss. Für das Urtheil des Christen ist es eine falsche Auffassung, dass sein Lebensinteresse den Massstab für das abgeben soll, was im Gottesgedanken Wahrheit ist. Mag noch so viel aus der überlieferten christlichen Gottesvorstellung und dem mit ihr zusammenhängenden Gedankenkreise auf diesem Wege als Wahrheit festgehalten werden können — und bei Walther sind es allerdings massgebende Punkte — der Entscheidungsgrund über das, was hier Wahrheit ist, ist ein irriger. Der Gesichtspunkt des menschlichen Lebensinteresses, der Sicherung des Lebensmuthes, wird in der christlichen Gottesvorstellung weit überboten. Das Christenthum macht nicht etwa Gott nur zur Grundlage eines kräftigen menschlichen Lebensbestandes. Es bindet die Menschheit und den Menschen an Gott, weil er Gott ist, d. h. weil er unbedingte Gewalt und unbedingtes Recht über sie hat, sodann, weil er diese Gewalt und dieses Recht in Christo zu Gunsten der Menschheit verwerthet. Theozentrisch und nicht anthropozentrisch ist das Christenthum. Nur kraft dieser Haltung ermöglicht es ein festes Glaubensverhalten in der Richtung auf Gott. Die Darstellung Walther's aber lähmt die Energie des Gottesgedankens und somit auch die Energie des Glaubens. Das ist das entscheidende Bedenken, welches wir gegen seine Arbeit vorzubringen haben. Gesetzt auch, es gelänge nicht, bis auf den letzten Punkt den Weg zu zeigen, auf welchem die Gewissheit des christlichen Gottesgedankens gewonnen wird — der Versuch, den menschlichen Lebensmuth über Inhalt und Wahrheit desselben entscheiden zu lassen, wird als ein irreführender bezeichnet werden müssen.

Königsberg.

Erich Schaefer.

Buhl, D. Franz (Professor der Theologie an der Universität Leipzig), *Geschichte der Edomiter*. Separatausgabe aus dem Reformationsprogramm der Universität Leipzig. Leipzig 1893, Edelmann (86 S. gr. 8). 1. 50.

Ein Separatabdruck aus dem Reformationsprogramm der Universität Leipzig von 1893, leider durch manchen üblen Druckfehler („einem Spediteuren“, S. 35, ist ein Danismus) entsteht, wie „hinauszog“ statt hinaufzog (S. 56), „diesen“ statt dreien (S. 66), „daheim“ statt dahin (S. 75), „Asom“ statt Assur (S. 68), „Ethnaresen“ (S. 84) u. a. m., aber fleissig und mit grosser literarischer Gelehrsamkeit gearbeitet, indem hier nicht blos, wie der Titel verheisst, die auftreibbaren Notizen über die Schicksale der Edomiten bis zu ihrem Schwinden aus dem geschichtlichen Dasein zusammengeordnet sind, sondern auch wie zur Einleitung in grösster Ausführlichkeit, was sich über das Land, über den Namen des Volkes, seine Gaue und Elemente, über seine soziale Gliederung und auch über seine Religion sagen lässt (bis S. 51). Auch wer zu der Literarkritik des Verf. an den biblischen Büchern sein Fragezeichen setzt, hat ihm doch für seine Stoffsammlung aufrichtig zu danken. Vermisst wird aber eine eingehende Untersuchung und bestimmtes Urtheil über die biblische Erzählung von den Zwillingen Esau und Jakob, sowie eine genügende Aufklärung der Thatsache, dass die ältesten Propheten den Hass gegen Edom davon herleiten, dass dasselbe unerwartet die natürliche Bruderpflicht gegen Israel in grausamer Selbstverhärtung verleugnet habe. Jene Erzählung und dieses getäuschte Vertrauen auf Edoms hülfreiche Theilnahme werden doch in Zusammenhang gebracht werden müssen mit dem besonderen Verwandtschaftsverhältniss der Religionen beider Völker. Die auch dem Verf. auffällige Thatsache, dass das Alte Testament, ausser der allgemeinen Notiz 2 Chron. 25, 14 über seiritische Heiligthümer, die so selbstverständlich sind wie die „Götter Samarias“, keinen dem Gotte Israels feindlich und exklusiv gegenüberstehenden Nationalgott Edoms kennt, kann nicht zufällig sein, sondern hängt gewiss mit den oben bezeichneten Umständen ursächlich zusammen; sie wird kaum mit dem Verf. aus der irreligiösen Rohheit des doch durch seine „Weisheit“ berühmten Edomiterstammes abgeleitet werden können. Den Mangel an edomitischen Sondergöttern durch Analyse der s. g. theophoren Eigennamen in biblischen und ausserbiblischen Nachrichten zu erstatten und so ein edomitisches Pantheon herzustellen, bleibt ein prekäres Hilfsmittel, erstens, weil wir nicht wissen, weder wer den Namen erstmalig geschöpft, noch was der sich dabei gedacht hat, der den längst tradirten Namen auf den zu Benennenden anwendet, und zweitens wegen der Konsequenzen, die dieses Verfahren, auf die israelitischen Eigennamen angewandt, für unsere Vorstellung von dem israelitischen Götterstaate haben würde. Aus den Thiernamen, die in den Namen edomitischen Gaue und Klane vorkommen, auf ursprünglichen Totemismus der Edomiter zurückzuschliessen, was jenem Verfahren ganz analog ist, hat ja auch der Verf. selbst mit Recht ausdrücklich abgelehnt.

A. K.

Bäntsch, Bruno (Lic. theol., Dr. phil. in Erfurt), *Das Heiligkeitsgesetz Lev. XVII—XXVI*. Eine historisch-kritische Untersuchung. Erfurt 1893, Hugo Güther (VII, 153 S. gr. 8).

Die Tendenz dieser Schrift ist in dem Schlusswort zusammengefasst: „Es kommt jetzt in der alttestamentlichen Forschung nicht sowol darauf an, ganz neue Seiten an den einzelnen Gegenständen derselben aufzuweisen und sie unter überraschenden Gesichtspunkten zu betrachten, als vielmehr die durch die wissenschaftliche Kritik des A. T. geschaffene geschichtliche Anschauung bis ins Einzelste hinein auszugestalten, zu prüfen, zu korrigiren, zu erhärten“. Ob bei diesem, gegenwärtig herrschenden Betrieb der alttestamentlichen Forschungen nicht auf Grund einer „geschichtlichen Anschauung“ gebaut wird, welche selber von sehr zweifelhafter Solidität ist, bleibt die Frage. Davon abgesehen hat auch die vorliegende Spezialuntersuchung des fleissigen Verfassers ihren Werth und ihr Verdienst. Sie beschäftigt sich mit dem „Heiligkeitsgesetz“, wie man nach Klostermann die

Gesetzesgruppe Lev. 17—26 nennt. Der Umfang dieses pentateuchischen Stücks selbst ist freilich noch Gegenstand der Diskussion und wird von Bäntsch zuerst untersucht und wesentlich auf diese Kapitel beschränkt. Dann wird die Gruppe selber kritisch analysirt und an folgende verschiedene Verfasser oder Redaktoren vertheilt: 1) H<sup>1</sup> = Lev. 18—20 sammt Stücken aus den Kapiteln 23. 24. 25 und 26, 1. 2. 2) H<sup>2</sup> = Lev. 21. 22. 3) H<sup>3</sup> = Lev. 17. 4) Lev. 26 eine eigene Rede, erst zuletzt als Schluss angehängt. Dazu kommen noch die Zuthaten des Redaktors, der das Heiligkeitsgesetz in P eingefügt hat.

Bei Bestimmung der Entstehungszeit des H muss also zwischen dessen Bestandtheilen unterschieden werden. H<sup>1</sup> sei abhängig vom Bundesbuch, Deuteronomium, dem Dekalog Ex. 20. Dagegen macht Bäntsch das bedeutsame Zugeständniss, dass Ezechiel jünger als H<sup>1</sup> und von diesem abhängig sei. „Ich habe nun auf Grund der gewissenhaftesten Detailuntersuchung die Gewissheit erlangt, dass Lev. 18—20 nebst Zubehör thatsächlich älter als die Reden Ezechiel's ist und den Ausführungen dieses Propheten an einer Stelle geradezu zu Grunde liegt, ich meine Ez. 18. 20. 22. 23“. So ergibt sich für ihn der Schluss, dass dieses Gesetz in den Jahren zwischen 621 (Deuteronomium) und 591 entstanden sei, wol nicht vor 609, da das Verbot, den Tagelöhnern ihren Lohn vorzuenthalten, Lev. 19, 13 wie auf Jojakim und seine Grossen gemünzt sei; überhaupt stelle dieses Gesetz eine Reaktion gegen das seit dem genannten König wieder auflebende Heidenthum dar. — Wir gestehen, dass uns diese Gebote überhaupt nicht wie Gelegenheitsgesetze gegen einzelne Zeitschäden vorkommen, sondern dass dieselben nach unserem Dafürhalten augenscheinlich zu einer viel umfassender angelegten Gesetzgebung gehören. Um so ungläublicher ist uns eine solche fruchtbare Gesetzesproduktion in den letzten Jahren des jüdischen Gemeinwesens, wo dasselbe nur noch kümmerlich sein Dasein fristete und vor allem die treuen Verehrer Jahve's wenig in der Lage und Stimmung sein konnten, statt des vor kurzem erst gefundenen deuteronomischen neue mosaische Gesetze zu proklamiren.

Bei H<sup>2</sup> nimmt der Verf. nachezechielischen Ursprung an, und erklärt die sprachlichen Berührungen aus Abhängigkeit dieses Stückes von jenem Propheten. Er muss aber selbst gestehen, dass der Beweis hier viel weniger stringent zu erbringen ist, als bei Konstatirung des umgekehrten Verhältnisses für H<sup>1</sup>. Wesentlich stützt er sich nur auf das Fehlen des Hohenpriesters bei Ezechiel; allein dieses argumentum e silentio ist misslich, da die Uebergang des Hohenpriesters bei Ezechiel sich auch anders erklären lässt. Unbegreiflich ist uns dieser H<sup>2</sup> als exilische Persönlichkeit, welche den Propheten Ezechiel doch wol aus Verehrung sprachlich nachahmt, aber sich mit seinen Offenbarungen ungescheut in Widerspruch setzt. Auch H<sup>3</sup> soll von einem Exulanten stammen. Zu den Ungereimtheiten, wie sie die heutige Kritik ihren etwas leichtgläubigen Freunden zumuthet, gehört, was S. 116 f. über die Entwicklung des Schlachtgebots gesagt ist. Die Lev. 17, 3ff. mit so grossem Nachdruck eingeschärfte Beschränkung alles Schlachtens auf das Heiligthum soll einem Exulanten in den Sinn gekommen sein, weil er sein Volk nicht mehr über ein grosses Land ausgebreitet, sondern als kleine, um das Heiligthum gescharte Gemeinde vor Augen (?) hatte. Eine solche nannte er wahrscheinlich: „jedweder Mann aus dem Hause Israel!“ — Lev. 26 soll von einem Exulanten, der ein Kompendium aus Ezechiel auszog, entworfen und später, aber auch noch im Exil, als die Rückkehr bald in Aussicht stand, dem H als Schluss beigegeben worden sein. Sonst hätte ja, meint der Verf., Ezechiel seine ganze Phraseologie und sehr wesentliche Vorstellungen aus diesem Buche entlehnt, und es bliebe für ihn nicht allzu viel Originales mehr übrig. Dies ist denn doch eine Uebertreibung, und wir sehen keinen Grund, warum nicht der Anschluss des prophetischen Predigers im Exil an das vorliegende Gesetz sich so denken liesse, wie Klostermann es dargestellt hat, zumal wenn zu H<sup>1</sup> ein solches Verhältniss erwiesen ist.

Am Schluss wird das Heiligkeitsgesetz noch theologisch charakterisirt nach seiner moralischen Auffassung des Ver-

hältnisses Gottes zu Israel, seiner partikularistischen Bestimmung der Volksgemeinde und seinen unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit gestellten zeremoniellen Verordnungen.

Basel.

C. v. Orelli.

**Landwehr, Hugo, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms des Grossen Kurfürsten.** Auf Grund archivarischer Quellen. Berlin 1894, Hofmann & Co. (XII, 385 S. 8). 5 Mk.

Zum ersten male wird hier auf Grund der Archivalien die Kirchenpolitik des Grossen Kurfürsten behandelt und damit als Frucht zehnjährigen Studiums eine werthvolle Ergänzung zu Droysen's „Geschichte der preussischen Politik“, in der die Kirchenpolitik nur in einzelnen Punkten besprochen wird, und zu Lehmann's Werk: „Preussen und die katholische Kirche“ dargeboten. Angesichts des letztgenannten Quellenwerkes hat der Verf. wesentlich die evangelische Kirche berücksichtigt und die Stellung des Grossen Kurfürsten zur katholischen Kirche nur anhangsweise in den Hauptzügen vorgeführt. In fesselnder Darstellung werden uns die Gedankengänge, Pläne und Massnahmen des Grossen Kurfürsten vorgeführt, die mit den Mitteln einer selbständigen, nur scheinbar verworrenen Opportunitätspolitik in dem Streit der Reformirten und Lutherischen eine allgemeine Toleranz und Gleichberechtigung der beiden Konfessionen, nicht aber, wie man bisher annahm, eine Union der Konfessionen anzubahnen strebte. Dabei wird das zumeist als unumstösslich geltende Urtheil, die Lutherischen seien in jener Zeit allein die Friedensstörer gewesen, zu Ungunsten der Reformirten wesentlich gemildert. Der Kurfürst tritt uns hier, wie in Droysen's Darstellung, als mannhafter, selbständiger Charakter entgegen, dem es Ernst war mit der Sache der Reformation gegenüber der römischen Gewalt. Dass es ihm keineswegs gelungen ist, bei den lutherischen Unterthanen das Misstrauen gegen die kalvinistische Minorität des Landes, die den Hof beherrschte, zu bannen, erklärt er aus dem gesunden Sinn der Lutherischen, die wohl wussten, was sie an ihrem Glauben hatten, und die es mit Paul Gerhardt's Warnung hielten: „Hüte dich ja für Synkretisten, denn sie suchen das Zeitliche und sind weder Gott noch Menschen treu“. Dieses Wort bildet sehr passend zugleich das Motto der verdienstvollen Arbeit Hugo Landwehr's. Es ist übrigens unschwer zu erkennen, dass darin die eigene gediegene kirchenpolitische Grundansicht des Verf. niedergelegt ist. — Ein zweiter Anhang (der erste: Friedrich Wilhelm und die Katholiken) behandelt das Verhältniss des Grossen Kurfürsten zu den Juden und belegt aktenmässig, wie er auch gegen sie Toleranz übte unter heftigem, aber nutzlosem Protest der Stände. — Bei seinen Studien hat der Verf. schmerzlich empfunden, dass es ihm nicht möglich war, neben den Staatsarchiven und Bibliotheken die Kirchenarchive zu benutzen. „Wohl fehlte es nicht an gutem Willen“, sagt er im Vorwort, „der mir vereinzelt von den Geistlichen entgegengebracht wurde, allein in den meisten Fällen liegen hier die Urkunden so ungeordnet, dass selbst dem Eingeweihten ein Ueberblick nicht möglich ist“. Vielleicht geben die reichen Forschungsarbeiten auf dem Gebiete der neueren Kirchengeschichte einigen Anstoss zur Besserung dieser Zustände.

L.

A. J.

**Koblinski, Karl von, Zehn Jahre Gefängnissprediger.** Rückblicke. Düsseldorf 1893, Voss & Co. (66 S. 8). 1 Mk.

Der bekannte Pfarrer an der Gefangenen- und Korrektionsanstalt zu Düsseldorf liefert in dem vorliegenden Büchlein einen überaus werthvollen Beitrag zur Kunde der Gefangenenpflege. Wenn er gelegentlich bemerkt: „Es ist schwer, sein eigener Berichterstatter über ein Gebiet wie das des Gefängnissgeistlichen zu sein (S. 22) und: „Die Gefangenenbevölkerung ist schwer in ein Totalbild zu zeichnen“ (S. 26), so wird in den beiden Sätzen die Aufgabe zu finden sein, welche er sich bei Niederschrift dieser „Rückblicke“ gestellt hat. Man gewinnt während der Lektüre den vollen Eindruck von der Schwierigkeit eines derartigen Unternehmens; aber man wird dem Verf. die Anerkennung nicht versagen können,

dass sein Versuch ein wohlgelungener ist. Aus der Fülle von reichen Erfahrungen und Beobachtungen, welche er während seiner pfarramtlichen Thätigkeit an drei verschiedenen Strafanstalten (einem Gefängniss und zwei Zuchthäusern) in den Jahren 1882—92 sammeln durfte, hat er eine Reihe von geschickt ausgewählten Einzelbildern in ungezwungener Folge aneinandergesetzt und mittels feinsinniger Bemerkungen zusammengewoben, sodass sie die wechselvollen Erlebnisse des Gefangenen-seelsorgers in einem einheitlichen Gesamtbilde getreu und anschaulich zur Darstellung bringen. Verf. verbreitet sich des näheren über sein Verfahren bei Beichte und Abendmahl, über die Handhabung der Kirchenzucht, über die Methode, welche er beim Religionsunterrichte etc. befolgt. Den breitesten Raum nimmt naturgemäss die individuelle Behandlung der Sträflinge ein. Hier eröffnet sich uns ein Einblick in den Seelenzustand der Verbrecher, welcher die Aufgabe der Gefangenen-seelsorge in ihrer ganzen Grösse und sonderlichen Schwierigkeit erkennen lässt. In schlichter, sachlicher, von allen Uebertreibungen freier Schilderung theilt Verf. mit, welche Mittel und Wege er eingeschlagen hat, um den Einzelnen das Wort Gottes nahe zu bringen. Ueberall tritt uns die Arbeit eines Mannes entgegen, welcher mit echt pastoraler Weisheit unter ernster Berücksichtigung der je verschiedenen Naturanlage (S. 22), Verbrecherklassen und Seelenzustände (S. 17—19), dazu in voller Hingabe seiner Persönlichkeit des Amtes der Gefangenenpflege wartet. Dabei überschätzt Verf. seine Thätigkeit nicht, so hoch er auch die Bedeutung der speziellen Seelsorge zu werthen weiss; er gibt sich nicht vorschnellen Hoffnungen hin, aber er arbeitet doch auch nicht ohne Hoffnungsfreudigkeit. Bei allem Eifer, die Seelen zu gewinnen, bewahrt er eine gesunde Nüchternheit, wie solche sich z. B. in den vortrefflichen Erörterungen über die Mission der Kirche, die Aufgabe der Predigt, die richtige Ausheilung von Gesetz und Gnade etc. (S. 13 f. 23. 37. 39) genugsam bewährt. Die geistvolle Vergleichung des Amtes mit dem Walten einer Mutter an dem vom Vater gezüchteten Kinde (S. 10 ff.) stellt die Auffassung des Verf. von der Wirksamkeit eines Gefangenen-seelsorgers am klarsten ins Licht.

Das Büchlein will gewisslich nicht nur von den Spezialkollegen des Verf. beachtet sein; es wäre vielmehr dringend zu wünschen, dass dasselbe seitens aller Geistlichen eine ernste Berücksichtigung fände. Der Gefängnissprediger ist mehr als andere darauf angewiesen, die Unterstützung seiner Amtsbrüder in Anspruch zu nehmen. Mag es sich um die Ausfüllung der Fragebogen zwecks Erforschung der Antecedenzen des Sträflings (S. 15) oder um die Berathung der Angehörigen oder um die Fürsorge für die Entlassenen handeln — überall macht sich die Nothwendigkeit der Beihilfe durch die Heimatsgeistlichen geltend. Gerade darin scheint uns die praktische Bedeutung der Koblinski'schen Broschüre zu liegen, dass sie zu einer kräftigen und nachhaltigen Mitarbeit an der Ausübung der Gefängnisseelsorge heilsamen Impuls gibt. „Hätte ich als Landpfarrer alle Seelen meiner Gemeinde so bis ins einzelne erforscht oder erforschen können, wie jetzt als Strafanstaltsgeistlicher, ich hätte früher schon mehr erfahren und mehr nützen können“ (S. 13). Welch' deutliche, an das Gewissen dringende Sprache reden in dieser Hinsicht die auf S. 44—55 gegebenen kurzen Charakteristiken von Verbrechertypen der verschiedensten Art! Wie viel mehr hätte wol geschehen können in Erziehung und persönlicher Einwirkung, um den Verbrechen vorzubeugen oder ihre Zahl herabzumindern! Welche Aufgaben eröffnen sich dem Pfarramt, den Waisenvätern, den Organen der Inneren Mission angesichts der wiederholt nachdrücklich betonten Thatsache, dass ein unverhältnissmässig grosser Prozentsatz der Gefangenen sich bereits „im unmündigen Alter“ auf die Bahn des Verbrechens begeben hat (S. 57)! Verf. führt diese grosse Straffälligkeit bei Jugendlichen, abgesehen von „der allgemeinen Verbrechensneigung und -gefahr in den Jahren der Kindheit“ (S. 58), in erster Linie auf den Mangel einer normalen Erziehung zurück, indem er an der Hand sorgfältig verarbeiteten statistischen Materials nachweist, dass der grösste Theil der Gesetzesübertreter entweder aus unehelichen Geburten hervorgegangen

(S. 59) oder doch schon frühe verwaist und somit des Segens eines Elternhauses verlustig gegangen waren (S. 25). — Auch in Bezug auf das nicht minder wichtige Fürsorgewesen für die Entlassenen gibt Verf. schätzenswerthe Winke. Mit Recht hebt er hervor, dass die Fürsorge schon während der Detention des Sträflings bei den Angehörigen in der Heimat einzusetzen hat (S. 20). Es gilt, die Familie in besondere Pflege zu nehmen, damit sie nicht in Elend und sittliche Verkommenheit gerathe, und dahin zu wirken, dass der Gefangene nach verbüßter Strafzeit in geordnete Verhältnisse zurückkehre. Wie viel vermag die persönliche Beeinflussung des Geistlichen im Interesse des Fortbestandes der Ehen auszurichten (S. 8)! Die Klagen des Gefängnispredigers über das ununterbrochene Kommen von Scheidebriefen oder über die oft unverständige Weise der Korrespondenz mit den Gefangenen (S. 32) würden bei treuer Führung und Berathung durch die Heimatpastoren unfraglich geringer werden. Wenn Verf. S. 10 seine Dankbarkeit für die Unterstützung seitens mehrerer Gefängnisvereine bei Unterbringung Entlassener ausspricht, so muss er doch andererseits von Mangel an Theilnahme und Ermüdung in der Fürsorgesache berichten, und es klingt fast wie ein Nothschrei: „Ob die menschliche Gesellschaft, die Gemeinde und Kirche ihre Schuldigkeit thut, ist eine andere Frage“ (S. 35). Möge dieser Appell an die christlichen Gewissen nicht überhört werden!

Paul Althaus.

**Volck, Wilhelm** (Professor der Theologie zu Dorpat), **Was lernen wir aus der Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift?** Zwei Vorträge. Dorpat 1894.

Referent hat selten eine Broschüre mit gleicher Befriedigung gelesen wie diese Vorträge des Dorpater Vertreters Hofmann'scher Theologie. Während der erste Vortrag ein mehr dogmengeschichtliches Gepräge trägt, unternimmt es Volck im zweiten, im Gegensatz zu der dogmatischen Auffassung des XVII. Jahrhunderts, sowie zu der profangeschichtlichen Behandlung Semler's und dem allegorisirenden Verfahren Hengstenberg's, den heilsgeschichtlichen Charakter der H. Schrift nachzuweisen. Die hier und da geübte Polemik, z. B. gegen Wellhausen, ist eine durchaus gemässigte, denn Volck hat überall das Wort Hamann's: „et ab hoste consilium“ beherzigt. Umso weniger aber ist er bereit, „einen faulen Frieden, der unter schönklingenden Phrasen den „breiten Graben“, der uns trennt, überbrückt“, zu schliessen. Aus Rücksicht auf seine Zuhörer (die Vorträge sind vor einem gebildeten Laienpublikum in der Aula der Universität gehalten) hat der Redner „eine Reihe von Fragen nur streifen können“. Aber auch diese Streiflichter dürften wol geeignet sein, in theologischen wie in nichttheologischen Kreisen manch neues Licht des Verständnisses zu entzünden. Vielleicht wäre es Volck möglich, uns mit der Zeit, im Geiste v. Hofmann's, auf dem Gebiete der Schrifttheologie ein ähnliches Buch zu bieten, wie dies Frank und Kübel in Bezug auf die systematische Theologie gethan haben? Inzwischen wünschen wir seinen Vorträgen viele und dankbare Leser. v. K.—n.

**Schroeder, Félix, Der Tolstoismus.** Autorisirte Uebersetzung aus dem Französischen. Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung. Dresden 1894, Beyer (XI, 118 S. 12). 1. 50.

Der russische Graf Leo Tolstoi, eine edle aufopfernd thatkräftige Persönlichkeit, ist zugleich ein scharfer Beobachter seiner Zeit, ein ebenso fruchtbarer als talentvoller Schriftsteller, der nicht nur unterhalten will, sondern dem es vielmehr darum zu thun ist, grosse Gedanken in die Wagschale der sozialen Krisis zu werfen. Im Jahre 1855 schrieb er sein „Sewastopol“ und sagte, der Held seiner Erzählung sei die Wahrheit. Im Jahre 1876 liess er seine „Anna Karenina“ ihren Abschluss finden in dem Worte: „ich werde nicht mit dem Verstande begreifen, warum ich bete, aber ich werde beten“. Im Jahre 1884 arbeitete er an der Schrift: „Was sollen wir also thun?“ Er kommt auf die Gedanken zurück, die ihn bereits vor 30 Jahren im „Morgen des Gutsherrn“ beschäftigt hatten; nur handelte es sich ihm damals um Linderung der Noth auf dem Lande, während er jetzt der städtischen Armuth helfen will. Im gleichen Jahre (1884) wird sein Buch: „Worin besteht mein Glaube?“ von der russischen Zensur unterdrückt, aber in Abschriften verbreitet; und 1894 kommt die autorisirte Uebersetzung jener neuesten Schrift („Das Reich Gottes ist in Euch. Deutsche Verlagsanstalt [XX, 526 S.] zur Verbreitung, worin er den vor einem Jahrzehnt verfochtenen Lieblingsgedanken seines Christenthums mit neuen Gründen vertheidigt und praktisch auf die Spitze treibt. (Die Lehre Christi und die allgemeine Wehrpflicht.) Es handelte sich ihm, seit er in den Grundregeln des christlichen Lebens auf die Gebote der Bergpredigt und auf das Gesetz der Liebe zurückging, um die Folgerung, niemals zur Gewalt zu greifen. Er kommt auch gegenwärtig, nach weitschichtigen Auseinandersetzungen

mit den Gegnern seiner Auffassung und einem ethisch ebenso überspannten als dogmatisch indifferenten Urtheil über die Irrwege der ganzen Christenheit darauf zurück: „Das Ideal ist, nie zu irgend einem Zwecke Gewalt zu gebrauchen“. Es fragt sich, ob Tolstoi anderen Sinnes geworden wäre, wenn er im 48. Paragraphen der „Christlichen Ethik“ von Harless den Worten nachgedacht hätte: „Frei von solchem Missverständniss, dessen ernsthafte konsequente Durchführung alle Zucht und Ordnung, allen Bestand göttlicher Gerechtigkeit auf Erden zerstören würde, sichert die christliche Erkenntniss das Gedeihen der Gesamtheit eben dadurch, dass sie es als die Grundbestimmung des irdischen Berufes erkennt, Gottes Recht und seine waltende Gerechtigkeit auf Erden einzuhalten, die Erhaltung des Berufsrechts in Kraft des Gesetzes zu wahren, die Verletzung desselben auf gesetzlichem Wege abzuwehren und zu ahnden, und nicht die persönliche Gnadengemeinschaft und deren Bezeugung und Darstellung nach aussen mit jener göttlich-gesetzlichen Bestimmtheit zu vermischen, unter welcher sich die Natur des Menschen und das Erdendasein am Einzelnen wie in der Gesamtheit findet und zu deren freien und vollkommenen Erfüllung der Geist evangelischer Freiheit und Liebe nur befähigen will, statt unter dem Titel der Freiheit und Liebe Recht und Gesetz zu zerstören“.

Tolstoi ist jedenfalls das eigenthümlichste Talent Neurusslands. Er scheint sich mit den Nachtseiten unseres Jahrhunderts, mit dem Elend seiner Umgebung eingehend beschäftigt zu haben. Daher mag sein herber Pessimismus gekommen sein. Er hat ihn später wenigstens theilweise überwunden. Aber er hat einen radikalen Zug behalten. Das Aufsehen, welches die „Kreuzersonate“ erregte, rührte wol daher, dass bei einem so krassen Urtheil über die moderne Ehe nicht nur die Gesellschaft in den Spiegel ihrer Schuld blickte, sondern die göttliche Ordnung des Ehestandes selber in den Augen Vieler hinsichtlich ihrer Werthschätzung bedroht zu sein schien. Es ist aber ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass in derselben „Kreuzersonate“ auch über die Musik sehr abfällig geurtheilt wird. Es sieht so aus, als hätte Tolstoi kein volles Verständniss für die Freude des Hauses, die zugleich als Kunst im täglichen Leben erscheint und zur Darstellung kommen will. Er verlegt den Schwerpunkt der Ethik auf das soziale Gebiet; und an dieser sozialen Gesundheitslehre ist manches überspannt, übertrieben, ungesund. Dass er ein besseres Verhältniss von Kapital und Arbeit herbeiführen will, dass er den Missbräuchen der Ausbeutung beggnet, ist bei dem Ernste seiner Bestrebungen durchaus anzuerkennen. Aber er geht zu weit, wenn er meint, dass er sich ohne gewisse Arbeiten behelfen oder sie selbst verrichten muss. Er verkennt den Segen der Arbeitstheilung. Er unterscheidet nicht hinreichend die Arten des Berufes. Er vergisst: „Ein jeder Stand hat seinen Frieden, ein jeder Stand hat seine Last“. Dass aber der Ehestand ein göttlicher Stand ist, scheint sich mit seinem asketischen Ideal nicht zusammenzureimen, denn es heisst, dass die eheliche ausschliessliche Liebe am höchsten Ideal gemessene Sünde ist, weil sie die vollkommene Einigung aller Menschen hindert. Anzuerkennen bleibt, dass Tolstoi die Lüge des Scheinlebens mit rücksichtslosem Freimuth aufdeckt und in Lehre und Beispiel zu werthtätiger Hingebung kräftige Impulse gibt. Wir finden treffliche Gedanken bei ihm, z. B. über Gewissen und Reue, über Ergebung und Selbstaufopferung. Man wird das auch kirchlicherseits gern anerkennen und ihm seine Ausfälle gegen die Kirche nicht allzu hoch anrechnen, er eifert mit Unverstand. Es findet sich ja doch viel Christliches bei ihm, aber freilich längst nicht das ganze Christenthum. Das Evangelium erscheint als ein neues Gesetz; der Glaube ist nicht in seiner ursprünglichen Kraft und Tiefe erfasst. Er will nicht, dass von Tolstoismus geredet werde; das von ihm Gesagte sei vor 1800 Jahren in den Evangelien viel besser gesagt. Aber wenn seine Bescheidenheit so spricht, soll damit doch die volle Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem ursprünglichen Christenthum der vier Evangelien ausgesprochen sein. Die Absicht ist löblich, das Ziel scheint uns nicht erreicht zu sein.

Jedenfalls hat Tolstoi seine Gedanken mehr und mehr zu einem ethischen Ganzen abgerundet. Wir können uns nicht wundern, dass man seine Weltanschauung zur Darstellung bringt. Der Verf. vorliegender Studie versteht unter Tolstoismus die christliche Lehre nach Tolstoi. Seine Beurtheilung kann sich daher auch nicht über das dargestellte Niveau erheben. Uebrigens ist der Karfreitag, an welchem er das Vorwort zu seiner Studie schreibt, ihm eine Erinnerung an das grösste Beispiel der Liebe, von dem die Geschichte zeugt. So kann er die Sätze Tolstoi's: „Christus ist der Messias, weil seine Lehre die Wahrheit ist“, „Das wahre Gut, wie Christus es auslegt, ist die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten; das wahre Leben ist das Streben nach diesem Gut“, „Die von Christo verkündete frohe Botschaft ist keine mystische Offenbarung gewesen, sondern eine Erklärung vom Zweck des Lebens“ natürlich ganz unbeanstandet lassen. Der mit den Schriften Tolstoi's, wenigstens mit ihrer überwiegenden Mehrzahl vertraute Verf. ist ihren Grundgedanken nachgegangen und im brieflichen Austausch mit dem bewunderten Manne wesentlich in den gewonnenen Eindrücken bestärkt worden, bevor er die vorliegende durch klare Kürze werthvolle Arbeit veröffentlichte und übersetzen liess. Er gibt zunächst (S. 6 bis 33) einen Ueberblick über „die Bildung der Lehre“, ferner

(S. 34—74) eine glücklich eingeleitete Darstellung von „Tolstoi's Lehre über Sittlichkeit und Sozialismus“ (1. Die Grundregeln des christlichen Lebens, 2. Die Gestaltung des christlichen Lebens, 3. Das asketische Ideal Tolstoi's); dem dritten Abschnitt (S. 75—106), welcher „die Bedeutung der Tolstoi'schen Lehre für die Gegenwart“ unseres Erachtens etwas zu hochtönend schildert, folgen Schlusswort und Anhang (dieser berücksichtigt noch in Kürze das bereits oben herangezogene neueste Werk Tolstoi's: „Das Reich Gottes ist in Euch“). — Wir haben die Kürze der Schröder'schen Arbeit anerkannt; doch würde er im Interesse vieler Leser gehandelt haben, wenn er ein biographisches Wort über den mit anderen Gliedern der verzweigten Familie nicht zu verwechselnden Grafen Leo N. Tolstoi (geb. 1828) vorausgeschickt hätte. Einem durch die Konkurrenz unserer neben einander gehenden deutschen Uebersetzungen, bei denen gleiche Schriften zum Theil verschieden benannt sind, eingetretenen Uebelstande würde durch ein vollständiges Verzeichniß der Tolstoi'schen Schriften abzuhelpen gewesen sein, wenn auch nur als dankenswerthe Zugabe zu der fließenden Uebersetzung, mit der wir es in vorliegender Schrift zu thun haben. Immerhin mochte auch der Verf. uns über das literarische Verhältniß der Schriften „Was sollen wir also thun?“ (nach Anderen: „Was müssen wir thun?“) und „Unsere Armen und Elenden“ (übersetzt von Roskoshny. 2. Aufl. Leipzig. Gressner & Schramm) einige Aufklärung verschaffen, da die genannten Bücher zum Theil in frappanter Weise übereinstimmen.

R. Bendixen.

### Zeitschriften.

„**Dienet einander**“. Eine homiletische Zeitschrift mit besonderer Berücksichtigung der Kasualrede. 1893/94, 9. Heft: Rocholl, Festrede bei der 75. Wiederkehr des Sieges von Waterloo. Brennekam, Predigt zum Sedantage über Luk. 18, 9—14. Friedrich, Predigt zum Sedantage über 1 Petri 2, 17. Beckey, Grabrede über Matth. 24, 42. H. Jacoby, Homiletische Meditationen über ausgewählte Psalmen. W. Rathmann, Themata zu Kasualreden nach den altkirchlichen Episteln. Ders., Dispositionen zu den altkirchlichen Episteln.

**Lehrproben und Lehrgänge aus der Praxis der Gymnasien und Realschulen.** 1894, 40. Heft: W. Fries, Mittheilungen aus der seminaristischen Praxis in den Francke'schen Stiftungen. R. Windel, Zur Behandlung der neutestamentlichen Lektüre in den oberen Klassen.

„**Mancherlei Gaben und ein Geist**“. Eine homiletische Vierteljahrschrift für das evangelische Deutschland. 33. Jahrg., 4. Heft: Abhandlungen: Konfirmandenunterricht und Konfirmationsfeier aus der Zeit des Rationalismus. C. Bott, Ueber geistliche Strafpredigten. Kasualpredigten: Buss- und Betttag, Erntedankfest, Reformationsfest, Todtenfest, Synodal- und Kirchenvisitationspredigten, Antritts- und Abschiedspredigten, Politische Predigten, Vereinsfestpredigten. Kasualreden: Taufreden, Konfirmationsreden, Kopulationsreden, Leichenpredigten und Grabreden, Beicht- und Abendmahlsreden, Weihereden, Ordinations- und Investiturreden, Predigten und Reden bei verschiedenen Veranlassungen. Anhang: P. Huhn, Entwürfe zu Traureden im Anschluss an die kirchlichen Festzeiten. G. Chr. Dieffenbach, Das Evangelium des Markus in Predigtentwürfen. V. Theil. K. 15 und 16.

**Monatshefte der Comeniusgesellschaft.** 3. Bd., 6. und 7. Heft: L. Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer. O. A. Ehlissen, Friedrich Albert Lange als Philosoph und Pädagog.

**Vierteljahrshefte, Württembergische, für Landesgeschichte.** N. F., 3. Jahrg., Heft 1—3: Bossert, Eine vergessene Kaiserurkunde. F. A. v. Tscherning, Beiträge zur Geschichte der Gründung des Klosters Bebenhausen und zur Geschichte seiner ersten Aebte. Bossert, Granvella in Markgröningen. Ders., Plummern = Frumarin. T. Hafner, Die ältesten evangelischen Familien Ravensburgs 1561—1761. Ein Beitrag zur Geschlechterkunde. P. Beck, Sebastian Sailer, Kanzelredner, schwäbischer Humorist, Volks- und Dialektdichter. G. Hartmann, Wie die Pfarrei Edelfingen württembergisch wurde. R. Krauss, Geschichte des Dominikanerfrauenklosters Kirchberg bei Sulz.

**Zeitblätter, Theologische.** 13. Jahrg., 4. Heft: H. Ernst, Die Thesen von Michigan City. W. Hummel, Ueber die geschichtliche Grundlage und den gegenwärtigen Stand des Bildungsganges der württembergischen Theologen. F. W. Stellhorn, Aus der Kirche.

**Zeitschrift für bildende Kunst.** N. F. V., 10. Heft: A. Rosenberg, Peter Paul Rubens II. M. Bach, Studien zur Geschichte der ulmer Malerschule II. Bartholomäus Zeitblome (Schl.).

**Zeitschrift für weibliche Bildung in Schule und Haus.** 22. Jahrg., 13. Heft: Bestimmungen über das Mädchenschulwesen in Preussen. Die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preussen.

**Zeitung, Allgemeine.** Beilage Nr. 148, 150, 151: Der religiöse Standpunkt Russlands.

**Zeitung, Leipziger.** Wissenschaftl. Beilage der. Nr. 80: W. v. Langsdorff, Hus als Heros des czechischen Chauvinismus. Ein Gedenkblatt zu seinem Todestag (6. Juli). Nr. 81: H. Berthold, Von Suez nach dem Sinai.

### Antiquarische Kataloge.

Paul Ohnesorge in Freiburg i. Br.: Katholische und evangelische Theologie, Philosophie, Pädagogik und Verwandtes (815 Nrn. 8).

**Verschiedenes.** „Die Bibel oder die sogen. heiligen Schriften der Juden und Christen“, unter diesem bezeichnenden Titel ist soeben bei Harnisch & Co. in Berlin ein Buch ohne Verfassersangabe erschienen, welches „eine gemeinfassliche Darstellung der Entstehung der Bibel, sowie Erklärung der Bedeutung ihres Inhalts nach den neuesten welt-, kultur- und sprachgeschichtlichen Forschungen“ den „Gebildeten jeden Standes“, insbesondere den „Freireligiösen“ bieten will. Es sind mehrere Autoren, die sich an dem Elaborat versucht haben, um den Nachweis zu erbringen, dass die Religionen sich aus gewissen gemeinsamen Elementen entwickelt und nur unter dem Einfluss besonderer Volks- und Lebensverhältnisse verschiedene Neubildungen getrieben haben. In der christlichen Literatur z. B. finde sich ein Gemisch von jüdischen und heidnischen Elementen, und „gerade in dieser Mischung liegen Ursprung und Wesen des Christenthums“. Wie es scheint, hat man es hier mit einem reformjüdischen Machwerk zu thun.

### Personalien.

Der ordentliche Professor an der Universität Berlin, Furtwängler, ist zum ordentlichen Professor der Archäologie in der philosophischen Fakultät der Universität München und zum Konservator des Museums für Gipsabgüsse klassischer Bildwerke und des Generalkonservatoriums der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates ernannt worden.

Am 23. Juli † in Schliersee Heinrich Ritter v. Brunn, Geh. Rath und Professor der Archäologie an der Universität München und Konservator des Münzkabinetts, seit 1888 Direktor der Glyptothek in München, eine auf dem Gebiete der antiken Kunst und Kunstgeschichte anerkannte Autorität; er war geboren am 23. Januar 1822 zu Wörlitz bei Dessau.

**Mittheilung:** Die „neueste theologische Literatur“ fällt heute wegen einer Urlaubsreise unseres Herrn Mitarbeiters aus. Wir werden dieselben in übernächster Nummer nachholen. D. Red.

### Serder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:  
**Dauf, Dr. P., Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien.** Ein Beitrag zur Geschichte des neutestamentlichen Canons. Habilitationsschrift. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (VIII u. 58 S.) M. 1. — Von demselben Herrn Verf. ist früher erschienen:  
 — **Die Schriftinspiration.** Eine biblisch-geschichtliche Studie. Gefürzte Preisschrift. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (VIII u. 242 S.) M. 3.50.  
**Schmitz, W., S. J., Der Einfluss der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark.** gr. 8°. (XVI u. 160 S.) M. 2.20. (Wibet das 61. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“.)

### Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

**Euler, C., Grundriß der evangelischen Sittenlehre.** 66 S. 80 Pfg.  
**Gandert, K. F., Verzeichniß der im Kompendium der Dogmatik von Dr. Ch. C. Luthardt (9. Aufl. 1893) citirten Bibelstellen.** 1 Mt.  
**Graul, K., Die Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte der heil. Schrift.** Zwölfte, verbesserte und vielfach neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Dr. Reinhold Seeberg in Erlangen. 210 S. 1 Mt. 60 Pfg., eleg. gebunden 2 Mt.  
**Kahnitz, Dr. K. F. A., Christenthum und Lutherthum.** Mt. 5.40.  
 — **Lutherische Dogmatik.** Historisch-geneitisch dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe in 2 Bänden. 18 Mt.  
 — **Der innere Gang des deutschen Protestantismus.** Dritte erweiterte und überarbeitete Ausgabe. 2 Bände. 9 Mt.  
**Luthardt, Dr. Ch. C., Kompendium der Dogmatik.** Neunte verbesserte Auflage. 7 Mt., eleg. geb. 8 Mt. 50 Pfg.  
 — **Zur Einführung in das akademische Leben und Studium des Theologen.** 2 Mt., eleg. geb. 3 Mt.  
 — **Apologetische Vorträge.** Vier Bände. (1. Grundwahrheiten. 11. Aufl.; 2. Heilswahrheiten. 6. Aufl.; 3. Moral. 4. Aufl.; 4. Moderne Weltanschauungen. 3. Aufl.) Jeder Band 6 Mt., eleg. geb. 7 Mt.