

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 $\frac{1}{2}$.

Expedition: Königsstrasse 13.

Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 $\frac{1}{2}$

Zur Einleitung in das Alte Testament. II.
Kunze, Lic. Dr. Johannes, Marcus Eremita.
Kötlin, D. Jul., Der Glaube und seine Bedeutung
 für Erkenntnis, Leben und Kirche.
Weber, Dr. Paul, Geistliches Schauspiel und
 kirchliche Kunst.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit.
Diekmann, Lic. Dr. A., Welche Schranken zieht
 das Evangelium dem Geistlichen bei seiner
 Mitarbeit an der sozialen Frage.
 Nach fünfundzwanzig Jahren.

Zeitschriften.
 Antiquarische Kataloge.
 Verschiedenes.
 Personalien.
 Eingesandte Literatur.

Zur Einleitung in das Alte Testament.

II.

Am 15. April 1891 schied aus einem an Arbeit, aber, namentlich während der letzten anderthalb Jahrzehnte, auch an literarischen Erfolgen reichen Leben Eduard Reuss, ordentl. Professor der Theologie in Strassburg. Seit dem Tode H. Ewald's, 14. Mai 1875, war er der Nestor der Theologie-Professoren Deutschlands; denn Ewald war am 16. November 1803 geboren, Reuss am 18. Juli 1804, J. K. W. Vatke erst 1806 († 1882), C. F. Keil erst 1807 († 1888). Seine „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments“, zuerst 1842 in Halle erschienen, hat eine sechste, vermehrte und verbesserte Auflage erlebt: Braunschweig 1887 (686 S.); eine Ergänzung zu ihr bildet die „Bibliotheca Novi Testamenti Graeci“ [Verzeichniss aller Ausgaben], Braunschweig 1872. Von seinen zahlreichen anderen Veröffentlichungen können hier nur einige erwähnt werden: die „Histoire du Canon des Saintes Écritures“, 2. Aufl. 1864; die mit G. Baum und E. Cunitz unternommene Gesamtausgabe der Werke Calvin's in mehr denn 40 Bänden, Braunschweig 1863/90 (im „Corpus Reformatorum“, Bd. 29 ff.); das grosse französische Bibelwerk „La Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires“, Paris 1874—1881, in dem das Alte Testament etwa 275 Druckbogen füllt. Für den Zweck des vorliegenden Artikels kommen in Betracht die beiden Werke, in denen Reuss den Ertrag seines fast zwei Menschenalter währenden wissenschaftlichen Arbeitens auf dem Gebiete der alttestamentlichen Forschung zusammengefasst hat, nämlich die „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments“, Braunschweig 1881; 2. Aufl. 1890 (XX, 780 S.), und zweitens die deutsche Bearbeitung der alttestamentlichen Abtheilungen seines französisch geschriebenen Bibelwerkes: „Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert von D. Eduard Reuss, herausgegeben aus dem Nachlasse des Verfassers von Lic. Erichson, Direktor des Theologischen Studienstifts, und Pfarrer Lic. Dr. Horst in Strassburg“, Braunschweig 1892—94, C. A. Schwetschke & Sohn (7 Bände gr. 8 mit zusammen 2863 S.), zusammen 50 Mk. Ueber dieses letztere Werk, welches Reuss druckfertig hinterlassen hat, aber der Oeffentlichkeit nicht mehr selbst hat übergeben können, sei hier ein kurzer Bericht erstattet.

Vorab das Gesammturtheil: Ein wahrhaft erfrischendes Buch, mit guter, theilweise glänzender Darstellung und unbeeinflusst durch die Erwägung, ob die jeweilig vorzutragende Ansicht übereinstimmt oder nicht übereinstimmt mit dem, was tonangebende Herren und ihre Nachtreter für „unumstössliches“, „zweifellohes“ Resultat „der“ Wissenschaft erklärt haben. Gar manchen der zur Zeit fast als Rühr-mich-nicht-an! betrachteten Sätze widerspricht der Verf. direkt; in Bezug auf eine wol noch grössere Anzahl äussert er sich zurückhaltend. In den Hauptfragen freilich lehrt er auch in seiner letzten Arbeit so, wie er schon als Dreissigjähriger gelehrt hat, vgl. seine damals aufgestellten Thesen, deren wichtigste folgende sind (s. französisches Bibelwerk, Altes Testament, L'histoire sainte et la loi I, S. 23): „5. Die in den Büchern der Richter und Samuelis erzählte Geschichte, theil-

weise auch die in den Büchern der Könige enthaltene steht in Widerspruch mit den mosaisch genannten Gesetzen; letztere waren also in der Zeit der Redaktion dieser Bücher unbekannt und noch viel weniger sind sie in den daselbst beschriebenen Zeiten vorhanden gewesen. — 6. Die Propheten des achten und des siebenten Jahrhunderts wissen nichts von dem mosaischen Kodex. — 7. Jeremias ist der erste Prophet, der ein geschriebenes Gesetz kennt, und seine Zitirungen beziehen sich auf das Deuteronomium. — 8. Das Deuteronomium (4, 45—Kap. 28) ist das Gesetz, von welchem die Priester in der Zeit des Josia vorgaben, sie hätten es im Tempel gefunden. Dieser Kodex ist der älteste Theil der im Pentateuch enthaltenen (redigirten) Gesetzgebung. — 9. Insoweit es sich um Bestimmtheit der Entwicklung des Volkes durch geschriebene Gesetze handelt, theilt sich die Geschichte der Israeliten in zwei Hauptabschnitte: vor und nach Josia. — 10. Ezechiel ist älter als die Redaktion des Ritualkodex und der Gesetze, welche die Hierarchie endgiltig organisirt haben“.

Häufig schon habe ich mit Nachdruck ausgesprochen, was aber noch nicht genügend zur Anerkennung gebracht ist, dass der letzte Grund aller theologischen Gewissheit nicht in Beweisen von so zwingender Natur liegt, wie sie der Mathematik eignen, sondern in der persönlichen Stellung des Ich zu ethischen Sätzen religiöser Art. Je nachdem man diese Sätze bejaht oder verneint, wird das Urtheil über zahlreiche Fragen der Kritik und der Exegese verschieden ausfallen müssen und fällt es thatsächlich verschieden aus, sodass das eigene exegetische und kritische Forschen nicht sowol zu einer Veränderung, als vielmehr zur subjektiven Befestigung der erwähnten Stellung zu führen pflegt. Das ist auch bei Reuss der Fall gewesen. Reuss ist ein Gegner des „Supranaturalismus“ (Bd. I, S. 30). Auch die Religion Israels sucht er durch die Behauptung des Vorhandenseins „eines langsamen, aber natürlichen Fortschritts“ zu erklären. Die späteren Geschlechter haben „selbst sich zu reinen Religionsbegriffen erhoben“ (I, 41). Statt Gottes wird in einer für wirklichen Glauben an den lebendigen Gott nicht befriedigenden Weise wiederholt die „Vorsehung“ erwähnt, z. B. S. 31: die Bücher der Bibel seien zu studiren „auch als Denkmäler der religiösen Idee, wie sich dieselbe in der entscheidenden Epoche der Geschichte in den von der Vorsehung erwählten Kreisen gebildet hat“ (I, 31, vgl. 27 f., 48. 60. 78). Woher stammt „die Summe der religiösen Wahrheiten, welche von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und durch die Probe der inneren und persönlichen Erfahrung bestätigt worden sind“ (I, 30)?

Dass auch an den Aeusserungen der Bibel über Wunder und Weissagungen Kritik geübt werden darf, wird jetzt von allen ernsthaft wissenschaftlichen Theologen der „positiven“ Richtung anerkannt, vgl. z. B. in Betreff der Wunder das Jona-Buch, in Betreff der Weissagungen die Visionen im Daniel-Buche. Nicht aber sind ihnen auf dem Gebiete der Offenbarungsreligion Wunder und Weissagungen an sich unwahrscheinlich oder gar sichere Beweise für Unglaubwürdigkeit, bezw. auch Unechtheit. Und weiter ist zu verlangen, dass der Forscher an die Berichte der Bibel wenigstens mit

demselben Masse von Achtung und Schonsamkeit gegenüber dem Ueberlieferten herantrete, wie der besonnene Historiker an die Berichte der Autoren Griechenlands und Roms. In dieser Hinsicht muss ich die ganze Art und Weise missbilligen, wie Reuss die biblischen Berichte beurtheilt und verurtheilt, sobald sie der Forderung „natürlichen Fortschritts“ nicht entsprechen. Die Gotteserscheinung am Horeb 1 Kön. 19 wird mindestens viermal als „Mythus“ oder „Mythe“ bezeichnet (I, 330. 331. 341). Auch Elia's Himmelfahrt sei eine „Mythe“, wengleich der Redaktor sie „für ein geschichtliches Ereigniss hält“; „ein Mythus, d. h. eine Erzählung, die lediglich zum Zweck hat, eine abstrakte Idee zu versinnlichen“ (I, 341. 343). Auch die Errettung Jerusalems und Juda von Sanherib im J. 701 (2 Kön. 19, 35) erhält das Prädikat der „Sagenhaftigkeit“ (I, 377. Nach S. 57 haben „unvorhergesehene Umstände den Assyrer zum Rückzug gezwungen“). Unleugbar hat man früher über der göttlichen Seite der Bibel die menschliche verkannt: die „moderne Kritik“ ist nur zu häufig in den entgegengesetzten Fehler verfallen.

Die Folgen solcher Kritik treten besonders deutlich hervor in den Versuchen eigenen positiven Konstruierens. Deshalb will ich hier auf einige Einzelheiten in dem „Ueberblick der Geschichte der Israeliten“ eingehen, welche Reuss im ersten Band S. 33—82 gibt. Saul gehöre noch ganz in den Kreis der Helden; „der Unterschied war nur der, dass es ihm gelang, die von ihm in der alten Weise [d. i. „zufällige Ueberlegenheit“ S. 44!] errungene Würde in seinem Hause erblich zu machen“. „Dem tapferen und glücklichen Bandenführer der Judäer“, der „von den Umständen begünstigt“ war, „gelang es ebenfalls, den Königstitel zu erwerben“. Moderner Professorendünkel hat sich über Moltke das abschätzige Urtheil erlaubt, er habe nur trotz seiner fortwährend gemachten Fehler gesiegt. Daran wird man erinnert, wenn man I, 48 liest, dass „eine militärische Organisation“, welche von David stammt, „wenigstens einiges taktische Verständniss verräth“. Nicht minder befremdend wirkt der Satz, David habe, „ohne es zu ahnen“, durch die Gründung des heiligen Zeltens auf dem Zion die Zukunft der Nation sicher gestellt. Du ahnungsloser Engel! „Die Thatsache, dass seine Dynastie länger als 400 Jahre auf dem Throne von Jerusalem blieb“, will Reuss aus der „persönlichen Ueberlegenheit“ David's erklären, welcher „dem Kerne des Volkes den Begriff der Nationalität beigebracht“ habe; ich zweifle nicht, dass sie nur durch den Einfluss des religiösen Gedankens erklärt werden kann. Drei Könige aus dem Hause David's, Jehoas, Amasja und Amon, haben durch Verschwörer ihr Leben verloren, und doch ist jedem von ihnen sein Sohn auf dem Throne gefolgt. Sehr parteiisch sind die Aeusserungen über Salomo (namentlich: „sogenannte Weisheit“ und „da die fremden Götter und ihre Priester auch nicht leer ausgingen bei den Spenden der königlichen Gnade“). Die Verschwägerung des Hauses Omri mit dem Hause David hat mit nichten „glückliche Verhältnisse“ zur Folge gehabt (gegen S. 53), sondern ist für das Haus David wie für das Reich Juda in üblem Sinne verhängnissvoll gewesen. I, 56 Ende lesen wir, dass die Ueberlieferung ungerecht „in Juda . . . alles in einem Lichtglanze legitimistischer und religiöser Herrlichkeit“ erscheinen lasse, während nur zehn Zeilen weiter zugegeben werden muss: „Die Klagen über Sittenverderbniss sind auf beiden Seiten buchstäblich dieselben, und fremde Götter hatten ihre Altäre zu Jerusalem“. Nach I, 59 hat der Hohepriester Hilkia nur vorgegeben, er habe das Gesetzbuch im Tempel gefunden. Den nachexilischen Gegensatz zwischen den Bewohnern Judäas und den Samaritanern darf man nicht so völlig, wie Reuss thut, mit dem älteren „zwischen Juda und Ephraim“ identifizieren.

Ueber noch andere Frage- und Ausrufzeichen, welche ich diesem Geschichtsabriss beigeschrieben habe, muss hier hinweggegangen werden. Doch sei noch bemerkt, dass auch in Einzelheiten manches zu beanstanden ist. Der Name „Jerusalem“ ist älter als die Zeit David's (gegen S. 47), er kommt schon im 15. Jahrhundert vor (Thontafelfund von Tell Amarna). Nicht der „vorletzte“, sondern der drittletzte König aus dem Geschlechte Jehu's, nämlich Joas 2 Kön. 14, 13, betrat Jerusalem als Sieger. Jesus und seine Apostel haben nicht den

Dialekt „von Babylon“ gesprochen (gegen S. 68), sondern palästinisches Aramäisch.

Doch genug des prinzipiellen Widerspruchs und des Rügens von Einzelheiten. Namentlich letzteres widersteht mir gegenüber dem Werke eines Meisters, der seine Feder zur letzten Ruhe hat aus der Hand legen müssen. Gern spreche ich als meine Ueberzeugung aus, dass der gereifte Theologe, der selbst zu prüfen im Stande ist und sich nicht mehr durch den Wind von allerlei Lehre hin und her wehen lässt, durch aufmerksames Lesen dieses letzten Werkes von Ed. Reuss vielfache Anregung empfangen wird. Nicht aber kann ich es empfehlen Studierenden und solchen, die des Hebräischen ganz unkundig sind und nicht Zugang haben zu theologischer Literatur anderer Richtung. Denn der Verf. stellt im wesentlichen nur seine eigene, freilich auf vieljährigen Studien ruhende Ansicht dar, zeigt aber für andere Ansichten, zumal für das von „orthodoxer“ Seite Vorgebrachte, nur selten wirklich ernste Würdigung, sondern meist Nichtachtung, und solches Verhalten ist nur zu sehr geeignet, die genannten Gruppen von Lesern zu leichtfertigen Absprechen zu verleiten.

Zum Schluss noch eine kurze Uebersicht über den Inhalt der sieben Bände. Der erste Band beginnt mit einer „Allgemeinen Einleitung zur Bibel“ S. 1—32, d. h. mit allgemein gehaltenen Bemerkungen über das Zustandekommen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Schriftensammlung, sowie über die Geschichte des Schriftverständnisses (Inspiration, Kritik etc.). Auf den schon erwähnten „Ueberblick der Geschichte“ folgen dann die „Einleitung in die Geschichtsbücher“ (Richter, Samuelis, Könige), S. 83—123, und die „Uebersetzung“ samt kurzen, nur auf Sachliches eingehenden Anmerkungen, S. 124—388. Der zweite Band (575 S.) ist ganz den Propheten gewidmet. Joel steht an der Spitze, weil seine Schrift dem Amos vorgelegen habe (vgl. auch S. 253), und wegen der Namen der fremden Völker; doch sei die Frage, in welche Zeit das Büchlein zu setzen, „noch nicht endgiltig entschieden“. Dann: Jes. 15. 16, Amos, Hosea, Sach. 9—11, Jesaja, Micha, Sach. 12—14, Zephanja, Nahum, Habakuk, Jeremia, Ezechiel, Jes. 24—27; 13, 1—14, 23; 21, 1—10; 34; 35; Jer. 50—51; Jes. 40—66; Haggai, Sacharja (1—8), Ungenannter (Maleachi). Das Jonabüchlein ist in den siebenten Band verwiesen. Der dritte, umfangreichste Band (588 S.) trägt den Titel: „Die heilige Geschichte und das Gesetz. Der Pentateuch und Josua“. Leider haben die Herausgeber unterlassen, die 29 Abschnitte, in welche der Verf. die Einleitung eingetheilt hat, mit Ueberschriften zu versehen und dadurch den Ueberblick über den mannichfaltigen Inhalt dieser 189 Druckseiten zu erleichtern. Band IV: „Die Kirchenchronik von Jerusalem. Chronik, Esra, Nehemia“. Band V: „Die hebräische Poesie. Der Psalter, die Klagelieder und das Hohelied“. Band VI: Religions- und Moralphilosophie der Hebräer. Hiob. Das Salomonische Spruchbuch. Der Prediger. Die Weisheit Jesu's, des Sohnes Sirach's. Das Buch der Weisheit Salomo's. Lehrreiche Erzählungen und andere erbauliche Schriften aus den letzten Zeiten des vorchristlichen Judenthums: Jona, Tobia, Susanna, die Pagen des Darius, Baruch, das Gebet Manasse's“. Band VII: „Die politische und polemische Literatur der Hebräer. Ruth. 1. und 2. Makkabäer. Daniel, Esther. Judith. 3. Makkabäer. Bel und die Schlange. Die Epistel des Jeremia“. — Den Schluss des ganzen Werkes bilden zwei sehr dankenswerthe Register: der wichtigeren Eigennamen und der hauptsächlichsten Materien.

Gross-Lichterfelde bei Berlin. Prof. D. Herm. L. Strack.

Kunze, Lic. Dr. Johannes (Privatdozent der Theologie an der Universität Leipzig), Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntniss. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums. Mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus. Leipzig 1895, Dörffling und Franke (VII, 211 S. gr. 8). 6 Mk.

Die vorliegende Arbeit darf in mehr als einer Hinsicht als lehrreich und verdienstlich bezeichnet werden. Wengleich der Verf. doch etwas zu pessimistisch urtheilt, wenn er von seinem Helden sagt: „sein Gedächtniss ist unter uns so gut wie ausgelöscht“ (S. 2) — von einem Autor, über den

jede Encyclopädie und Kirchengeschichte (auch Kurtz) ziemlich eingehend berichtet, kann man das so wenig, als dass er „bisher fast unbekannt gewesen“ (S. V), sagen —, so hat er doch darin Recht, dass Marcus Eremita mit manchen Männern seiner Zeit unverdientermassen in den tieferen Schatten der Patristik gestellt ist. Ihm eine Monographie zu widmen, ist daher gewiss eine nützliche Arbeit. Dazu kommt, dass die von Papadopoulos-Kerameus in den *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* etc. I (1891) veröffentlichte Schrift des Marcus: *adversus Nestorianos*, Material zur Geschichte des Taufsymbols darbietet, welches Kunze sachkundig erhoben und gründlich behandelt hat. Schon der Titel weist sehr eindringlich auf diese Seite der Arbeit hin und dementsprechend tritt dieselbe immer wieder hervor.

Der Gang, den Kunze einschlägt, ist folgender. Zuerst wird der Text der Schrift *adv. Nestorian.* (S. 6—30) mitgeteilt. Es wird wesentlich ein sorgfältiger Abdruck aus der grossen Sammlung des Papadopoulos-Kerameus geboten. Hin und wieder hat Kunze den Text mit Glück verbessert. Ich kann mir von diesen Besserungsvorschlägen freilich nicht Alles aneignen. Dass S. 8, Z. 27 f. der Text in Ordnung ist, hat Kunze selbst später eingesehen S. 59. Richtig hat er S. 7, 8, 9 das doppelte *οὐ* gestrichen und ebenso mit Recht S. 29, 25 eine Lücke im Text festgestellt. Mit Recht ist auch S. 24, 1 *ἦτοι — ἦτοι* nach der Handschrift gegen die Verbesserung *εἶτε — εἶτε* bei Papadop. wiederhergestellt worden. Im übrigen ist der Text der Schrift gut erhalten, sodass nicht viel an ihm zu verbessern sein wird. Biblische Zitate und Anspielungen hat Kunze reichlicher als sein Vorgänger angegeben. Für den neutestamentlichen Text ist die Schrift an zwei Stellen von Bedeutung: S. 25, 9 für das *με* in Matth. 16, 13 und S. 26, 28 für *ἐηλοθῆτα* statt *ἐηλοθῆναι* 1 Joh. 4, 2. Dass der Verf. die Kapiteleinteilung des Herausgebers und Entdeckers nicht überall beibehalten hat, bedaure ich wegen der Irrungen, die daraus entstehen können. Wir Theologen haben an der biblischen Kapitalurung am Ende Nachsicht auf diesem Gebiet lernen können.

Der Verf. wendet sich sodann der Ueberlieferung über Marcus Eremita zu. Die eine Ueberlieferungsreihe lehrt ihn uns als Schüler des Chrysostomus kennen (Nicephor. Callist.) und macht ihn zum Abt und Eremiten in der Wüste Juda (Joh. Moschus *prat. spir.*). Die andere versetzt ihn nach Aegypten (Palladius *hist. Laus.* und s. Grundschrift v. J. 394). Mit Recht hat Kunze die letztere verworfen. Er hat durch diese Ausführungen die Notizen von Fessler, *Institut. patrol.* II, 631 befolgt und bestätigt. — Im nächsten Abschnitt handelt Kunze von den neun von Photius *cod. 200* angeführten Schriften, das Referat ist hier übrigens nicht genau. Mit Recht aber nimmt Kunze an, dass die Schriften *de lege* und *de iustific.* nur eine Schrift sind und dass *de causidico* uns als Torso (der Schluss fehlt) überliefert worden ist. Was heisst übrigens der Satz S. 48, Anm. 1? Verstehen kann ihn nur, wer das weiss, was er lehren soll, nämlich dass „das kurze Antwortschreiben“ an einen gewissen Nicolaus gerichtet war, und dass dieser vorher „an ihn“ d. h. an Marcus, und nicht etwa an Photius, geschrieben hatte. Lehrreich und richtig werden die Bemerkungen über die unechte Schrift *capitula de temperantia* sein (S. 51 f.).

Ich wende mich der Untersuchung über die von Papadopoulos neu entdeckte Schrift zu. Mit Recht wird aus der Ueberlieferung ihre Echtheit gefolgert, wozu einige Parallelen aus der Schrift in Melchis. kommen, die jedenfalls zeigen, dass die in *adv. Nestor.* angewandte christologische Terminologie dem Marcus auch sonst geläufig war. — Es folgt der wichtige Abschnitt „der Verfasser nach seinen Schriften“ (S. 60 ff.). Kunze nimmt seinen Ausgang von der Schrift *ad Nicolaum* und kommt zu dem Resultat, dass dieser Nicolaus den Marcus in Ancyra kennen gelernt hat, wo letzterer Abt war. Zur Zeit, da er dem Nicol. schreibt, ist er das nicht mehr, sondern Einsiedler, nach Moschus in Palästina. Dieses Resultat ist ebenso wichtig als richtig. Sehr gut ist die Beobachtung über die Einführung eines Zitates aus dem Galaterbrief S. 65, sowie die Bemerkung über die Erwähnung der Stadt Selge in der Schrift in Melchis. (S. 66, Anm. 1). Bezüglich der Zeit

ergibt sich dabei das vorläufige Resultat, dass Marcus in nach-nicänischer Zeit lebt, er braucht bereits die kappadocische Terminologie *τρεῖς ὑποστάσεις* und ist sicher über die Homousie des heiligen Geistes. Der Termus a quo seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist also das Jahr 381 (S. 71). Man würde demnach, abgesehen von *adv. Nestor.*, seine Zeit als ca. 390 bestimmen können, wie z. B. Gallandi thut. Darüber führt auch die Schrift in Melchis. m. E. nicht hinaus, bei der Unsicherheit, die über die betreffende Irrlehre, trotz der Untersuchung von Kunze, bestehen bleibt.

Weiter bringt uns erst die Schrift *adv. Nestor.* Indessen vermag ich dem festen Resultat, zu dem Kunze durch eingehende Untersuchung gelangt, dass diese Schrift unmittelbar vor der Synode zu Ephesus, also Ende 430 oder Anfang 431 geschrieben sei, nicht beizutreten. Die Schrift selbst scheint doch zu nöthigen, sie einige Jahre später, sagen wir ca. 435, verfasst sein zu lassen. Es ist zunächst nicht richtig, wenn Kunze meint, die Gegner seien noch nicht verurtheilt, ein „unausgeglichener Gegensatz“ liege vor (S. 88). Marcus nennt seine Gegner „Häretiker“, ja „Apostaten“ (c. 12), er wirft ihnen bereits jüdische Irrlehre vor (c. 2), sie sind, wie die unanfechtbare Aufschrift sagt: *τὰ Nestορίου φρονούντες*. Es scheint mir also ganz klar zu sein, dass Nestorius bereits als Häretiker durchschaut ist. Wenn nun die solenne Zuspitzung der Streitfrage auf die *θεοτόκος* Maria und den Begriff Emmanuel fehlt, und wenn andererseits das Problem sich zuspitzt auf die Frage, ob der Gekreuzigte *ψιλὸς ἄνθρωπος* oder *γυμνὸς θεός* gewesen sei, so scheint mir daraus — in Zusammenhalt mit dem anderen, dass Nestorius bereits offiziell Häretiker ist — nur das zu folgen, dass die Schrift zu einer Zeit verfasst wurde, da die Häresie des Nestorius bereits eine bekannte und feste Gesamtschauung, abgesehen von den offiziellen Streitpunkten, geworden war. Das bestätigt sich daran, dass nach c. 1 init. bereits öfter an Marcus das Ansinnen gerichtet wurde, den nestorianischen Ansichten gegenüber das Wort zu ergreifen. Uebrigens zeigt die Schrift des Eutherius v. Tyana (Migne 28, 1337 ff.), die doch wahrscheinlich auch nach Ephesus verfasst wurde (vgl. Kunze S. 103 f.), dass man auch nach dem Konzil über die Sache schreiben konnte, ohne die Stichwörter des Streitens zu erwähnen. — Man kann nun einen Augenblick annehmen, dass das antiochenische Unionssymbol v. J. 433 uns weiter führe, indem die *ἀσύγχυτος ἕνωσις* desselben auch von Marc. (S. 29, 12. 16) formelhaft gebraucht zu sein scheint. Aber wenngleich es auch sonst nicht an Berührungen fehlt — sie erklären sich aus der antiochenischen Unterströmung in Marc. Theologie — so ist doch eine wirkliche Beziehung nicht vorhanden. Ja die beiden letzten Sätze des Symbols widersprechen geradezu der Tendenz des Marc. — Auf eine genauere Datirung ist also zu verzichten. Als Durchschnittsdatum empfiehlt sich nach dem oben Bemerkten das Jahr 435, eher später als früher.

Doch hier erhebt sich eine weitere Frage, die Kunze merkwürdigerweise gar nicht erörtert hat. Wo ist die Schrift geschrieben? S. 106 heisst es: „es spricht nichts dagegen, dass Marcus seine Schrift als Abt im galatischen Ancyra geschrieben habe“. S. 149 wird zugestanden, dass dieses mit nicht „ganz zweifelsfreien Gründen dargethan“ sei, aber ich habe überhaupt nichts von „Gründen“ gefunden! S. 193 endlich heisst es kurz und knapp, dass Marcus „jedemfalls noch“ Abt in Ancyra war, als er die Schrift verfasste. Ich vermag diese Gewissheit nicht zu theilen. Dass das Bekenntniss unserer Schrift möglicherweise — mehr lässt sich aus demselben nicht erschliessen — das von Ancyra ist, beweist natürlich nicht, dass Marcus die Schrift in Ancyra schrieb, eher dass sie dorthin gerichtet war, aber auch das nur vermuthungsweise. Warum sollte er denn diese Schrift nicht in der Wüste geschrieben haben, wie den Brief an Nicolaus und die Schrift *de ieiunio* (c. 4 Gallandi VIII, p. 91 E)? Marcus war ein Schüler des Chrysostomus, es ist so gut wie sicher, dass er das in Antiochien war. Das führt in die Zeit von 386—397. Wie alt er damals war, wissen wir nicht, aber nichts dürfte der Annahme im Wege stehen, dass er ca. 390 etwa 25 Jahre alt war. Dann war er im Jahre 435 ein Mann von 70 Jahren. Aus dem Zeitraum von 69 Jahren,

während welcher Moschus die geistlichen Heldenthaten des Marcus sich vollziehen lässt, kann man folgern, dass derselbe ein hohes Alter erreichte und wohl nicht allzu kurze Zeit Einsiedler war. Auch die psychologische Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass er den entscheidenden Schritt nicht nach, sondern einige Zeit vor dem 70. Jahr that. So ist es mir denn wahrscheinlich, dass Marcus seine Schrift bereits als Einsiedler schrieb. Und ich finde nichts, was hiergegen und zu Gunsten der Annahme Kunze's entscheidend spräche. Verstehe ich den Anfang der Schrift recht, so stimmt derselbe gut zu meiner Annahme. Als ein belästigendes unnützes Fragen (*παραζητεῖν*) empfiehlt der Einsiedler die an ihn gerichteten Bitten um Belehrung. — Die Fragenden können seine Mönche in Ancyra sein. Es können aber auch in Palästina oder Syrien ansässige Leute, sehr wahrscheinlich ebenfalls Mönche, sein. In dem ersten Fall wäre das Bekenntniss sicher das von Ancyra, im anderen Fall ist das freilich nicht absolut ausgeschlossen, aber wegen S. 23, 31 doch höchst unwahrscheinlich. Ich vermag also die Sicherheit nicht zu billigen, mit welcher Kunze behauptet, das Symbol von Ancyra gefunden zu haben.

Eine Erörterung über die Theologie des Marcus leitet Kunze mit der Bemerkung ein: „Es ginge über den Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung hinaus und wäre auch an sich kaum werthvoll genug, das ganze theologische System des Marcus darzulegen“ (S. 107). Was zuvörderst das „System“ anlangt, so hat der Abt und Eremit, soweit ich wenigstens nach seinen Schriften urtheilen kann, ein solches ebensowenig verbrochen, als viele andere, an deren Namen die Dogmenhistoriker diese Nachrede heften. Aber eine Gesamtanschauung vom Christenthum hat der fromme und nachdenkende Mann gewiss gehabt. Warum dieselbe darzulegen nicht „werthvoll genug“ sein soll, verstehe ich nicht. Ich habe mir immer gedacht, es sei gerade das Werthvolle solcher Monographien, dass sie abseits von der grossen Heerstrasse die kleinen Fusspfade im Walde verfolgen, die nicht immer jener parallel laufen und sie nur selten kreuzen. Ueberraschendes, „Neues“ wird sich bei einer solchen Darstellung selten finden, aber vielleicht um so mehr Nützlich. Es wird wahrscheinlich ziemlich lange dauern, bis uns wieder jemand mit einer Monographie über Marcus Eremita beschenkt. Eben darum habe ich den Wunsch, der erste Verfasser einer solchen, der doch das ganze Material bei einander hatte, hätte dasselbe allseitig ausgenützt. Oder ist jene Bemerkung so gemeint, dass die Gedanken des Marcus zu blass, allgemein oder selbstverständlich sind? Richtig wäre das nicht. Ueber die Anthropologie und Sündenlehre lassen sich eine Anzahl wichtiger Beobachtungen Marcus entnehmen, die geeignet sind, eine weitere Verbreitung der Anschauungen, über die man sich bei der Lektüre der Homilien des Macarius wundert, zu beweisen. Ebenso wäre über die Taufe und ihre Wirkung, über den Begriff der Rechtfertigung manches Lehrreiche nach den Traktaten des Marcus zu sagen gewesen. Vor allem aber bedaure ich, dass der Verf. über die Anschauungen von der Busse (in de poenit.) keine Untersuchungen angestellt hat. Unsere Kenntnisse hierüber sind bekanntlich hinsichtlich der orientalischen Kirche sehr dürftig. Schriften, wie die des Marcus de poenitentia oder des Aphraates Homilie über die Busse erweitern das, was wir etwa aus den neun Busshomilien des Chrysostomus (s. noch des Gregor. Thaumaturg. ep. can. und Basil. ep. 199. 217 etc.) lernen, nicht sonderlich, aber sie vertiefen es. Kunze hat die Untersuchung fast ausschliesslich auf die Christologie gerichtet. Er stellt die Auffassung des Marcus in einem weiteren dogmengeschichtlichen Rahmen dar. Es wird ein gutes Bild der Situation gezeichnet, das freilich nicht viel Neues bietet, aber eine erfreuliche Kenntniss der Quellen beweist. Die Christologie des Marcus scheint mir zutreffend gekennzeichnet zu sein, freilich kaum durch das beliebte „Zurückstellen“ der „Spekulationen“ (S. 124), oder das bessere „Wahren“ des „Rechtes“ „der menschlichen Seite“ (S. 126), wol aber durch die Erkenntniss, dass Marcus von der antiochenischen Christologie ausgeht, dieselbe aber im Geist Cyrill's umprägt und erweitert (vgl. S. 127). Wenn man unsere Schrift unter diesem Gesichtspunkt studirt, ergeben sich eine Menge

frappanter Einzelheiten, doch kann ich hier nicht darauf eingehen. Uebrigens, ist wirklich an der unaustilgbaren Rede etwas, dass die Alexandriner eine mehr „spekulative“, die Antiochener eine mehr „historische“ oder „nüchterne“ Christologie geführt haben? Cyrill und — „spekulativ“! Man kennt den Mann entweder nicht, wenn man das meint, oder man glaubt als moderner Mensch sich gegen das Wort „spekulativ“ eine Freiheit herausnehmen zu dürfen, die auch Feinden gegenüber nicht erlaubt ist! Doch das nur beiläufig! Die Christologie des Marcus macht übrigens einen imponirenden Eindruck. Auf die einheitliche gottmenschliche Person hat er das grösste Gewicht gelegt (s. c. 12 fin. 21 fin.), darin ist er den Antiochenern überlegen, aber die *ἀσύγχυτος ἔνωσις* schliesst in sich: *ἀσύγχυτως διαμενούσης ἐκάστης φύσεως* (c. 30), darin übertrifft er Cyrill. Freilich die Probe, an der alle diese Versuche scheitern, besteht auch seine Lehre nicht, das zeigt das *ἀπαθῶς ἔπαθεν* (S. 21, 22; 16, 27; 17, 7; 20, 26; 22, 4). Aber ihm schwebte ein richtiges Ziel vor. Dass allerdings die ganze griechische Christologie — nach ihrer theoretischen Anlage — in eine Sackgasse führt, ist ihm so wenig als anderen klar geworden. Uebrigens hätten sich in diesem Abschnitt ganz gut einige Bemerkungen über die achtbare exegetische Methode, die Marcus in dem Buch in Melchised. befolgt, machen lassen. Seine antiochenische Bildung lässt sich auch von hier aus erweisen. Könnte nicht daran gedacht werden, dass die Erläuterung von *Σέληνη* = *ἀγγελία* (das Wort *σέληνη* kommt bekanntlich nicht vor) eine ebenso schulmässig überlieferte ist (in Melchis. c. 8) wie die von Jerusalem als *ῥρασις εἰρήνης* (ib. c. 7 vgl. Lagarde, *Onomastica sacr.* p. 200, 169, 66; p. 204, 174, 91 u. 175, 17; p. 226, 203, 99; p. 81, 50, 9 u. ö.). Und wäre es nicht möglich, dass dann zu jener Erklärung das syr. *ܟܘܒܝ* mitgewirkt hat?

Das grösste Gewicht hat der Verf. offenbar auf seine Untersuchungen über das Taufbekenntniss gelegt. Das zeigt schon die so energische Hervorhebung desselben auf dem Titelblatt. Kunze hat sehr viel Fleiss und Arbeit hieran gewandt, und es ist gewiss lehrreich, ein neues orientalisches Taufsymboll, wenn auch nur als Fragment, kennen zu lernen. Denn mehr lässt sich nicht ausmachen, der Versuch, den Text zu rekonstruieren, der S. 148 vorliegt, bleibt doch ziemlich problematisch. Aufgefallen ist mir besonders, dass Kunze in dem ersten Artikel das überlieferte *εἰς τὸν θεόν* nach den sonstigen morgenländischen Bekenntnissen in *ἕνα* ändert. Ueber die Gestalt des dritten Artikels ist nichts zu sagen, ausser: *καὶ εἰς τὸ ἅγ. πν.* Dass dieses Bekenntniss das der Gemeinde von Ancyra ist, ist wahrscheinlich, kann aber doch kaum als sicher bezeichnet werden (vgl. oben). Aber auch wenn das der Fall wäre, kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, dass Kunze die Bedeutung des Fundes von Papadopulos sehr überschätzt. Gleichzeitige und frühere morgenländische Taufsymbolle sind doch nicht so selten, als dass dieses Fragment so sonderlich schwer wiegen könnte? Und wenn man darauf verweist, dass hier das Symbol eine Rolle im theologischen Streit spiele (S. 196), so ist das doch auch durch den Brief des Alexander von Alexandrien an Alexander von Konstantinopel bezeugt (Theodoret. h. e. I, 3, vgl. Athanas. ad Serap. I, 28. 30. 33; II, 8; III, 6), und mehr als ein *argumentum ad hominem* soll auch hier die Einführung des Symbols nicht bedeuten. — Nun hat Kunze aber hieran eine Erörterung über den Symbolgebrauch im Morgenland und Abendland geschlossen. Im Abendland sei es „mehr theoretisch“, im Morgenland „wesentlich ethisch gewerthet“ worden, dort rechtlich verpflichtend, hier durch freie Uebernahme bindend, dort also „Tradition“, hier Schrift und Schriftbeweis (S. 183ff., 187, 189ff.). Zu meinem Bedauern kann ich auch hier dem Verf. nicht zustimmen. Ich verstehe sehr wol, wie Kunze zu diesem Gedanken kam. Er fand in der Schrift des Marcus die „wesentlich ethische“ Anwendung des Symbols und erinnerte sich andererseits der Verwendung desselben in Tertullian's Präskriptionen. Ob die Paradoxien desselben richtig interpretirt werden, ist mir fraglich, aber vor allem, wo ist der Beweis, dass im Gegensatz zu einem religiösen und biblischen Verständniss der Morgenländer die lehrgesetzliche Deutung des Taufsymbols für das Abendland massgebend geworden ist? Cassian's Schrift

adv. Nestor. ist kein günstig gewähltes Beispiel, denn dass Cassian abendländische Theologie dem Orientalen gegenüber vertritt, ist eine kaum zu beweisende Annahme. Und wenn gelegentlich ein späterer Papst meinen konnte, die zwölf Artikel enthielten bereits die ganze Wahrheit (Leo I ep. 31, 4 cf. 28, 1; 45, 2; Coelestin. I ep. 13, 4), so wird dem nur der Mangel an theologischem Verständniss zu entnehmen sein. Aber andererseits sind es nicht gerade griechische Theologen, die zuerst den Glaubens als assensus (συγκατάθεσις) zu einer autoritativ überlieferten Summe von Wahrheiten erklärt haben, und hat Origenes dabei nicht an die Glaubensregel gedacht (de princ. praef. c. Cels. I, 13, vgl. meine Dogmengesch. S. 100, 107, 116)? Ist nicht gerade die griechische Theologie und Kirche die Brutstätte des Glaubens an die heilskräftige Formel gewesen (vgl. schon Athanas. de synodis 32)? Freilich liegt ein gewisses Wahrheitsmoment in der Formel von Kunze, aber es heisst doch den Wald vor Bäumen nicht sehen, wenn sie in dieser Weise generalisirt wird. Aber dieser Widerspruch macht mich nicht blind gegen die erfreuliche Einsicht, die Kunze auf S. 190 bezeugt hat, dass die evangelische Kirche sich nie dahin drängen lassen darf, „um der Symbolformel willen, zumal unserer zufällig so gewordenen ein Stück des Glaubens behaupten zu wollen, statt sich dafür auf die Schrift allein zu gründen“, wengleich ich nicht zugestehen kann, dass hierfür das Verfahren der griechischen Kirche für die evangelische Theologie massgebend sein soll oder kann.

In einem Schlussabschnitt hat der Verf. gegen die Symbolforschung der Gegenwart den Vorwurf erhoben, dass sie in einseitiger Weise das römische Symbol „in den Vordergrund“ rücke (S. 195). Hierfür wird auch die Schrift meines verehrten Kollegen Th. Zahn über das Apostolikum als Beleg angeführt, und andererseits von der „neueren, auf Ritschl zurückgehenden und durch Harnack eingeleiteten Symbolforschung“ geredet (S. 189). Ich muss bekennen, dass mir hier ungefähr alles dunkel ist. Die Forschung auf diesem Gebiet „geht“, soviel ich weiss, in unserem Zeitalter auf P. Caspari „zurück“ und ist auch durch ihn „eingeleitet“ worden. Wozu Ritschl und Harnack eine Schuld oder Ehre beilegen, die ihnen nicht zukommt? Vollends bleibt mir unklar, weshalb der Verf. Zahn einen Vorwurf macht, den er nicht verdient hat. Es ist m. E. eine Ungerechtigkeit, die dem Thatbestand nicht entspricht, seiner Arbeit diese „Einseitigkeit“ nachzusagen. Ich brauche das nicht zu belegen, jeder Leser von Zahn's Schrift kann die Belege leicht finden. Und dass in dem Streit der Gegenwart das römische Symbol formell in den Mittelpunkt kommt, ist ja nur begreiflich, zudem bietet es eben die älteste ganze Formel dar. Aber ich wüsste nicht, dass dadurch dem Irrthum Vorschub geleistet werden solle, dass von Rom her urbi et orbi das Symbol diktirt worden sei. Es scheint mir doch, als ob sich Kunze hier in eine — nicht motivirte — Eliasstimmung hineinversetzt hat. Wenn ich ihn in derselben trösten möchte, so kann ich freilich nicht auf Siebentausend hinweisen, denn so viele gibt es leider nicht, die ein selbständiges intensiveres Interesse an der geschichtlichen Erkenntniss dieser Dinge haben, aber dass es mehr als sieben sind, die mit ihm in dieser Richtung gehen, das glaube ich verbürgen zu können! Und deshalb kann ich nur wünschen, dass Kunze sich durch unbillige Urtheile über seine Arbeit nach dieser Seite hin nicht beirren lässt, sondern seinem Vorsatz getreu gerade hier die Forschung zu fördern fortfährt, wie er das schon in dieser verdienstlichen Arbeit gethan hat. Nicht nur „noch völliger“ (S. 201) wird das geschehen müssen, sondern in dem Bewusstsein, dass wir alle hier noch in den Anfängen der Erkenntniss stehen. Dieses Bewusstsein zu verstärken, nöthigt auch diese neueste Untersuchung zum Apostolikum. Möge es dem Verf. nicht fehlen an Lust und Kraft, vor allem und zunächst im Kleinen und Einzelnen unsere Erkenntniss weiter zu fördern!

Endlich noch einige Notizen allgemeineren Interesses! Da sei vor allem verwiesen auf die überzeugende Hypothese über das Konstantinopolitanum, die Kunze S. 164 ff. vorgetragen hat. Danach wäre dieses zum Rang des Taufbekenntnisses so gekommen, dass Nektarius dasselbe (es steht bekanntlich schon bei Epiph. Ancoratus 119) bei seiner Taufe 381 be-

kannte und es dann 383 dem Kaiser einreichte, der es acceptirte. Zu S. 178, Anm. 2 (Kindertaufe) wären neben Tertull. de bapt. 18 vor allem Iren. haer. II, 22, 4 und auch Orig. in Lev. hom. 8, 3; in Rom. comm. 5, 9; dazu Cyprian. ep. 64, 2 cf. de laps. 10 zu zitiren gewesen. C. 20 fin. der Schrift adv. Nestor. bietet zu der berühmten Stelle Tertull. de carne Chr. 5 eine interessante Parallele. Lehrreich ist die Interpretation von Matth. 16, 13 ff. in c. 25. Endlich möchte ich Vertreter der Dogmatik und der praktischen Theologie, die meinen, aus der Geschichte etwas lernen zu dürfen, aufmerksam machen auf die interessante Spendeformel bei dem Abendmahl c. 23: σῶμα ἄγιον Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον, ebenso vom Blut. Ferner auf die Bemerkung (c. 23, p. 23 f.): μὴ ταῦτα οὐχ ὁμολόγησας ἦτοι δι' αὐτοῦ ἦτοι δι' ἑτέρου; bezüglich des Taufbekenntnisses. Schliesslich hinsichtlich des Anschlusses des ersten Abendmahls an die Taufe auf die Schrift des Marc. de bapt. (Gallandi VIII, p. 43 B), wozu zu vergleichen ist adv. Nest. c. 23, p. 24, 5 (s. Kunze S. 141, Anm. 4).

R. Seeberg.

Köstlin, D. Jul. (Oberkonsistorialrat u. Professor in Halle a. S.), Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart. Berlin 1895, Reuther & Reichard (V, 343 S. gr. 8). 6 Mk.

Hat das religiöse Denken ein Recht, auf Gott den Begriff des Absoluten anzuwenden? Köstlin in seinem vorliegenden neuesten Werke bestreitet es (S. 137 ff.); denn dadurch werde jedenfalls kein Interesse des Glaubens ausgedrückt, der ja Gott nicht als den „Seienden“, sondern als seinen Vater kenne. Ganz recht! Aber doch als seinen Vater „in den Himmeln“. Durch diese Benennung aber wird das gläubige Erkennen bereits auf eine Linie gestellt, welche ungekünstelterweise zu dem Begriffe des „Absoluten“ hinführt. Wir sind also in diesem Punkte nicht der Meinung Köstlin's. Auch darin können wir ihm nicht zustimmen, dass er bei der Darstellung des inneren Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit, von Rechtfertigung und Heiligung die Reihenfolge anstellt: Glaube, heiliger Geist, neues Leben. So herkömmlich diese Lehrweise ist, so kommt bei ihr doch nicht zur Geltung, dass z. B. Paulus sicherlich den Geistesbesitz nicht bloß als Frucht, sondern zugleich und schon als Voraussetzung des Glaubens betrachtet. Und wenn die Ausführungen des Verf.s über den geschichtlichen Gang der Offenbarung wenigstens den Anschein erwecken, als kenne er keine der mosaïschen vorhergehende Offenbarungsperiode, so müssten wir uns darin ebenso von ihm trennen, wie wir uns da und dort seiner Bereitwilligkeit versagen müssen, mit der er manche Dogmen als inadäquaten Ausdruck für die Wirklichkeit der Glaubensobjekte darangibt; er scheint uns hier dem Erkennen, das er als Frucht des Glaubens so lebhaft fordert, doch zuweilen zu enge Schranken zu ziehen.

Aber indem wir das vorausschicken, gestehen wir gern, dass derlei Ausstellungen wenig bedeuten gegenüber der Zustimmung, welche die Darlegungen des Verf.s als Ganzes uns abgewinnen. Sein Thema steht ja im Mittelpunkte nicht bloß der theologischen, sondern der religiösen Bewegungen der Gegenwart. Welche Frage könnte zur Zeit wichtiger und umstrittener zugleich sein, als die nach dem Wesen und dem Rechte, nach dem Grunde und Inhalt und nach der Bedeutung unseres christlichen Glaubens! Eine wahre Fülle von Streitfragen und Streitfällen, von Themen und Problemen schliesst sich daran. Der Verf. entzieht sich ihnen nicht, und wenn er manches auch nur im Vorübergehen streift, so darf man doch sagen, dass er auf alle die wichtigen Punkte, welche in unserer Zeit innerhalb der Theologie oder im Verhältniss der Theologie zur Philosophie und Naturwissenschaft strittig geworden sind, ein bedeutsames Licht fallen lässt. Sein erstes Hauptstück handelt von dem Ursprung und Wesen des Glaubens. Der Glaube ist kein Erzeugniss der Spekulation, er stammt auch nicht aus dem Wunsche des Menschen, sich durch den Gedanken eines Gottes gegenüber der Natur zu behaupten, sondern hat seine allgemeine Grundlage an dem Gefühle der sittlichen Verpflichtung gegen den heiligen Gott

und kommt zu Stande durch innere Wirkung Gottes auf den Menschen, welche diesen zum Gehorsam gegen das Evangelium führt. Inhalt des Glaubens sind die objektiven Wahrheiten der göttlichen Offenbarung, vor allem der Heilsgott selbst, der kein Postulat zur Ausfüllung einer Lücke im menschlichen Denken oder Empfinden, sondern objektive Realität ist, und Jesus, der eingeborene Sohn des Vaters. Beruht aber so der Glaube auf den wunderbaren Geschichtsthaten der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, so kommen dieselben für ihn doch nicht als blose äussere Vorgänge, sondern als Heilsthatsachen in Betracht. Solcher Glaube kann aber dann nicht blosses Gefühl der fiducia, sondern muss zugleich notitia und assensus sein. Man sieht: eine in der Gegenwart recht wohlthunende Wahrung der Objektivität des Glaubens, ebenso wohlthunend wie des Verf.s Scheu, die biblischen Begriffe „umzuwerthen“ oder dem Johannesevangelium ein Schnippchen zu schlagen. Das zweite und dritte Hauptstück behandelt die Glaubenserkenntnis, jenes deren allgemeine Aufgaben und ihr Verhältniss zu den sonstigen Arten des Erkennens, dieses den Gegenstand derselben, Gottes Wesen und Walten in der Heilsgeschichte. Auch hier hat der Verf. unsere volle Zustimmung für das, was er gegen die Einschränkung des gläubigen Erkennens sagt, als solle es nicht mehr nach dem Wie, Warum und Woher seines Objektes fragen dürfen, oder was er gegen die Abneigung vor „metaphysischen“, d. h. objektiv gemeinten Aussagen in der Theologie, oder gegen die Scheidung des kausalen und teleologischen, des religiösen und theoretischen Erkennens bemerkt, welche nothwendig zu der doch unerträglichen Annahme einer doppelten Wahrheit führe. Anziehend ist die Darstellung des geschichtlichen Ganges sonderlich der alttestamentlichen Offenbarung, welche der Religion Israels trotz aller modernen Konstruktionen ihren Offenbarungscharakter entschieden wahr. In diesen drei ersten Hauptstücken liegt auch sicherlich das Hauptgewicht und der Hauptwerth des Buches; die beiden letzten behandeln das Glaubensleben und die Glaubensgemeinde.

Ohne dass es irgendwo geradezu gesagt wäre, zeigt die ganze Art der Darstellung, die auf möglichste Klarheit und Einfachheit ausgeht, und eine Bemerkung der Vorrede scheint es zu bestätigen, dass das Buch für weitere Kreise als die der Theologen bestimmt ist. Sachlich gehaltene Polemik und Vorsicht, sich nicht in theologische Einzelheiten zu verlieren, können ihm den Weg in dieselben erleichtern. Wo der Laie Anregung und Belehrung empfängt, merkt der Theologe doch zugleich, wohin die Spitze der Darlegungen zielt; wir wünschen, dass sie dort auch gehört werden möchten. Ruhige Besonnenheit, Freiheit von Voreingenommenheit der Schule, aber auch Glaubensernst und Wärme treten dem Leser in dem Buche entgegen. Wie tief und beherzigenswerth sind doch, um ein Beispiel zu geben, die Darlegungen S. 251 f., dass der echte Christ durch den Genuss einer immer unvollkommenen und oft getrübbten Heilserfahrung sich niemals von der Stufe des gläubigen Hungerns und Dürstens dürfe wegführen lassen, dass sein Glaube fort und fort ein „Trauen ohne Fühlen“ allein auf das Wort hin bleibe. So stehen wir denn nicht an, Köstlin's Schrift als einen schätzenswerthen Beitrag zur Wahrung des Rechtes, der Selbständigkeit, der Wahrheit und der unergründlichen Tiefe unseres Glaubens zu begrüssen.

Bachmann.

Weber, Dr. Paul, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältniss erläutert an einer Ikonographie der Kirche u. Synagoge. Eine kunsthistorische Studie. Stuttgart 1894, Ebner & Seubert (VIII, 152 S. mit 18 Abbildungen und 10 Lichtdrucktafeln Lex.-8). 4 Mk.

Die Absicht des Verf.s dieser lehrreichen Untersuchung ist, den engen Zusammenhang nachzuweisen, in welchem die kirchliche Kunst und das geistliche Schauspiel während des Mittelalters standen. Der Satz Springer's: „Räthselbilder zu schaffen lag niemals in der Absicht des Mittelalters. Der Anschauungskreis des Zeitalters bildet den festen Hintergrund für die künstlerischen Gedanken“ bezeichnet die Voraussetzung seiner Studie. Er fragt: Wie erklärt es sich, dass man im

Mittelalter diese Gegenstände und dass man sie in dieser Weise darstellte? Springer hatte als die Hauptquellen und deshalb als die wichtigsten Interpretationsmittel der uns nicht selten als Räthselbilder erscheinenden mittelalterlichen Kunstdarstellungen Liturgie, Predigt und Mysterienspiel genannt. Der Verf. erkennt die Bedeutung der Liturgie bereitwillig an, verhält sich dagegen zu der der Predigt ziemlich skeptisch und richtet sein Bemühen darauf, an einem Beispiel zu zeigen, wie wichtig das geistliche Spiel für die bildende Kunst war. Er wählt zu diesem Zwecke die Gestalten der Kirche und der Synagoge. Was sagten sie den Menschen des Mittelalters?

Weber leugnet, dass die Personifikation von Kirche und Synagoge in ihrer feindseligen Gegenüberstellung sich aus dem altkirchlichen Bilderkreis entwickelt habe; sie trete zuerst in der Kunst des neunten und zehnten Jahrhunderts auf. Er wagt es, als ihre Heimat die Gegend zwischen Mosel, Maas und Schelde zu bezeichnen. Um ihren Ursprung zu erklären, erinnert er an den Gedanken- und Anschauungsgehalt der pseudo-augustinischen *Altercatio ecclesiae et synagogae*. Aber da er eine unmittelbare Uebertragung desselben in die kultische Kunst für unmöglich betrachtet, so hält er die Annahme für nothwendig, dass die *Altercatio* im neunten und zehnten Jahrhundert im Gottesdienste verlesen wurde. Eine zweite Wurzel für die Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge sieht er in dem ebenfalls pseudo-augustinischen *Sermo contra paganos Iudaeos et Arianos*: er sei zuerst Predigt und Lesestück am Weihnachtsfeste, dann halb liturgisches Drama in und ausserhalb der Kirche, schliesslich integrierender Bestandtheil im erweiterten Dramenzyklus des ausgehenden Mittelalters geworden. Die Aufnahme unter die Lektionen sei als Mittel zur Judenbekehrung gemeint gewesen. Die dramatische Anlage des sermo wie der *altercatio* aber habe diese Stücke zugleich als geeignet erscheinen lassen, um der Schaulust des Volkes und dem Drange nach Spielen in der althergebrachten Festzeit entgegenzukommen. So habe sich aus dem sermo das in verschiedenen Ländern nachweisliche Prophetenspiel entwickelt, das bald einen ständigen Platz in den geistlichen Schauspielen fand. Dieses Spiel und das auf der *altercatio* beruhende Streitgespräch zwischen Kirche und Synagoge seien eines zum Träger des anderen geworden. Ihre Uebersetzung in das Gebiet der bildenden Kunst sei überall nachweisbar. In erster Linie gehörten dazu die Gestalten der Kirche und Synagoge.

Man kann gegen nicht wenige Annahmen des Verf.s sehr bedenklich sein. Die Aufnahme der *altercatio* in die kirchlichen Lesestücke z. B. ist ebenso unwahrscheinlich, wie der Erlass eines Papstes am Ende des zehnten Jahrhunderts, der die Einreihung des sermo als Lektion in den Gottesdienst des Weihnachtsfestes gebot, unmöglich. Die Behauptung, dass die Wandgemälde in S. Angelo in Formis das älteste bekannte Denkmal des Prophetenspiels enthielten, ist zum mindesten problematisch. Trotzdem wird die Absicht der Untersuchung als erreicht gelten dürfen: der Zusammenhang zwischen dem geistlichen Spiel und der bildenden Kunst ist erwiesen. Dass sie zugleich die erste erschöpfende Besprechung der interessanten Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge bietet, erhöht ihren Werth.

Hauck.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. Zweite Gesamtausgabe. Bd. LXV: des Dekans Cosmas Chronik von Böhmen; Bd. LXVI: die Fortsetzungen des Cosmas von Prag. Nach der Ausgabe der *Monumenta Germaniae* übersetzt von Georg Grandaur, mit Nachträgen von W. Wattenbach; Leipzig 1895, Dyk (XII, 246 S. 8 und XVI, 238 S. 8). 3. 40 und 3. 20.

Des Cosmas reichhaltige, hochinteressante Chronik ist die älteste böhmische Geschichtsurkunde, aber auch für die deutsche Reichsgeschichte von Werth; uralte slavische (tschechische) Sagen, z. B. über den Einwandererkönig Bohemus, den Häuptling und Richter Crochko, dessen drei wahrsagende dämonische Töchter (Kazi, Tetcka, Libussa), Libussa's bäuerlichen Gatten und böhmischen Gesetzgeber Herzog Premizl (Przemysl) gehen den (bis 1125 reichenden) historischen Berichten voraus; die Schreibweise ist besonders anziehend durch die Fülle von eingestreuten Bildern, Vergleichen, Märcen, während die öfters angebrachten Hexameter nach Form und Inhalt nur werthloser Schmuck sind; über seine schriftstellerische Begabung und Leistung urtheilt Cosmas mehrfach (S. 3—6. 129) mit erheuchelter Bescheidenheit schroff

absprechend und tadelnd; über seine Zuverlässigkeit lässt er nicht in Zweifel, da er oft (z. B. 158 f.) das Gefährliche seiner Arbeit betonend, die nur Hass erzeugende Wahrheit verschweigen und statt der Thaten der Zeitgenossen nur einen Traum erzählen will; so erklärt sich die an biblische und klassische Vorbilder meist sich anlehrende Charakteristik der von ihm geschilderten Personen. Böhmens Fürsten misst er nach ihren Schenkungen an die Prager Hauptkirchen (St. Veit, Adalbert, Wenzeslaus); voll Hass ist er gegen die Deutschen (besonders Sachsen und Brandenburger) und Juden (149. 163 ff. 216. 224 ff.), deren höhere Bildung und Reichthum er widerwillig anerkennt (46. 59. 72. 96. 104. 116. 131. 140). Geld und Eigenthum gilt, gegenüber dem Kommunismus der Urzeit, als Fluch und Quell aller Uebel (S. 10. 12. 104. 177. 206. 687). Unzucht und rohe Gewalt herrscht noch in Cosmas Zeit, wie beim Adel so unter den halbheidnischen Bauern (12. 50 ff. 63. 74. 87 ff. 103. 107). Priesterehe ist Rechtsordnung, auch Cosmas beklagt seine (1117) todte Gattin (212. 231); doch wird mönchische Askese als höchste Gläubigkeit und Pfand des Himmels gefeiert (53. 231 f. 76. 88); alte Kultusformeln finden sich S. 45. 119. 197. 225 (Marianenrufung). Otto II. wird überschätzt (47), das über Heinrich IV. u. V. Gesagte ist matt (179. 206. 231). Philosophische Begründungen sind höchst dürftig (184 f. 231), die biblischen Analogien erscheinen gesucht (16—18. 33). Trotzdem verdient Cosmas den ihm von Palazki ertheilten Ehrennamen des böhmischen Herodot: er starb 1125 achtzigjährig (21. Oktober); er schrieb erst in hohem Alter seine drei Bücher (das erste reicht bis 1038, das zweite bis 1092, das dritte bis 1125). — Der „Fortsetzungen“ des Cosmas sind sieben (nach der Ausgabe von R. Köpke unter Benutzung der Varianten einer Budweisser und einer Donauschinger Handschrift). Die erste ist die „des Kanonikus von Wyssehrad“, schildert (1125—42) vornehmlich die Zeit des Herzogs Sobeslaus I. Czeche von Geburt eifert er gegen Sitten und Uebergriffe der Deutschen, Polen, Ungarn; über die Unthaten der böhmischen Grossen, über die ausgesuchten endlosen Grausamkeiten der Zeitgenossen und deren Treubrücke berichtet er vorsichtig, wie Cosmas für seine Sicherheit fürchtend bei offener Wahrhaftigkeit; genau bucht er Unwetter, Erdbeben, auffallende Himmelserscheinungen (oft als Vorzeichen irdischer Ereignisse). Der zweite Fortsetzer, ein „Mönch von Sazawa“ berichtet, von ältesten Zeiten beginnend, bis 1162, besonders genau über die Gründung seines Klosters und über Zeitgenossen (z. B. König Lothar und Friedrich I.). Von 1139 bis 1249 reicht eine dritte Fortsetzung von „Prager Domherren“, deren Notizen (mit Ausnahme des Berichtes über König Wenzeslaus und besonders über dessen 20. Regierungsjahr 1249) unzuverlässig, oft widerspruchsvoll sind. Das vierte selbständige Stück ist betitelt „Jahrbücher Otakar's“ und schildert beredt dieses glänzenden, lange Zeit siegreichen, dem Klerus Prags holden Königs Regierung (1254—1278), seine Fehler (S. 167. 169. 171) und Vorzüge (175 f.). Die fünfte bis siebente Fortsetzung bilden „die Jahrbücher von Prag I. II III“, die aus der Zeit von 1196 bis 1283 die böhmischen Drangsale zumeist schildern, die vollends noch König Ottokar's (d. i. Přemysl II.) Sturz seitens der Deutschen, Sachsen, Brandenburger über dessen zertrümmertes Reich kamen (173. 187 ff. 210 ff.). An Cosmas erinnern u. a. die S. 206. 189 f. ausgesprochenen kommunistischen Gedanken, die 163 f. 175 gegebene Darstellung des „katholischen“ Lebensideales. Als interessante Mittheilungen über Kultusbräuche seien hervorgehoben: die Lektionordnung S. 158 und die Gründonnerstagswaschung S. 175.

E. H.

Dieckmann, Lic. Dr. A. (Pfarrer in Mainz), Welche Schranken zieht das Evangelium dem Geistlichen bei seiner Mitarbeit an der sozialen Frage? Giessen 1895, Emil Roth (43 S. 8). 50 Pf.

Es gibt heutzutage viele, die, mit den treffenden Worten von Lic. Weber-M.-Gladbach zu reden, „unter dem Namen soziale Frage alles zusammenfassen, was nicht so ist, wie es sein sollte“. Vorliegenden Büchlein hat uns an dies Wort wieder und wieder erinnert. Gewiss ist die Frage, „wie das Gemeinschaftsleben der Menschen am besten geregelt wird“, eine soziale Frage, aber die (heute so genannte) soziale Frage ist doch die, was gegenüber den konkreten Mächten der Gegenwart, wie Kapitalismus, moderner Arbeitsbetrieb, materialistische Gesinnung, zu thun sei, um die bestehenden Klassengegensätze, die Kluft zwischen Hoch und Niedrig zu überbrücken. Diesen festen Standpunkt darf niemand unter den Füßen verlieren, der zur sozialen Frage unserer Tage mitreden will. Grundfalsch ist die Aussage, dass „soziale Noth überall da herrsche, wo theils ohne den Einfluss schlimmer wirtschaftlicher Einrichtungen, theils unter dem Druck derselben das Seelenheil der Menschen gefährdet ist“ (S. 20). Es dient nur zur Vermehrung der Begriffsverwirrung, wenn man soziale Noth und Gefährdung des Seelenheils miteinander vermengt. Aehnlich sind Aeusserungen zu beurtheilen, wie diese, dass „in der Sünde der Menschen, also auf religiös-sittlichem Gebiet, der tiefste Grund der heutigen sozialen Noth zu suchen sei“. Setzen wir den Fall, alle Menschen oder die Mehrzahl der Menschen wären fromme Christen, so wäre damit die soziale Frage nicht im Geringsten gelöst, höchstens für ihre Lösung im rechten Sinn und Geist ein gut Theil Bürgschaft gegeben.

Weil das vergessen ist, daher finden sich so manche halb wahre Ausführungen (z. B. S. 10. 11. 20. 32 u.). Sehr zu verwundern ist auch, dass die schon so oft widerlegte Auslegung von Luk. 12, 14 hier wiederkehrt (S. 21), indem es sich an der zitierten Stelle nicht um eine sozial-politische, sondern um eine juristische Frage handelt, deren Inangriffnahme der Herr ablehnt. Die Exegese, die auf S. 30 an drei neutestamentlichen Stellen geübt wird, thut, namentlich an der zuletzt angeführten Stelle, zur Sache gar nichts. Und sollte S. 32 o. ein wirklich neutestamentlicher Gedanke ausgesprochen sein? Wer schwierige volkswirtschaftliche Fragen als Laie behandelt — das bleibt der Geistliche ihnen gegenüber doch immer — muss neben dem „Zusammenhang zwischen dem allgemein-kulturellen und dem religiös-sittlichen Gebiet“ (S. 16) auch die völlige Geschiedenheit beider Gebiete, die relative Unabhängigkeit des einen von dem anderen hervorheben, mindestens doch kennen und seiner Kenntniss in diesem Punkt Folge geben. Mit allen diesen Mängeln hängt ein beneidenswerther Optimismus des Verf.s zusammen, wenn er auf die Stellung der Kirche und das Ansehen der Geistlichen in der Gegenwart zu reden kommt: „es gibt kaum einen beehrteren Artikel als die Hilfe des Geistlichen“ (S. 10); „Aehnlich wie in den ersten Tagen der Christenheit und wie in den Tagen der Reformation richten sich jetzt aller Augen auf die Kirche“ (S. 11). Im Uebrigen hat der Verf. seine Absicht, „auf Grund des Evangeliums bezüglich des Sinns der Lösung „christlich-sozial“ gewisse allgemeine Richtlinien zu ziehen“, die für die Mitarbeit des Geistlichen an der sozialen Frage bestimmte Schranken gebieten, mit weitem Blick, aus Vertrautheit mit dem Volksleben, in meist sachgemäsem, christlichem Urtheil, voll warmer Liebe zu den verlorenen und nothleidenden Seelen und herzlichem Eifers ausgeführt. Namentlich wo er gegen Naumann's Einseitigkeiten zu Felde zieht, stimmen wir ihm gerne zu (S. 26. 32 f. 35 f. 37 f.).

Kemnitz (Ostprignitz).

J. Böhmer.

Nach fünfundzwanzig Jahren. Reiseeindrücke aus dem Elsass von einem Mitgliede des englischen Unterhauses. Strassburg 1895, C. A. Vomhoff (102 S. gr. 8). 1. 50.

Der Verf. dieser höchst interessanten Schrift, die innerhalb weniger Wochen eine zweite Auflage erlebt hat, war wol der Ansicht, dass man Mittheilungen und Bemerkungen über die reichsländischen Verhältnisse von einem Mitgliede des englischen Unterhauses eher als von einem Elsässer annehmen würde. Für den aufmerksamen Leser entpuppt sich indess der Engländer recht bald als ein biederer Elsässer — Fritz Hoffet, Redakteur des evangelischen Volksblattes „Die Heimat“ —, dem die Liebe zu seinem engeren Vaterland die Feder in die Hand gedrückt hat. Hoffet vertritt den Standpunkt derjenigen evangelischen Elsässer, die jetzt zwischen dem 40. und 60. Lebensjahre stehen, die mit dem Anschluss an Deutschland vollkommen einverstanden sind, aber ihrer Vergangenheit halber keinen eigentlich deutschen Patriotismus haben. Seine Schilderungen des sozialen, politischen und religiösen Lebens in den drei wichtigsten Mittelpunkten des Elsass, Mülhausen, Kolmar und Strassburg (Metz und Lothringen lässt er bei Seite liegen), sind im Ganzen zutreffend und geben ein anschauliches Bild von den seit 25 Jahren gewordenen Verhältnissen. Wer daher in Altdeutschland ein objektives, von des Verf.s Standpunkt aus geschildertes Bild reichsländischer Verhältnisse haben möchte, der lasse sich ruhig durch diese Schrift orientiren und belehren. Nur den einen Irrthum müssen wir berichtigen, dass der Zuwachs der Protestanten seit 1870 nicht 100,000, sondern nur ca. 50,000 Seelen beträgt (S. 68). Ueber den religiösen, etwas verschwommenen und jugendlichen Standpunkt wollen wir mit dem Verf. nicht rechten, da seine Schrift in dieser Hinsicht wol kaum von Bedeutung sein wird. Wenn man aber in Regierungskreisen manche seiner Rathschläge zu Herzen nehmen und durchführen wollte, so könnte dies nur zum Nutzen des Landes und zur Förderung der deutschen Sache in Elsass-Lothringen dienen. Denn, wenn es auch nicht ganz richtig ist, dass „der Elsässer politisch müde“ ist, weil bereits ein der patriotischen Begeisterung fähiges Geschlecht heranwächst, so ist doch die Schlussbemerkung des Verf.s der Wahrheit entsprechend, dass dem Elsässer, „der schon des Lebens Schicksalsschläge und Wechselfälle durchgemacht hat, jedes Schwärmen und sentimentale Begeisterung zuwider ist“ (S. 99), und dass, wenn Deutschland „die seltene Treue des elsässischen Volksstammes für sich gewinnen will, dies nicht dadurch geschehen kann, dass es die Liebe zu Kaiser und Reich im Offizierstone von oben herab kommandirt, sondern wenn es Geduld hat, wenn es wirkliche uneigennützig, ehrliche Liebe dem Elsässer entgegenbringt“.

—m.

Zeitschriften.

Missions-Zeitschrift, Allgemeine. XXIII. Jahrg., 2. Heft, Februar 1896: F. M. Zahn, Nationalität u. Internationalität in der Mission I. Ed. Kriele, Der gegenwärtige Stand der Rheinischen Mission II. G. Warneck, Ein kolonialpolitisches Programm. Ders., Der Allgemeine evangel.-protestantische Missionsverein in Japan. Grundemann, Missionsrundscha.

Mittheilungen und Nachrichten f. die evangelische Kirche in Russland. 51. Bd., N. F. 28. Bd., Dezember 1895: Th. Girgensohn, † Theodor Leonhard Girgensohn. W. Tittelbach, Ritschl's Christologie (Schluss). Grüner, Bericht über die Thätigkeit der Unterstützungskasse für evangelisch-lutherische Gemeinden in Russland.

Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden. 16. Jahrg., 4. Heft: Dav. Leistle, Wissenschaftliche und künstlerische Strebsamkeit im St. Magnusstifte zu Füssen II. Laur. Winterra, Eine Stätte alter Benedictinerkultur (Kloster Sázava in Böhmen). G. A. Renz, Beiträge zur Geschichte der Schottenabtei St. Jacob und des Priorates Weih St. Peter in Regensburg IV. Gottfr. Vielhaber, Eine Admonter Rotel vom Jahre 1390. Ursmar Berlière, Visitationsrecesse des Benedictinerklosters St. Trond aus dem Jahre 1252 und Statuten des Card. Hugo v. St. Sabina. Otto Grillnberger, Kleinere Quellen und Forschungen zur Geschichte des Cistercienserordens VI. Thomas Aq. Weikert, Meine Orientreise I. Rob. Breitschopf, Zur Wahl Caspar Hofmann's zum Abte von Melk (1587). J. Beda Plaine, De l'authenticité de la mission de S. Maur en France. Zur Geschichte der Bücherzensur in Oesterreich. Breitschopf, Ueber das Formulare bei der Abtweihe. Friedr. Endl, Paul Troger, ein Künstler der Barockzeit II. Jos. M. B. Clauss, Beiträge zur Bau- und Kunstgeschichte der Klöster III.

Zeitblätter, Theologische. 15. Jahrg., 1. Heft, 1896: G. Finke, Das Wesen der Erbsünde in der Anschauung des Matthias Flacius Illyrikus. J. Humburger, Die Erniedrigung Christi. R. C. H. Lenski, Dispositionen zu den von D. C. E. Nitzsch ausgewählten alttestamentlichen Texten.

Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht. VII. Jahrg., 2. Heft, Januar 1896: I. Andachten: Hupfeld, Am Reformationsfeste. Röm. 3, 21—28. II. Aufsätze: W. Larfeld, Kritische Bemerkungen zu den neuen negativen Darstellungen der altisraelitischen Geschichte (Schluss). Tröger, Zum letzten Male die Wunder im Leben Jesu. Graeter, Weiteres über die christocentrische Behandlung des Katechismus. Vortrag, gehalten in der Religionslehrerkonferenz der Provinz Ostpreussen, am 7. Oktober 1895 zu Königsberg. P. Schwartzkopff, Die soziale Frage und der Religionsunterricht auf höheren Schulen. Peters, Zur Schulbibelfrage. Ein Wort für das Biblische Lesebuch der Bremer Bibelgesellschaft. III. Berichte: Fauth, Bericht über die neunte Versammlung der westfälischen Religionslehrer.

Zeitschrift f. Philosophie u. philosophische Kritik. CVII, 2: H. Siebeck, Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. J. Bergmann, Ueber Glaube und Gewissheit. G. Simmel, Friedrich Nietzsches. Eine moralphilosophische Silhouette. M. Szlávik, Zur Geschichte und Literatur der Philosophie in Ungarn. J. Müller, Das Erinnern. K. Vorländer, Demokrits ethische Fragmente. Ins Deutsche übertragen.

Zeitschrift für praktische Theologie. XVIII, 1: Baumgarten, Grundzüge einer psychologischen Seelsorge am sündigen Menschen. Claudius, Luther's Lehre vom Sonntag. II. Köhler, Kirche Christi und Landeskirche. Smend, Glaubensgewissheit und Schriftautorität. Wurster, Predigt am Vorabend des evang.-sozialen Kongresses in Erfurt.

Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie. XXXIX, 1: A. Klöpffer, Die Stellung Jesu gegenüber dem mosaischen Gesetze (Matth. 5, 17—48). A. Hilgenfeld, Die Apostelgeschichte nach ihren Quellschriften untersucht. V. E. Kadstein, Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist — Weltabbat — Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung (Forts.). E. Nestle, Ein ceterum censeo zur neutestamentlichen Textkritik. J. Dräseke, Zu Gregorios Thaumaturgos. G. Krüger, Eine Bitte.

Zeitschrift, Theologische, aus der Schweiz. XII. Jahrg., 4. Vierteljahrsheft: J. Kreyenbühl, Zur Religionsphilosophie der Gegenwart (Schl.). K. Linder, John Stuart Mill's Essais über Religion (Schl.). G. Finsler, Zur Geschichte der Theologie in Zürich (Schl.).

Zeitung, Allgemeine. Beilage Nr. 292: Rud. Eisler, Zur Psychologie der Hypnose. Nr. 301: Die Stellung der Privatdozenten in Preussen. Nr. 1, 1896: Spectator, Kirchenpolitische Briefe VII.

Antiquarische Kataloge.

J. Eckard Mueller (vorm. Antiquariat der Lippert'schen Buchhandlung) in Halle a. S., Barfüsserstr. 11. Nr. 50: Theologie (1716 Nrn. 8).

Ferdinand Steinkopf in Stuttgart, Kronprinzstr. 38. Nr. 437: Theologie aus dem XVI., XVII. u. XVIII. Jahrh. (21 S. 8).

Verschiedenes. Von den „Bibelstunden über den Brief des Apostels Paulus an die Römer, von Wolfgang Friedrich Gess“, ist bekanntlich der I. Band, welcher Kapitel 1—8 umfasst, bereits in 2. Auflage erschienen und hat in unseren Spalten eine anerkennende Besprechung gefunden (vgl. 1895, Nr. 10, Sp. 118). Auf Wunsch des betr. Herrn Referenten wandten wir uns an die Verlagshandlung C. Detloff in Basel mit dem Ersuchen, auch den anderen Band zur Besprechung uns zu überlassen, woraufhin uns derselbe zuging, aber in der ersten Auflage (der schon im Literaturblatt 1890, Nr. 27, Sp. 257 besprochen wurde). Hiernach scheint die zweite Auflage noch nicht erschienen zu sein. Da

unter unseren Lesern wohl noch mehrere darauf gewartet haben, wird ihnen diese Nachricht von Interesse sein. Wir verbinden mit dem Hinweis auf unsere frühere Besprechung eine erneute Empfehlung dieser trefflichen Bibelstunden.

Personalien.

Am 30. Januar † in München infolge Schlaganfalles Oberkonsistorialrath D. Johann Wilhelm Preger im 69. Lebensjahre. Die Kirchenhistorie verdankt ihm eine Reihe eingreifender Arbeiten zur Geschichte der deutschen Mystik.

Eingesandte Literatur.

Nachstehend bringen wir das Verzeichniss der uns seit letzter Nummer zugegangenen Literatur, womit wir zugleich den Herren Verlegern über den Empfang quittiren. Für die Besprechung werden wir nach Möglichkeit Sorge tragen, können jedoch eine solche für minder wichtige und unverlangt zugesandte Bücher nicht garantiren.

Die Redaktion.

Zeitfragen des christlichen Volkslebens. (Heft 152) Bd. XX. Heft 8. Die öffentlichen Feste des deutschen Volkes. Wie sind sie zeitgemäss umzugestalten und zu wahren Volksfesten zu machen? von Erhard Kiefner. Stuttgart, Chr. Belsor. — Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Herausgegeben von J. Winter und Aug. Wünsche. 25. Lieferung (Band III, Schluss). Die jüdische Literatur von Mendelssohn bis auf die Gegenwart. Von Dr. M. Kayserling. Trier, Sigmund Mayer.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Demnächst erscheint:

Kompendium der Theologischen Ethik

von
Dr. Chr. Ernst Luthardt.

Ca. 25 Bogen. Preis ca. 7 Mark.

Das Kompendium der Theologischen Ethik bildet ein Seitenstück zum bekannten Kompendium der Dogmatik von demselben Verfasser. Gleich diesem bringt es den gesammten Stoff in möglichst gedrängter Form und ruht in jedem Lehrjah auf biblischer und geschichtlicher Grundlage, wie dies in den Lehrbüchern der theologischen Ethik bis jetzt noch nicht in gleicher Weise durchgeführt ist.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

W. Preger, † Geschichte der deutschen
Mystik im Mittelalter.
Nach den Quellen untersucht und dargestellt.
3 Bände à 9 Mark.

Inhalt: I. Bis zum Tode Meister Eckhart's. II. Aeltere und neuere Mystik in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts. Heinrich Suso. III. Tauler. Der Gottesfreund vom Oberlande. Merswin.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Kliefoth, Die Offenbarung Johannis.
3 Bände. Preis 15 Mark.
Christliche Eschatologie.
Preis 11 Mark.

Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig.

Schlottmann, Kompendium der bibli-
schen Theologie des Alten
und Neuen Testaments.
Hrsg. von Dr. E. Kühn. 2. Aufl. Preis 4 Mk., eleg. geb. 5 Mk.