

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis

herausgegeben

von

Prof. D. Chr. E. Luthardt.

Erscheint jeden Freitag.

Abonnementspreis vierteljährlich 2 \mathcal{M} 50 \mathcal{P} .

Expedition: Königsstrasse 13.

Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 \mathcal{P} .

Hartung, Dr. K., Der Prophet Amos.
Steinbeck, Johannes, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie.

Drummond, Henry, Das ideale Leben.
Wolkowsky, Fürst Sergei, Bilder aus der Geschichte und Litteratur Russlands.

Zeitschriften.
Erklärung.
Eingesandte Litteratur.

Um ungesäumte Erneuerung des Abonnements ersucht die Verlagshandlung.

Hartung, Dr. K. (k. o. ö. Prof. am kgl. Lyceum in Bamberg),
Der Prophet Amos. Nach dem Grundtexte erklärt.
(Bibl. Studien hrsg. von O. Bardenhewer, III. Bd. 4. Heft.)
Freiburg i. B. 1898, Herder (169 S. gr. 8). 4. 60 Mk.

Die seit 1895 erscheinenden „Biblischen Studien“, die schon früher in diesem Blatt als ein vorzüglich redigirtes Unternehmen gekennzeichnet worden sind, boten in ihren früheren Heften mehr Abhandlungen über einzelne Hauptfragen der systematischen Zweige der Bibelwissenschaft und exegetische Erörterungen kürzerer Hauptabschnitte des Alten oder Neuen Testaments, wie des biblischen Schöpfungsberichtes (von v. Hummelauer im 2. Heft des III. Bandes). Jetzt ist zum ersten mal die Exegese eines ganzen biblischen Buches dargeboten worden. Damit hat die Redaktion um so mehr einen guten Griff gethan, als dieses biblische Buch gerade das des Amos, des ersten unter den sogenannten Schriftpropheten, ist, und über sein Buch wenigstens in Deutschland seit langen Jahren kein rein wissenschaftlicher Einzelkommentar erschienen ist.

Die Hartung'sche Arbeit strebt aber das Ziel, einen gelehrten Einzelkommentar zu liefern, mit gutem Erfolge an. Denn er hat die auf Amos bezügliche Literatur, die in Kommentaren (abgesehen von Gunning, de Godspraken van Amos 1885), textkritischen, sprachlichen und archäologischen Gesamttwerken und Monographien vorliegt, fleissig benützt. Er setzt sich mit seinen Vorgängern ruhig auseinander und sucht ein selbständiges Urtheil über alle schwierigen Textelemente zu gewinnen.

Speziell in der „Einleitung“ (S. 1—17) gibt der Verf. eine gute Zusammenstellung von dialektischen Eigentümlichkeiten des Amos (S. 7). Richtig unterscheidet er ferner Stufen in der alttestamentlichen Offenbarung (S. 8 f.), und die Sammlung von Parallelen des Buches Amos und anderer Bücher des Alten Testaments (S. 10) ist zwar nur eine mechanische Nebeneinanderstellung, gewährt aber reichliche Materialien. Am meisten neu, aber zugleich auch am meisten diskutabel ist nach meinem Urtheil seine Vermuthung „der massorethische Text ist offenbar so abgetheilt, wie es zu den Vorlesungen in der Synagoge am besten passte“ (S. 14). Denn z. B. die Reden des Amos sind doch mindestens in der Hauptsache so im massoretischen Text in Sätze und Satzgruppen zerlegt und danach interpungirt, wie es dem logischen Zusammenhang der Reden entspricht. Die Grundlagen dieser Satzabgrenzung müssen auch auf den Redner selbst zurückgeführt werden. Denn dieser selbst hat es doch durch seinen Satzbau veranlasst, dass man hinter „Jahwe brüllt löwenartig aus Sijjon und lässt aus Jerusalem seine Stimme ertönen“ und dann wieder hinter „und es tranern die Oasen der Hirten und es verdorrt der Gipfel des Karmel“ interpungirte. Der Redner selbst hat es veranlasst, dass diese zwei Satzpaare als eine zusammenhängende Satzverbindung aufgefasst wurden, denn er zeigte das Ende der Satzverbindung an, indem er einen neuen

Gedankenabschnitt durch die Zitirformel „so hat gesagt Jahwe“ einleitete. In dieser neuen Gedankenkette wiederum hat der Redner selbst die Sätze abgegrenzt. Denn wer konnte gleich die nächsten Sätze „wegen dreier Verbrechen von Damaskus und wegen vier werde ich es nicht rückgängig machen: deswegen, weil es mit den eisernen Dreschschlitten Gilead gedroschen hat“ anders abgrenzen, als es im MT geschehen ist? Nur aus logischen Gründen ist auch der wieder darauffolgende Satz „und ich werde Feuer fallen lassen in das Haus Hasaels“ abgegrenzt: er bildet die Entfaltung des vorhergehenden Satzes „ich werde es nicht rückgängig machen“. Das Bedürfniss nach Leichtigkeit oder Rhythmus des Synagogenvortrags hat diese Satzgrenzen nicht geschaffen.

Literarkritische Untersuchungen sind nicht bei ihm zu suchen. Solche Fragen, wie die, ob 2, 4 f. und andere auf Juda bezügliche Stellen des Amosbuches sekundär seien, berührt er mit keinem Worte (S. 49). Uebrigens benütze ich, weil ich diese Fragen in meiner Einleitung (S. 303 f. 309) auch gegenüber Wellhausen erörtert habe, gern diese Gelegenheit, um einen interessanten Zusatz zu erwähnen, den Wellhausen der kürzlich erschienenen dritten Ausgabe seines Buches „Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt“ (1898, S. 99) hinzugefügt hat. Er sagt da: „Ich habe früher einmal alle Erwähnungen von Juda bei Amos und Hosea für verdächtig erklärt, halte aber den Verdacht in dieser Allgemeinheit nicht mehr aufrecht“.

Hartung verfährt durchgängig mehr rein exegetisch, aber das historische und archäologische Material, welches zur Beleuchtung einer Aussage des Amos dienen kann, hat er in reichlichem Masse aus den besten Quellen, wie z. B. aus Tiele's babylonisch-assyrischer Geschichte, mitgetheilt. So findet der Leser bei ihm da, wo Amos von Dreschen redet, gleich alle darauf bezüglichen Notizen vereinigt (S. 31), und für den, der keine biblische Alterthumskunde oder kein biblisches Realwörterbuch zur Hand hat, besitzt diese Methode ihren Vortheil. Diese seine Ausführungen dürfte man um so lieber lesen, als sie in durchsichtiger und korrekter Sprache abgefasst sind, und er wird es selbst nicht für möglich halten, wenn ich ihn darauf aufmerksam mache, dass ihm ein Satz, wie „in Visionen gekleidet erhält er seine Mittheilungen“ (S. 132), entschlüpft ist.

Um aber noch die eine oder andere seiner exegetischen Darlegungen zu prüfen, gehe ich zunächst auf 5, 25 f. ein.

Richtig entscheidet er sich (S. 112) dafür, dass die Frage „Habt Schlachtopfer und Speisopfer ihr mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, o Haus Israel?“ (V. 25) eine verneinende Beantwortung voraussetzt. Aber dann meint er, wenn diese Frage mit dem Hinweis auf die Wüstenwanderung Sinn und Bedeutung haben solle, so müsse sie das Bestehen einer Opfervorschrift zur logischen Voraussetzung haben. Aber wenigstens mit der Logik soll man diese Voraussetzung nicht zusammenbringen. Denn in welchem Element jener Frage liegt, wenn

man sie, wie es doch geschehen muss, rein für sich allein nimmt, eine logische Prämisse für die Erschliessung einer damals bestehenden Opfervorschrift? In der Erwähnung der „Wüste“? In der Erwähnung der „vierzig Jahre“? Diese „logische“ Prämisse zu sehen, vermag ich ebenso wenig, wie ich die Möglichkeit begreife, das am der Spitze von V. 26 stehende וַיִּשְׁמַע mit „Ja, getragen habt ihr“ (S. 108) zu übersetzen.

Denn erstens kenne ich keinen Fall, wo hinter einer sich selbst verneinenden Frage der folgende Satz mit „und“ angeknüpft wäre, und es kann auch schwerlich einen solchen Fall geben. Denn der Gedanke des auch von Hartung richtig aufgefassten Fragesatzes (V. 25) würde doch dieser sein „Nein, Schlachtopfer etc. habt ihr mir nicht dargebracht“. Die natürliche Fortsetzung dieser Antwort würde ein mit „sondern“ beginnender Satz sein. Nun gibt es ja allerdings, obgleich auch Hartung nicht daran erinnert hat, Fragen, die so fortgesetzt werden, dass im raschen Gedankenlauf die Antwort nicht erst abgewartet wird. Eine solche Uebersprungung der Antwort finden wir in „Was hast du gethan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Ackererde“ (Gen. 4, 10). Aber vor allem fehlt da das „und“ von Amos 5, 26 a. Aber auch abgesehen davon wäre die Satzfolge, wie sie in Amos 5, 25 f. vorliegen würde, nämlich „Habt Schlachtopfer etc. ihr mir dargebracht? (Nein) und ihr habt getragen etc.“, zu unnatürlich, als dass man sie ohne absoluten Zwang voraussetzen dürfte. Zweitens müsste dann, wenn in dieser Stelle für die Zeit des Wüstenaufenthaltes der Hebräer dem Jahwekult die Verehrung anderer Götter entgegengesetzt werden sollte, in V. 25 die Wortstellung eine andere sein. Die Frage müsste mit וְהָיָה beginnen. Sie müsste heissen „num mihi sacrificia etc. obtulistis?“ Drittens ist nicht zu erwarten, dass der Prophet den Israeliten seiner Zeit die Deportation deshalb ankündigte, weil die Vorfahren viele Jahrhunderte vorher den Jahwekult vernachlässigt hatten.

Dagegen besitzt die Satzverbindung von V. 26 sichere Analogien, wenn man in וַיִּשְׁמַע ein indirekt angeknüpftes *Perfectum consecutivum* findet. Diese Analogien sind in meiner Syntax § 368 a—d nachgewiesen worden, die dem Verf., der die Formenlehre meines Lehrgebäudes fleissig benützt hat, bei Abfassung seines Buches noch nicht vorlag.

Aber er hat ja auch positive Bedenken gegen die futurische Auffassung von V. 26 vorgebracht.

Er meint (S. 116), diese Auffassung verlange, dass man vor allem die Verbindung von V. 26 und 25 aufhebe und diesen Vers den Schlussgedanken zu V. 22—24 bilden lasse. „Wie störend“ so ruft er aus, „ist aber dann V. 24!“ Nein, die Worte „und gleich Wassermassen wälze sich daher Rechtvollzug, und Gerechtigkeit wie ein andauernder Strom!“ (V. 24) nehmen fast unwillkürlich einen Doppelsinn an. In den Wunsch, dass das in den damaligen sozialen Verhältnissen so oft vernachlässigte Recht endlich zur Geltung kommen möge, mischt sich wie ferneß Stromesbrausen der göttliche Entschluss, nöthigenfalls der unbussfertigen Majorität gegenüber das Recht zur Geltung zu bringen. Aber der Verf. ruft weiter „Wie unverständlich ist die Frage in V. 25, da es sich doch nicht um die absolute Verwerfung der Opfer, sondern nur um eine relative handelt!“ Dem gegenüber kann ich mich nur zu dem hermeneutischen Prinzip bekennen, dass jede Stelle zunächst für sich allein auszulegen ist. Was dann aus ihr für die allgemeine Geschichte der Opfergesetzgebung folgt, ist eine andere Frage. Darauf gedenke ich die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Vielmehr wartet eine darauf bezügliche Abhandlung schon seit längerer Zeit auf ihre Veröffentlichung in einer Zeitschrift. Aber hier handelt es sich zunächst um die reinliche Exegese der Amosstelle.

In Bezug auf sie will der Verf. noch dies geltend machen, dass der Satz, die Besiegten sollten ihre Götterbilder ins Exil mitnehmen, der sachlichen Parallelen entbehre (S. 117). Aber wenn auch nicht positiv den Besiegten das Tragen der erbeuteten Götterbilder zugeschrieben ist in Jes. 45, 20b; 46, 1 und Jer. 10, 5, so ist die Modifikation, dass die Deportirten als Träger solcher Beutestücke verwendet werden, nur eine unwesentliche. Da ferner nicht in Amos 5, 26 gesagt ist,

dass die Exulanten aus eigener Initiative ihre Götterbilder fortschleppen werden, so wird diese Aussage nicht durch Jes. 30, 22 und Hes. 7, 21 verhindert, wo von dem die Rede ist, was die von ihren ohnmächtigen Göttern im Stich gelassenen Götzendiener im Gefühl ihrer Enttäuschung mit den früheren Idolen thun werden.

Indess bei einem Kommentar ist nicht zu erwarten, dass er in jeder einzelnen Auffassung die Zustimmung aller Leser finde, und der Verf. hat auch bei Amos 5, 26 mit besonderer Sorgfalt die LXX analysirt und ins Hebräische zurück übertragen. Auch in dieser Beziehung ist sein Buch fleissiger Beachtung werth. Ed. König.

Steinbeck, Johannes (Lic. theol.), Das Verhältniss von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den theologischen Erkenntnis-Theorien von A. Ritschl und A. Sabatier. Leipzig 1898, Dörffling & Franke (VI, 254 S. gr. 8). 4 Mk.

Es ist eine erfreuliche Leistung, mit der sich hier ein ausgeprägter Schüler des unvergesslichen Frank in die theologische Welt einführt. Schon das Problem, das er angreift, fordert das höchste Interesse heraus, zumal da das Buch nicht, wie der Titel andeutet, sich blos mit der theologischen Erkenntnistheorie, sondern gerade auch mit der philosophischen der betreffenden Theologen beschäftigt. Insbesondere will der allerdings kürzeste erste Theil die Frage beantworten, ob der Theologie wirklich, wie Ritschl und Sabatier wollen, eine philosophische Erkenntnistheorie vorzuschicken sei. Die Frage wird aus drei Gründen verneint, nämlich, weil dadurch die Theologie in Abhängigkeit von der Philosophie gerathe, die sie dabei zu Rathe ziehen müsse, während zugleich die Voraussetzung falsch sei, dass für die Erkenntniss der geistlichen Dinge dieselben Gesetze, wie für die Erkenntniss der natürlichen Dinge, gelten; sodann weil keine Allgemeingiltigkeit darin erzielt werden könne, endlich weil die Schwierigkeit des Problems es verbiete, von einer Lösung desselben alles Weitere abhängig zu machen. Der Ton liegt auf dem ersten Gegenargumente, und mit Recht. Der Verf. entzieht sich dabei nicht der Prüfung jener Erkenntnistheorien im einzelnen, nur schränkt er seine Fragestellung dahin ein, ob bei konsequenter Anwendung jener Theorien auf die Theologie das Wesen des christlichen Glaubens zu seinem Rechte komme.

Demgemäss gibt der zweite Theil eine Darstellung und Beurtheilung der Erkenntnistheorien von Ritschl und Sabatier, welch letzterer die seine 1893 in der „Revue de théologie et de philosophie“ (Lausanne) veröffentlicht hat (deutsche Uebersetzung von A. Baur bei Mohr, Freiburg). Man möchte sich fragen, ob die Nebeneinanderstellung der beiden gerechtfertigt ist, insofern als die volle Abhängigkeit des französischen Theologen von dem deutschen auf der Hand liegt und die wesentlichen Unterschiede beider nur darin bestehen, dass Sabatier die Schwenkung nach Lotze hin nicht mitgemacht hat, und vor allem darin, dass derselbe die philosophischen Sätze Ritschl's einseitiger und radikaler durchgeführt hat, oder wie der Verf. S. 9 sich treffend ausdrückt: „Ritschl steht in seinen Prinzipien gleichsam mit einem Fuss auf christlich-religiösem, mit dem anderen auf philosophischem Boden; Sabatier dagegen steht mit beiden Füßen auf dem Boden der Philosophie“. In der That sieht sich auch der Verf. genöthigt, mit Ausnahme von Kap. 8 (der Symbolismus der religiösen Erkenntnisse) bei Sabatier auf Ritschl zurückzugreifen. Andererseits wird dadurch verhütet, dass die Konsequenzen Sabatier's Ritschl zur Last fallen. Der Ritschl gewidmete Abschnitt des Buches scheint mir besonders geglückt zu sein. Steinbeck unterscheidet seine religiös-theologischen von seinen philosophischen Grundsätzen. Als erstere führt er schon S. 6 die drei auf, dass der Theologe den Standpunkt der erlösten Gemeinde einnehmen, das Neue Testament zu Grunde legen und alle Lehre vom christlichen Standorte aus entwerfen müsse. Im ganzen und grossen und was die Sache selbst anbetrifft, hat der Verf. hiergegen nichts Erhebliches einzuwenden, sondern nur Ergänzungen oder Verbesserungen zu machen, wobei es uns freilich so scheint, als überschätze er die materielle Uebereinstimmung seiner an Frank's Dogmatik angeschlossenen Vor-

schläge mit Ritschl's Gedanken (S. 39 unten). Bestimmter lehnt er es ab, die Gruppierung des dogmatischen Stoffes um das Dogma der Rechtfertigung gutzuheissen, und macht dabei gegen Ritschl's Verurtheilung der hergebrachten dogmatischen Stoffordnung den guten Einwand, sie „beruhe auf dem Irrthum, dass man jene Stücke (Gott, Sünde, Christus in dieser Folge) darum nicht vom Standpunkte der erlösten Gemeinde aus darstellen könne und dargestellt habe, weil man nicht mit der Darstellung der Rechtfertigung — begonnen habe“ (S. 48). In zwei weiteren Kapiteln werden die philosophischen Grundsätze Ritschl's, also seine eigentliche Erkenntnistheorie, dargestellt und beurtheilt. Mit Recht hebt der Verf. zwei seiner Sätze hervor (S. 8), einmal den, dass das Ding an sich unerkennbar und dasselbe nur als Erscheinung und in ihr fassbar sei, sodann den, dass die Seele in ihren Funktionen da sei, woraus wieder das Doppelte abfolge, dass alle Wirkungen auf die Seele in Aktivitäten derselben nachgewiesen werden müssen, und dass die Empfindungen der Seele dem sie bewirkenden Reize nicht gleich seien. Die Kritik der Ritschl'schen „Lehre von den Dingen“ ist scharfsinnig, sie weist die inneren Widersprüche derselben treffend nach und zieht schliesslich daraus, dass das Ding nur als Verstandesbegriff in Geltung gelassen wird, die Folgerung, dass dann auch die scheinbar als objektive Realitäten zurückbleibenden Beziehungen und Qualitäten nicht als solche aufrecht erhalten werden könnten. Mit Recht hat der Verf. besonders auch die psychologischen Leitsätze Ritschl's einer Prüfung unterzogen. Dabei vermischen wir aber eine noch schärfere Beleuchtung jenes Satzes, laut welchem die Empfindungen den sie erregenden Reizen ungleich sind; denn erst dieser Satz rechtfertigt es völlig, dass Ritschl auf eine objektive Feststellung dessen, was auf die Seele wirkt, verzichtet wissen will. Allerdings ist der Vorwurf Frank's, den Steinbeck wiederholt, ungenau, nach Ritschl wisse man nicht, ob ein Schmerz von einem Stein oder einer Kränkung herrühre, während er beides wol auseinanderhält (vgl. dagegen das Zitat auf S. 63), aber eben die dort gewählten Beispiele und das daran angeknüpfte, man muss sagen, recht oberflächliche Raisonnement (R. u. V. III, 22) verträge wirklich eine schneidendere Kritik. Wenn Steinbeck meint, dass Ritschl jenem Gedanken keine direkte Folge für sein System gegeben habe, so meine ich eine solche in seiner Lehre von der Strafe zu erkennen, wo die Empfindung des Schuldgefühls offenbar etwas anderes ist, als die objektive Einwirkung Gottes, die man dahinter zu denken hat — wenn eine solche anzunehmen nicht überhaupt schon über unser Verständniss hinausgeht. Denn das ist aufs neue der unwiderstehliche Eindruck, den Steinbeck's Kritik macht, dass für objektive Wirkungen Gottes die Theorie Ritschl's keinen Raum lässt. Zwar bemerkt Steinbeck in Bezug auf Ritschl's Stellung zur Erscheinungswelt nicht übel: „Er gleicht einem Manne, der erst sein eigenes Grab gräbt, nachher aber nicht etwa hinein, sondern mit kühnem Satze darüber hinwegspringt“ (S. 65). Selbstverständlich steht auch für Ritschl die Objektivität Gottes fest, aber wir gewinnen sie nach ihm doch eigentlich nur als eine praktische Hypothese, und wenn er III, 207 den Satz ausspricht: „In dem religiösen Erkennen steht die Wirklichkeit Gottes (vorher: „von Gott oder Göttern“) ausser Frage, weil man sich durch die in der Religion eingenommene Stellung zur Welt (vorher: die Weltstellung, welche der Gläubige im Gefühl der Seligkeit durch sein Vertrauen auf Gott einnimmt) von der Wirksamkeit Gottes überzeugt“, so ist auch hier „Wirksamkeit Gottes“ eines der Worte, „die eben nicht unsere Erkenntniss ausdrücken“ (III, 33); fassbar ist nur, dass wir uns zur Welt stellen, als ob ein Gott wäre. Mithin hat Steinbeck zuletzt mit Recht es als unhistorisch abgelehnt, dass man wie Ecke die philosophischen Grundsätze Ritschl's für fremdartige Elemente erkläre; sie haben, sagt er S. 81, für Ritschl's System ebensolche Bedeutung, wie seine religiösen Prinzipien (S. 81).

Nächst dem beschreibt und beurtheilt der Verf. die Sabatier'sche Erkenntnistheorie in folgenden vier Abschnitten: 1. die Entstehung der Religion; 2. die Subjektivität der religiösen Erkenntnisse; 3. die Teleologie derselben; 4. der Symbolismus derselben. Die ersten beiden Abschnitte ziehen auch Ritschl mit heran, doch so, dass seine Sätze, soweit dies

nöthig, gegen die des Sabatier'schen Dualismus abgegrenzt werden; dort wird der Satz gewonnen und vertheidigt, dass die Wirklichkeit der Religion sich nur von der Initiative Gottes aus begreifen lasse, hier der andere, dass die Urtheile des christlichen Erkennens Seins- und Werthurtheile zugleich sind. Wir hätten dabei nur gewünscht, dass der Verf. sich auch mit der anderen Kombination: Seinsurtheile auf Grund von Werthurtheilen auseinandergesetzt hätte, um seine Fassung dagegen abzugrenzen. Der dritte Abschnitt versucht den Nachweis, dass die strikte Trennung des Mechanismus als der Form des wissenschaftlichen Erkennens von der Teleologie als der Form des religiösen Erkennens von beiden Seiten angesehen nicht durchführbar sei, insofern auch die Naturwissenschaft der Teleologie nicht entrathen könne und die Annahme eines zwecksetzenden Schöpfers nicht unwissenschaftlich sei. Treffend widerlegt der Verf. den Versuch, die Teleologie in der Natur wegen der vielen beobachteten Unzweckmässigkeiten zu leugnen mit dem Satze: „Mit demselben Rechte oder Unrechte könnte jemand, der herkommend von dem Gedanken der Unzweckmässigkeit nun doch viel Zweckvolles findet, behaupten, die Unzweckmässigkeit müsse ganz geleugnet werden. Beide Behauptungen wären willkürlich“ (S. 121). Und im Anschluss an Frank betont er: „Es bedarf zu dem Gedanken, dass die Natur dem Geist unterworfen sei und seinen Gesetzen gehorchen müsse, und zu einer diesem Gedanken entsprechenden Forschung keines religiösen Glaubensaktes“ (S. 122). Wir vermischen aber an diesem Abschnitte sehr die positive und negative Bezugnahme auf Ritschl, der hier einerseits mit Sabatier zusammengeht, sofern er in der Abstufung der Natur gegen den Geist schon die eigentlich religiöse Position sieht, andererseits aber auch mit seinem Kritiker stimmt (vgl. R. u. V. III, 199 mit St. 119; III, 213 mit St. 122^{1/2}). Am ausführlichsten ist der letzte Abschnitt über den Symbolismus der religiösen Erkenntnisse, d. h. die Ansicht Sabatier's (u. a.), dass alle religiösen Begriffe als endliche ihrem Objekte als einem unendlichen nothwendig inadäquat und dass sie nur für das Gefühl, nicht für den Verstand fassbar seien. Auch hier bietet die Kritik sehr viel Treffendes, zumal da der Verf. das Wahre an der gegnerischen Meinung nicht verkennt. Vielleicht konnte noch etwas schärfer, als es geschieht, auf die Unklarheit des Grundgedankens hingewiesen werden, nach dem man sich erst eine abstrakte vorstellungslose Belebung des Gefühls vorstellen soll, aus der heraus dann Symbole gebildet werden. Richtig aber weist der Verf. auf den Widerspruch hin, dass Sabatier von gewissen Symbolen behauptet, sie seien nicht blos dem Inhalt, sondern — im Unterschiede von anderen — auch der Form nach unwandelbar. Wie komme er dazu, gerade diesen wie z. B. himmlischer Vater u. ä. Umwandelbarkeit zuzuerkennen? Welches ist die Norm, so fragen wir ergänzend, nach welcher Sabatier die Symbole so klassifizirt? Man wird keine andere als sein subjektives Meinen dafür anführen können. Das Ganze läuft mithin auf eine höchst willkürliche Reduktion des Christenthums hinaus. Mit Recht sieht aber Verf. den Grundfehler darin, dass Sabatier das Christenthum von vornherein als eine Religion unter anderen beurtheilt und es gegen die anderen blos graduell abstuft. Nur hätte er meines Erachtens sich nicht anheischig machen sollen, zu beweisen, dass weder die israelitische, noch die christliche Religion das natürliche Produkt vorausgegangener Entwicklung seien, was so leicht nicht gethan ist, als vielmehr einfach es rechtfertigen, warum die Theologie den gegenheiligen Standpunkt von vornherein einnehmen müsse, nicht als ob dieser sich nicht begründen und vertheidigen liesse, sondern weil es sich in der ganzen Frage nur um dessen Fixirung handelt (S. 208 f.).

Und das ist nun noch die positive Absicht des Verfs., die schon in den kritisirenden Abschnitten hervortretend in dem letzten Theile unter folgendem Titel entwickelt wird: Das Christenthum als Heilsgeschichte und das dadurch bedingte Wesen des christlichen Glaubens, der christlichen Erkenntnisse und der historischen Kritik. Der Verf. hält also dafür, dass die Forderung einer vorausschickenden Erkenntnistheorie etwas Berechtigtes hat, lehnt aber eine solche, wenn sie vom Standpunkte des natürlichen, philosophischen Erkennens aus

entworfen wird, ab; höchstens darf der Theolog von seinem Standorte aus darauf hinüberschauen. Das Hauptproblem aber aller Erkenntnistheorie, nämlich ob und wie weit den Objekten Realität zuzuschreiben sei, beantworte sich für die Theologie von ganz wo anders her. Hier nun schliesst sich der Verf. vollständig an Frank, insbesondere sein System der Gewissheit, an, nur dass er das Problem schliesslich auf das Verhältniss von Glaube und Heilsthatsachen, sowie auf die Schriftkritik zuspitzt; und dafür eine Theologie fordert, die ebenso in der Person ihres Vertreters als in ihrem Entwurfe auf die That-sachen der Wiedergeburt und Bekehrung begründet sei und von da ihren Ausgang nehme. Sie gewinnt aus jenen zusammengehörigen wunderbaren Erlebnissen, die als „heilsgeschichtliche Ereignisse“ (S. 42 seltsamer Weise als „die beiden principia cognoscendi theologica“) bezeichnet werden, die Erkenntniss von dem heilsgeschichtlichen Charakter des Christenthums, woraus alles weitere abfolgt, insbesondere auch diejenigen Voraussetzungen, mit welchen der Theolog an die Entstehungsgeschichte des Christenthums herantritt, welcher S. 222 f. merkwürdigerweise mit Ausschluss von Israels Geschichte der Charakter als Heilsgeschichte zuerkannt wird, während der Verf. doch selbst kurz nachher S. 226 zugestehen muss: die Geschichte Israels ist vorbereitende Heilsgeschichte. Jedenfalls ist es verdienstlich, dass der Verf. mit Ernst und Nachdruck eine Theologie fordert, die im Christenthum und von ihm aus denkt. Aber die Thatsache, dass Ritschl dasselbe fordert (vgl. S. 23 und noch R. u. V. III, 188), lässt erkennen, wie schwierig die nähere Bestimmung dieser Forderung ist. Das scheint uns der Verf. einigermassen zu verkennen, wenn er sich von seinem Verfahren eine wissenschaftliche Allgemeingültigkeit verspricht, die wol gar noch über den Kreis der Theologen hinausgehen soll (z. B. S. 21. 253). Was die Entscheidung des Problems anbetrifft, so wird man wol eine gewisse Wechselwirkung zwischen den Voraussetzungen und der Theologie zu statuiren haben, sodass die Voraussetzung durch die theologische Arbeit selbst wieder geläutert, durch das Ganze der Theologie aber, insbesondere der systematischen, zum Beweise erhoben wird. Aber auch dann wird der Theologie der Charakter der Wissenschaft nicht einspruchslos zuerkannt werden, etwa mit Rücksicht darauf, dass es „Pflicht jeder Wissenschaft sei, ihr Objekt nach seinem Wesen zu beurtheilen“ (S. 253). Denn eben diese Forderung meinen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie ihrerseits erst zu erfüllen, und die Vertreter dieser Wissenschaften urtheilen, dass sich die Theologie entweder als Zweig ihrer Wissenschaften zu betrachten habe oder unwissenschaftlich sei. Kurz bei allem Trefflichen und Lehrreichen, was der Verf. auch in seinem positiven Theile bietet, bleibt hier noch allerlei zu wünschen übrig. Aber man darf ja auch noch vieles erwarten von einem, der sich zu seiner Erstlingsarbeit eines der Hauptprobleme der Theologie erwählt, es in zweifellos tüchtiger Weise behandelt und es im Sinne derjenigen Theologie zu lösen sucht, für die das Christenthum nicht in erster Linie Objekt, sondern Subjekt ist. —

S. 60 in dem Titel von Rabus lies: Forschung statt Fortsetzung; S. 89, Z. 5 v. o. lies: Entstehung statt Entscheidung. Es ist üblich in biblischen Zitaten die Verse durch Punkte zu trennen; 1 Joh. 1, 1—3, 5 (S. 170) liest man zunächst als cap. 1 v. 1 — cap. 3 v. 5, während es heissen soll: c. 1, v. 1—3. v. 5 (ebenso S. 187 u. ö.).

Johannes Kunze.

Drummond, Henry, Das ideale Leben und andere Ansprachen aus dem Nachlass. Autorisirte deutsche Ausgabe von Julie Sutter, Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing (314 S. 8). Geb. 4. 50.

Diese Ansprachen oder Predigten sind der Uebersetzung werth gewesen. Drummond ist uns zwar sonst als ein Prediger des Vorhofs bekannt, der eben, weil er die Sprache des Vorhofs, nicht die des Heiligthums oder gar des Allerheiligsten hat, besonderer Sympathien auch in weltlichen Kreisen sich erfreuen durfte. Wir erinnern nur an die unzähligen Auflagen seines „Besten in der Welt“. Aber in den vorliegenden Ansprachen kommt er dem Heiligthum näher, als sonst. Es ist ein gewaltiger ethischer Ernst in seinen Ausführungen über die Sünde, über unsere Pflicht, den Willen Gottes zu thun, über die Heiligung und anderes mehr. Da ist nirgends Phrase, sondern alles Wahr-

heit, persönliche Ueberzeugung auf Tod und Leben. Wenn Drummond auch hier dem ganzen Ernst der Sünde und eben deshalb dem ganzen Verdienst Christi nicht völlig gerecht wird, so mag man ihm das nachsehen über dem sonstigen Grossen, Vortrefflichen, Schönen, was er sagt. Wir können deshalb diese Schrift mit gutem Gewissen empfehlen. Sie ist geeignet, das Gewissen zu schärfen und den Weg zur Wahrheit zu weisen. Der Uebersetzerin danken wir und wünschen, dass sie noch manche Auflage des Buches sehen möchte.

W. L.

Wolkowsky, Fürst Sergei, Bilder aus der Geschichte und Litteratur Russlands. Autorisirte Uebersetzung von A. Hippus. Basel 1898, Friedrich Emil Perthes aus Gotha (VIII, 317 S. gr. 8). 5 Mk.

Das Buch enthält acht Vorträge, die der Verf., einer an ihn aus Boston ergangenen Aufforderung folgend, dort und in anderen Städten Amerikas in englischer Sprache gehalten und nach seiner Heimkehr in russischer Sprache veröffentlicht hat. Die deutsche Uebersetzung liest sich angenehm und leicht und kann dem gebildeten Publikum zur Lektüre durchaus empfohlen werden. — Der Verf. selbst bezeichnet sich als sogen. Sapadnik, d. h. als Vertreter der Ansicht, dass die westeuropäische Kultur dem russischen Volke nahe zu bringen sei, und offenbart in seinen Vorträgen eine warme und innige Vaterlandsliebe. — Er bekennt es offen, dass es unausführbar sei, die politische und die Literaturgeschichte Russlands in nur acht Vorträgen irgendwie eingehend zu skizziren, und erklärt von vornherein, dass er dies nur wage, um das Interesse für sein Vaterland zu wecken. Er versucht, das Werden dieses Staates von der Entstehung desselben (Rurik) bis zur Neubegründung durch Peter den Grossen (dessen Wirken wird eingehender behandelt) wenigstens in den politischen Hauptsachen darzulegen. Die weitere Entwicklung des Reiches charakterisirt er hauptsächlich durch Besprechen der von da ab allmählich erblühenden Litteratur, und gerade diese letzteren Vorträge bieten dem Leser, trotzdem so manche Behauptungen (auch über Puschkin) angreifbar sind, viel Anregendes. — Auf das religiöse Leben der Russen wird gar nicht eingegangen. Nur kurz erwähnt sind der Uebertritt Wladimir's zum byzantinischen Kirchentum (Ende des 10. Jahrhunderts) und die Kirchenspaltung (Mitte des 17. Jahrhunderts), aber auch hier sind die diese Ereignisse veranlassenden Gründe nicht in ausreichendem Masse angegeben.

G.

Zeitschriften.

Beweis des Glaubens, Der. Monatsschrift zur Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete. 3. Folge. 1. Bd. Der ganzen Reihe 34. Bd., Heft 12, Dez. 1898: Höhne, Inwiefern und wie bezeugen die neutestamentlichen Briefe das Erdenleben Jesu? G. Samtleben, Pantheistisches Christenthum? (Schluss). Zöckler, Dogmatik und Apologetik in Wechselwirkung. Miscellen.

„**Dienet einander**“. Eine homiletische Zeitschrift mit besonderer Berücksichtigung der Kasualrede. VII. Jahrg., 3. Heft, 1898/99: Kromphardt, Die neue Ordnung der Perikopen (Forts.). H. Reichardt, Ansprache zur Christvesper über 1 Mose 1, 3. E. Bockelmann, Neujahrspredigt über Matth. 8, 23—27. Meyer, Aye, Wiese, Böhmer und Rothenberg, Predigtentwürfe zu den alttestamentlichen Texten der Auswahl von Nitzsch, Epiph. bis 4. S. n. Epiph. Schmidg, Rede zur Trauerfeier für die Kaiserin von Oesterreich und Königin von Ungarn Elisabeth über Amos 8, 10. Jacoby, Homiletische Meditationen über das Evangelium St. Markus XXXIII. Marquardt, Dispositionen zu den Eisenacher alttestamentl. Texten III. Rohde, Blütenlese zum Propheten Jeremias. Rathmann, Themata zu den epistolischen Texten der Eisenacher Kirchenkonferenz III.

Erklärung.

Die Nichts widerlegende Besprechung, worin Nn. sich über mein „Passah des neuen Bundes“ im neuesten „Th. Lit.-Bl.“ ergeht, werde ich gelegentlich des demnächstigen Erscheinens meiner Schrift: „Die Gegenwart des Herrn im hl. Abendmahl“ beantworten.

Baden-Baden, 13. Dezember 1898.

Prof. Dr. Watterich.

Eingesandte Litteratur.

Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. 2. Theil. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. — Erich Foerster, Das Christenthum der Zeitgenossen. (Zeitschrift für Theologie u. Kirche, hrsg. von Gottschick, 9. Jahrgang, 1. Heft.) Ebenda. — Carl Clemen, Der Ursprung des heiligen Abendmahls (Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 37). Leipzig, J. C. B. Mohr. — J. Freytag, Singet dem Herrn ein neues Lied! Predigten über die Evangelischen Lektionen des Hannoverschen Lektionars auf alle Sonn- u. Festtage des Kirchenjahres. Hannover, Heinr. Feesche. — Theodor Grünwald, Wie erhält sich der Lehrer den idealen Schwung u. die Begeisterung für seinen Beruf? 2. Aufl. Hannover, Carl Meyer (G. Prior). — L. Schütz, Der Hypnotismus. 2. Aufl. Fulda, Aktien-druckerei. — H. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen. 2. Theil. Leiden, E. J. Brill.