

# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 12.

Leipzig, 10. Juni 1910.

XXXI. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Abonnementspreis jährlich 10 M. — Insertionsgebühr pr. gesp. Petzeile 30 J. — Expedition: Königsstrasse 13.

Der judenchristliche Charakter der „Oden Salomos“. Dr. A. Filemon. Das Deuteronomium. Wünsche, August, Aus Israels Lehrhallen. Heer, J. M., Die Stammbäume Jesu nach Matthaeus und Lucas. v. Dobschütz, D. Ernst, Die Thessalonicher-Briefe.

Haase, Dr. Felix, Zur bardesanischen Gnosis. Donaldson, D.D., Stuart A., Church life and thought in North Africa a. d. 200. Plus X., Papst, Mahnworte an den katholischen Klerus. Plus X., Papst, Rundschreiben über den hl. Anselm, Erzbischof von Canterbury.

Ziller, Professor Dr. F., Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evangelischen Kirche. Clemens, D. Dr., Prof. Carl, Quellenbuch zur praktischen Theologie. Neueste theologische Literatur. Zeitschriften.

Um ungesäumte Erneuerung des Abonnements ersucht die Verlagshandlung.

## Der judenchristliche Charakter der „Oden Salomos“.

I.

Die Diskussion über die „Oden Salomos“ hat begonnen; sie wird über einzelne Punkte wohl lange währen. Uns betrübt in diesem Artikel die Grundfrage, die darin besteht, ob die Oden oder Psalmen im grossen und ganzen christlichen, d. h. judenchristlichen Ursprungs sind, oder ob wir es mit einer jüdischen Grundschrift zu tun haben, die christlich überarbeitet worden ist. Auf Rechnung des Ueberarbeiters kämen dann einzelne Interpolationen und ein paar zwischen die interpolierten Psalmen eingestreute rein christliche Lieder.

Schon der erste verdienstvolle Herausgeber der Oden, J. Rendel Harris, sah sich angewiesen, den Charakter der Lieder rein aus ihrem Inhalte zu bestimmen. Die in seinem Besitze befindliche syrische Papierhandschrift von 56 Blättern, drei bis vier Jahrhunderte alt, aus dem Tigrislande stammend, ist am Anfang und Ende defekt; die Ueberschrift fehlt. Er hat den Inhalt der Handschrift in einer vortrefflichen Ausgabe vorgelegt: The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac Version, Cambridge 1909 (vgl. Eb. Nestles Anzeige in Nr. 1 dieses Blattes). Während die beiden alten Kanonsverzeichnisse, die dieser Lieder gedenken und sie zu den alttestamentlichen Antilegomena rechnen, die pseudo-athanasianische Synopsis sanctae scripturae (aus dem 6. Jahrhundert) und die dem Patriarchen Nikephoros zugeschriebene Stichometrie (aus der Mitte des 9. Jahrhunderts) gleichmässig die Reihenfolge φαλροὶ καὶ φδαὶ Σελομῶντος bezeugen, stehen in der syrischen Handschrift die Oden voraus, und es schliessen sich die bekannten, nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.) geschriebenen jüdischen Psalmen Salomos an. Die beiden ersten Oden fehlen; der syrische Text bietet Ode 3—42 und dann Psalm 1—17; der 18. Psalm fehlt. Die Psalmen werden aber in der Reihenfolge der Oden weiter gezählt, so dass Psalm 1 als „43. Psalm“ im Manuskript erscheint. Die Identifikation der Lieder mit den bisher unbekannten „Oden Salomos“ gelang durch den Ver-

gleich mit einem Zitate des Lactantius (c. 310) und mit fünf Liedern, die in der gnostischen Schrift Pistis Sophia (aus dem 3. Jahrhundert) als Weissagungen Salomos „in seinen Oden“ angeführt werden. Lactantius zitiert (Institut. IV 12, 3): „Salomon in odes undevicesima ita dicit: infirmatus est uterus uirginis et accepit fetus, et grauata est et facta est in multa miseratione mater uirgo“. (In der Epitome diuinorum institutionum des Lactantius, d. h. in der späteren kürzeren Bearbeitung des gleichen Stoffes wird das völlig gleichlautende Zitat Kap. 39 (44) so eingeführt: Apud Salomonem ita scriptum est: infirmatus est etc.). In der Tat findet sich dieser Satz in der 19. Ode der syrischen Sammlung. Lactantius las also die Oden in der gleichen Zählung. Der Verfasser der Pistis Sophia hat die Oden Salomos genau wie die kanonischen Psalmen des Alten Testaments behandelt und sie in den Zwiegesprächen zwischen dem auferstandenen Jesus, der die Geschichte der Pistis Sophia erzählt, und seinen Jüngern und Jüngerinnen dazu benutzt, dass letztere in Davidischen Psalmen und Salomonischen Oden die Auflösung der je zuvor mitgeteilten Hymnen der Pistis Sophia geben. Diese Anführungen finden sich im ersten und zweiten Buche der Pistis Sophia, in den Kapiteln 58—71 (Ausgabe von Carl Schmidt — Berliner Kirchenväterausgabe Bd. 13 — 1905). Kap. 58: Salome sprach: Mein Herr, meine Kraft zwingt mich, die Auflösung der Worte, die die Pistis Sophia gesagt hat, zu sagen. Deine Kraft hat einst durch Salomo prophezeit, indem sie sagte: Ich will dir danken, o Herr, denn du bist mein Gott etc. (= 5. Ode). Ebenso spricht dann Kap. 59 Maria, die Mutter Jesu, die „19. Ode“ Salomos (sie fehlt in der syrischen Sammlung), Kap. 65 Petrus die 6. Ode der syrischen Sammlung (von V. 7 an), Kap. 69 Thomas die 25. Ode und Kap. 71 Matthäus die 22. Ode. Die einzige nummerierte 19. Ode ist nicht etwa identisch mit der Ode, die in der syrischen Sammlung und von Lactantius als 19. Ode bezeichnet wird, sondern die Zahl ergibt sich, wie Harris scharfsinnig festgestellt hat, daraus, dass in der von dem Verfasser der Pistis Sophia benutzten Handschrift genau wie in den an-

gefährten Kanonsverzeichnissen die 18 Psalmen Salomos an der Spitze standen und dann in fortgesetzter Zählung die Oden folgten. So entspräche also die „19. Ode“ der 1. Ode der syrischen Sammlung, die in der defekten Handschrift fehlt, aber nun durch einen glücklichen Zufall aus der Pistis Sophia wiedergewonnen wird. Der koptische Text der Pistis Sophia ist eine Uebersetzung aus dem Griechischen, das noch in einer Reihe von Vokabeln durchscheint, und ebenso setzt die syrische Sammlung der Oden einen griechischen Text voraus. Ob dieser griechische Text wie bei den 18 Psalmen Salomos aus einem semitischen (hebräischen oder aramäischen) Original hervorgegangen ist, lässt sich vorderhand nicht feststellen.

Die kurz skizzierte Ueberlieferungsgeschichte der Oden besagt über ihre Herkunft und ihren ursprünglichen Charakter gar nichts. Wenn sie in zwei Kanonsverzeichnissen zu den alttestamentlichen Antilegomena gerechnet oder von Lactantius und in der Pistis Sophia gar als kanonisches alttestamentliches Schriftwort behandelt werden, so wäre es doch übereilt, daraus den Schluss oder nur das Präjudiz zu ziehen, dass sie auf einen jüdischen Verfasser zurückzuführen seien. Die halbe oder ganze kanonische Dignität verdanken die Lieder der Etikette „Oden Salomos“. Sobald man die Etikette ernst nahm und die Lieder dem sangesreichen Könige zuschrieb, der nach 1 Kön. 5, 12 3000 Sprüche (maschal, LXX παραβολαί) und 1005 Lieder (schir, LXX 5000 φύσαι) geredet hat — wohin anders konnte man die Oden stellen als zu den Schriften des Alten Testamento? Aber die Etikette besagt nur, dass die Lieder eines unbekannten Sängers später — zunächst wohl um ihrer Form willen — dem Salomo zugeschrieben worden sind. Die Auskunft darüber, ob dieser Sänger Jude oder Christ war, ist lediglich dem Inhalt selbst zu entnehmen. Diese entscheidende Frage haben Harris und Adolf Harnack eingehend untersucht, letzterer in der Schrift: „Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack, Leipzig 1910“ (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XXXV. Band, 4. Heft). Die beiden Gelehrten sind zu verschiedenen Antworten gekommen.

Harris gelangt zu dem Ergebnis, dass die Oden judentisch-christlich sind, und zwar aus einem Christentum stammen, das dem Judentum noch ganz nahe stand, ja sich sozusagen erst mit dem halben Leibe aus ihm herausgearbeitet hatte. Daher könnten auch einige rein jüdische Oden in der Sammlung enthalten sein; doch sei es wahrscheinlicher, dass sie mit ganz wenig Ausnahmen (Ode 19? 42?) aus einer Feder stammten. Ihr eigentümlicher Charakter verlange, sie hoch hinaufzusetzen — ins apostolische Zeitalter oder in eine nur wenig spätere Zeit.

Harnack dagegen behauptet, die Oden seien zum grössten Teile jüdisch und mit christlichen Interpolationen durchsetzt, die wesentlich im Stile der Vorlage gehalten seien; nur zwei Oden (19 und 27) seien rein christlich. Die Indifferenz gegenüber dem geschichtlichen, öffentlichen und vulgären Ausdruck beider Religionen, die sie zeigen, sei unter der Voraussetzung ihres jüdischen Charakters um einen Grad erträglicher und verständlicher als unter der entgegengesetzten, sie seien christlich. Er kenne kein Christentum ältester Zeit, das sich in seiner religiösen Aussprache so versteckt hätte, wie dies bei der grossen Mehrzahl der Oden der Fall sein müsste. Aber eben als jüdisch gefasst bringe die mystische, auf das Thema

„Gott und die Seele“ bestimmte Religiosität der Oden, die mit den religiösen Ausdrucksformen und dem Begriffsmaterial des vierten Evangeliums arbeite, eine ungeheuer wichtige geschichtliche Erkenntnis. Die Oden stellten das bisher fehlende Mittelglied dar, um von einem sehr wichtigen Strange der spätjüdischen Literatur zu den Voraussetzungen der Frömmigkeit und Theologie des „Johannes“ zu gelangen, ohne den synoptischen d. h. den geschichtlichen Jesus auch nur zu streifen, und ohne jeden Messianismus (vgl. a. a. O. S. 75. 78. 99. 113). „Diese jüdischen Oden (nicht erst die christliche Bearbeitung) enthalten bereits alle wesentlichen Stücke der johanneischen Theologie samt ihrer religiösen Klangfarbe“ (S. V).

In ähnlichem Sinne wie Harnack spricht sich in Nr. 19 der „Reformation“ S. 306 Lic. Dr. G. Dietrich aus. „Man wird bei den meisten Oden eine jüdische Vorlage und eine christliche Ueberarbeitung, resp. Erweiterung, annehmen müssen. Die jüdischen Vorlagen werden als Urkunden zur individuellen Frömmigkeit des Judentums im Zeitalter Jesu zu gelten haben, und die christlichen Zusätze als Urkunden zur individuellen Frömmigkeit des ältesten palästinensischen Christentums. Aber beide Literaturschichten führen in das erste Jahrhundert der christlichen Aera zurück. Beide atmen einen Geist, der als der Mutterboden der johanneischen Frömmigkeit und Theologie angesehen werden muss.“

Wie aber, wenn nun doch Harris im wesentlichen — vielleicht unter bestimmten Modifikationen — recht hätte? Wenn die uns bekannten neutestamentlichen Zeugnisse der johanneischen Frömmigkeit und Theologie zeitlich vor den „Oden Salomos“ lägen und sie irgendwie beeinflusst hätten? Ich will die Frage an einem Hauptpunkte angreifen. Bei dem Beweisverfahren, das Harnack angestellt hat, den jüdischen Charakter der Oden zu erweisen, spielen Ode 4 und 6 eine entscheidende Rolle. Auf diese Oden zieht sich Harnack immer wieder zurück, wenn ihm selbst Bedenken kommen, ob er in seinem Widerspruch gegen Harris im Rechte sei. „Die Oden enthalten auch in ihrer Urgestalt so vieles, was wir als christliche Frömmigkeit in Anspruch zu nehmen gewohnt sind, dass trotz der Evidenz, mit der sich christliche Interpolationen ausscheiden lassen, doch immer wieder der Argwohn sich einstellt, ob nicht doch die Mehrzahl ganz wesentlich christlich ist. Sind die christlichen Interpolationen etwa Interpolationen in einen christlichen Text, der durch sie spezifisch christlicher werden sollte? Ganz undenkbar wäre das nicht! Aber dagegen spricht, dass in den beiden Oden, deren jüdischer Charakter zweifellos ist — die Ode 4 und 6 —, bereits die meisten von den Tönen angeschlagen sind, die die übrigen Oden charakterisieren“ (S. 98). Ist wirklich der jüdische Charakter der beiden Oden zweifellos? Ich behaupte das Gegenteil und trete nunmehr den Beweis an.

## II.

Bevor ich die entscheidenden Stellen mitteile und exegetisch untersuche, ist eine Vorbemerkung zu machen.

Die Oden bewegen sich in einer ausgesprochenen Bildersprache. Eine ganze Anzahl der Lieder beginnt schon mit einem Bildgleichnis. So auch die 6. Ode. „Wie die Hand über die Zither gleitet und die Saiten ertönen, so redet in meinen Gliedern der Geist des Herrn, und ich rede durch seine Liebe“. Die 20. Ode hat folgenden Anfang: „Ich bin ein Priester des Herrn und ich leiste ihm priesterlichen Dienst, und ich bringe ihm dar das Opfer seines Ge-

dankens . . . Das Opfer des Herrn ist seine Gerechtigkeit und die Reinheit des Herzens und der Lippen“. Dass hier von „Priester“ und „Opfer“ nicht im buchstäblich-altestamentlichen, sondern in übertragenem Sinne die Rede ist, stellt Harnack nicht in Abrede (S. 101). Weiterhin wird in dieser Ode das „Paradies“ erwähnt. In welchem Sinne wird das Wort verstanden? Hören wir zuerst die Stelle. V. 7: „Ziehe an die Güte des Herrn ohne Neid und komme zum Paradiese und mache dir eine Krone von seinem Baum“. Was unter dem Paradiese, das nicht als eine Grösse der Vergangenheit oder der Zukunft, sondern der Gegenwart vorgestellt wird, zu verstehen ist, bliebe an dieser Stelle dunkel, wenn nicht Ode 11 willkommenen Aufschluss brächte. In diesem Dankpsalm preist der Sänger den Herrn, dass er ihn in sein Paradies gebracht habe. „<sup>14</sup> Und er hat mich in sein Paradies gebracht, wo der Reichtum der Lust des Herrn ist. <sup>15</sup> Und ich betete den Herrn an um seiner Herrlichkeit willen und sagte: Selig, o Herr, sind diejenigen, die in deinem Lande gepflanzt sind, und diejenigen, die einen Platz in deinem Paradiese haben, <sup>16</sup> und sie wachsen nach dem Wachstum deiner Bäume und sie ziehen sich aus der Finsternis dem Lichte zu“. Hier ist offenbar die Gemeinde der von Gott gepflanzte Paradiesesgarten, und die Bäume im Paradies sind die einzelnen Glieder der Gemeinde. Man kann die Frage aufwerfen, ob an die jüdische oder an die christliche Gemeinde zu denken ist. Aber zwei Beobachtungen entscheiden für die christliche Deutung. Denn wenn man eine vergleichbare Stelle in den jüdischen Psalmen Salomos bezieht, so liest man etwa Ps. 14, 2: „Des Herrn Fromme werden in ihm (d. h. in dem Gesetz; ἐν αὐτῷ geht zurück auf V. 1: ἐν νόμῳ ὁ ἑρεσίλατος ἡμῶν εἰς ζωὴν ημῶν) ewiges Leben haben; des Herrn Paradies, die Bäume des Lebens, sind seine Frommen“. Nach jüdischer Vorstellung gehören Gesetz und Paradies, Gesetzesbeobachtung und ewiges Leben zusammen; in unseren Oden aber wird weder hier noch an irgend einer anderen Stelle des Gesetzes Erwähnung getan. Zum anderen aber handelt es sich in Ode 11 um Versetzung in das Paradies; der Sänger ist vom Herrn in sein Paradies gebracht worden, in dem er vorher noch nicht war, in dem aber „noch viel Platz vorhanden ist“ (V. 20). So konnte der Jude sagen, der Christ geworden war (vgl. Luk. 14, 22: ἔτι τόπος ἔστιν); für den echten Juden aber war Israel von vornherein „Gottes Teil und Erbe“ (Psalm Salomos 14, 5; vgl. Deut. 32, 9), an dem er, sofern er das Gesetz hielt, eben als Jude beteiligt war. Steht somit die Deutung des Paradieses auf die christliche Gemeinde fest, so wird man auch in dem oben erwähnten V. 7 der 20. Ode die Aufforderung erblicken müssen, der Gemeinde des Herrn sich anzuschliessen. Das Bild wird aber hier nach einer anderen Seite gewendet. „<sup>7</sup> Komme zum Paradies und mache dir eine Krone von seinem Baume <sup>8</sup> und setze sie auf dein Haupt und sei fröhlich und stütze dich auf seine Sanftmut“. Es ist die Sanftmut Christi gemeint, der inmitten seiner Gemeinde waltet, und der zuvor mit dem Lebensbaum des Paradieses verglichen wird. Die allegorische Deutung des Paradieses ist lange geläufig geblieben. So lehrt z. B. Augustin de civitate Dei lib. XIII c. 21: paradisum ipsam ecclesiam, sicut de illa legitur in cantico canticorum (4, 13); ligna frugifera sanctos; lignum uitiae sanctum sanctorum, utique Christum. Vgl. auch Cyprians Briefe 73 c. 10: Ecclesia paradisi instar exprimens etc.

Wenn nun, wie wir gesehen haben, Worte wie Priester,

Opfer, Paradies im christlichen Sinne zu verstehen sind, sollte es sich da mit dem Worte „Tempel (Ode 6) oder „Heiligtum“ (Ode 4) anders verhalten? Hat nicht schon der Apostel Paulus die korinthische Gemeinde erst Gottes „Ackerfeld“, dann Gottes „Tempel“ genannt (1 Kor. 3, 9. 16)? Wie lautet der Zusammenhang in der 6. Ode? <sup>5</sup> „Der Herr hat die Kenntnis seiner selbst vermehrt, und er ist eifrig bemüht, dass das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist; und seinen Lobgesang gab er uns für seinen Namen. <sup>6</sup> Unsere Geister preisen seinen heiligen Geist. <sup>7</sup> Denn ausgegangen ist ein Bach und ist zu einem grossen und breiten Strom geworden, <sup>8</sup> denn er hat alles überschwemmt und niedergeissen und zum Tempel gebracht; <sup>9</sup> und die Hindernisse der Menschen vermochten ihn nicht zu hemmen, auch nicht die Künste derer, die die Wasser dämmen, denn er ist über die Oberfläche der ganzen Erde gekommen und hat alles angefüllt, und alle Durstigen auf Erden haben getrunken; <sup>10</sup> und der Durst ward gestillt und gelöscht, denn vom Höchsten ist der Trank gegeben“. Dass in diesem machtvollen Bilde der Siegeslauf der christlichen Mission, das Vordringen der christlichen Gemeinde zu allen Völkern gezeichnet ist, kann niemand im Ernst bestreiten wollen. Wir haben eine Umschreibung des paulinischen Satzes vor uns, dass der Schall der Predigt in alle Lande ausgegangen ist, und bis an die Enden der Welt ihre Worte (Röm. 10, 18). Es werden dann sofort auch die Boten des Evangeliums erwähnt; „selig sind die Diener dieses Trankes, denen sein Wasser anvertraut ist“. Aber der Tempel, der Tempel! Wieviel Beweislast häuft Harnack auf das eine Wort! Mit diesem Worte sei das Judentum des Verfassers erwiesen: alle Gotteserkenntnis komme dadurch zu ihrem Ziele, dass die Menschen zum Tempel kommen! (S. 32). „So konnte ein Christ niemals schreiben; gerade vom Tempel wusste er ja aus dem Munde Jesu, dass er untergehen werde. Auch ein Judenchrist, mag man ihn sich noch so jüdisch denken, kann daher unser Verfasser nicht sein“ (S. 76). Des einen Wortes wegen? Aber kommt bei dieser Auffassung ein irgend erträglicher Sinn heraus? War denn die jüdische Propaganda im ersten Jahrhundert so siegreich, dass ein solcher Triumphgesang möglich gewesen wäre? Und verrät der Ausdruck „Diener des Trankes“ (der koptische Text in der Pistis Sophia hat das Wort διάκονοι bewahrt) nicht ganz deutlich die christliche Terminologie? Wenn der Tempel im jüdischen Sinne zu verstehen wäre, warum wird der ganze Tempeldienst beiseite gelassen? Der Sänger ist, wie Harnack zugibt, frei vom ganzen Zeremonienwesen des Judentums (S. 74); und doch soll alle Gotteserkenntnis dadurch zu ihrem Ziele kommen, dass die Menschen zum „Tempel“ in Jerusalem wallfahren? Das ist unmöglich. Es verhält sich mit dem Worte Tempel nicht anders als mit dem Worte Paradies. Der Judenchrist bezeichnete die Wohnung Gottes auf Erden mit dem altgewohnten Worte, verstand darunter aber die Gemeinde Jesu Christi, die Christen, in deren Herzen Gott durch seinen Geist Wohnung gemacht hat.

Harnack hat die mystisch-individualistische Frömmigkeit des Sängers in einen Gegensatz gestellt zu dem grossen Strom christlicher Entwicklung; er hat darauf hingewiesen, dass Worte wie „Kirche“, „Bruderschaft“, „Gemeinschaft“ völlig fehlen (S. 74). Die Worte fehlen, aber die Sache fehlt nicht, wie denn auch das zusammenschliessende Pronomen „wir“ und noch häufiger die Anrede „ihr“ vorkommt (vgl. S. 79 und

S. 101 [3]). Die Gemeinde Jesu als Predigerin, welche die Völkerwelt zur Busse ruft, wird auch in der 33. Ode bildlich dargestellt. Es ist zuerst von dem erhöhten Herrn die Rede, der sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. Auch dafür schafft der Sänger einen bildlichen Ausdruck. „<sup>3</sup> Und er trat auf einen hohen Gipfel und liess seine Stimme (schallen) von einem Ende der Erde bis zum andern, <sup>4</sup> und er zog zu sich heran alle, die ihm gehorchten und keiner erschien als böse“. Der Universalismus des Gnadenrufes erstreckt sich auf Juden und Heiden, auf Gerechte und Sünder. Wie kommt nun die Einladung zum Heil zu den Völkern? „<sup>5</sup> Aber es erhab sich eine vollkommene Jungfrau, die predigte, rief und sprach: „<sup>6</sup> Ihr Menschensöhne, kehret um, und ihr Töchter kommet <sup>7</sup> und verlasset die Wege dieses Verderbens und kommet näher zu mir“. Weiterhin wird dann der Heilsruf in Worte gekleidet, bei denen der Herr selbst der Redende ist. Wen meint aber der Sänger mit der „vollenkommenen Jungfrau“? Harnack, der die Ode für nichtchristlich hält (S. 64), stellt die Frage, ob unter der Jungfrau der heilige Geist oder vielleicht die Weisheit Gottes (Prov. 8) zu verstehen sei. Aber liegt nicht der Hinweis auf Eph. 5, 27 oder auf Apok. 21, 9 viel näher? Die heilige, fehllose Jungfrau, die Brant des Lammes, ist die Gemeinde Jesu Christi; durch ihren Dienst ruft der erhöhte Herr die Völker zur Busse.

Wohlenberg, der in Nr. 7 des „Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kirchen- und Schulblattes“ vom 12. Februar 1910 diese Ode mitgeteilt hat, deutet richtig die Jungfrau auf die Christum auf Erden repräsentierende Kirche und verweist unter anderem auf Eusebs Kirchengeschichte IV 22, wo der Judenchrist Hegesippus den Namen Jungfrau als eine Bezeichnung der noch nicht durch irrite Lehren befleckten Gemeinde anführt (*ὅτα τοῦτο ἐκάλουν τὴν εὐχητόνων παρθένον· οὕτω γὰρ ἐφθάπτο ἀκούεις ματαίας*). Es fehlt in den Oden auch nicht „das böse Gegenbild der wahren bräutlichen Gemeinschaft zwischen dem Herrn und den Seinen“ (Harnack zu Ode 38, 11). Der Verführer zum Irrtum und der Irrtum gleichen dem Geliebten und seiner Braut, und sie verführen die Welt und verderben sie (Ode 38, 10. 11). So gewinnen wir immer breiteren Boden für die Behauptung, dass die Oden nicht jüdischen, sondern christlichen Ursprunges sind. Der Satz wird auch bei der 4. Ode seine Geltung behaupten.

### III.

Es ist nötig, den Wortlaut der Ode ganz mitzuteilen. Bei der Deutung, die Harnack vorträgt, „steht die zweite grössere Hälfte der Ode von V. 5 an in keinem Zusammenhange mit der ersten, so dass man schwer glauben kann, dass die beiden Stücke ursprünglich eine Einheit gebildet haben“ (S. 29). Eine Auslegung, bei der die Einheit der Ode gewahrt bleibt, dürfte doch wohl den Vorzug verdienen. Die 4. Ode lautet in der Uebersetzung Flemmings:

<sup>1</sup> Niemand verändert deinen heiligen Platz („deine heilige Stätte“ Dietrich), mein Gott, <sup>2</sup> und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen anderen Platz stellte, weil er nicht die Macht (dazu) hat. <sup>3</sup> Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; <sup>4</sup> der Ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er. <sup>5</sup> Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben, nie wirst du müssig sein und wirst nicht ohne Frucht sein; <sup>6</sup> denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert als alle Tage und Stunden. <sup>7</sup> Denn wer wird deine Güte anziehen und ungerecht handeln? („Denn niemand wird betrogen [verworfen],

der deine [Tauf-]Gnade besitzt“, Dietrich mit der Bemerkung, dass *taibûthâ* vielfach terminus technicus für Taufe sei).

<sup>8</sup> Denn dein Siegel ist bekannt, und deine Geschöpfe kennen es, und deine Heerscharen besitzen es, und die auserwählten Erzengel sind damit angetan. <sup>9</sup> Du hast uns deine Gemeinschaft geschenkt, nicht weil du unser bedarfst, sondern wir bedürfen deiner. <sup>10</sup> Sprenge auf uns deine Tautropfen und öffne deine reichen Quellen, die uns Milch und Honig fliessen lassen. <sup>11</sup> Denn bei dir gibt es keine Reue, dass du berentest, was du versprochen hast, <sup>12</sup> und das Ende war dir offenbar; denn was du gegeben hast, das hast du aus Gnaden gegeben, <sup>13</sup> so dass du es also nicht entziehen und (wieder) nehmen wirst. <sup>14</sup> Denn alles war dir als Gott offenbar und war von Anfang an fest bestimmt vor dir, und du, o Herr, hast alles gemacht. Hallelujah!

Jeder Leser wird zunächst die Dunkelheit der ersten Verse empfinden. Was wollen sie besagen? Harnack macht folgende Bemerkung: „Gewiss hat Harris Recht, dass es sich um den jerusalemischen Tempel handelt, und wahrscheinlich ist, dass zugleich an den Tempel von Leontopolis (auch Garizim?) als den Rivalen gedacht ist. Aber dann folgt auch, dass beide Tempel noch stehen (gegen Harris). Der Tempel von Leontopolis hat von 160 v. Chr. bis 73 n. Chr. bestanden, also etwas länger als der jerusalemische. Unsere Ode ist mithin vor dem Jahre 70 n. Chr. gedichtet. Der Verf. verwirft den Tempel von Leontopolis nicht, behauptet aber seine Inferiorität gegenüber dem von Jerusalem und schützt dessen Superiorität gegenüber Herabsetzungen zugunsten des Onias-Tempels. Die Verwahrung richtet sich wohl gegen ägyptische Juden (gegen Samaritaner?). Die Vorstellung V. 3, dass der jerusalemische Tempel älter als die anderen Plätze, d. h. als die Welt ist, war bei den Rabbinen sehr verbreitet“ (S. 29). „Man erkennt, dass der Tempel noch steht, dass er für den Verf. das Heiligtum ist, welches Gott vor der Schöpfung der Welt geschaffen hat, und dass er kein anderes Heiligtum ihm überzuordnen gestattet. Also ist er ein Jude“ (S. 76).

Diese Erklärung hat von vornherein den doppelten Umstand gegen sich, dass sie einen völlig singulären, in dem ganzen übrigen Inhalte der Oden nicht anklingenden, ja ihm direkt widersprechenden Gedankenlauf in den Versen findet, und dass sie die Einheit des Liedes unheilbar zerstört. Wären die Worte notwendig so zu verstehen — warum hat sie der christliche Ueberarbeiter beibehalten? Er hätte hier unbedachterweise eine Aussage über den Tempel zu Jerusalem stehen lassen, die zu dem ganzen Charakter seines „mystischen Individualismus“ in unvereinbarem Gegensatz sich befände. Ist ihm eine solche Gedankenlosigkeit zuzutrauen? Wenn man den Gesamtinhalt des einheitlich zu fassenden Liedes in Betracht zieht, dem Dietrich die Ueberschrift: „Bitte um die Taufe“ gibt, erkennt man, dass die Verse eine völlig andere Bedeutung haben.

Ich gehe von dem zentralen Gedanken des Liedes im fünften Verse aus. Der Herr hat sein Herz den Gläubigen gegeben; er hat eine persönliche Gemeinschaft von Herz zu Herz hergestellt. Darüber jubelt der Sänger hier (V. 5 u. 9) wie an vielen anderen Stellen der Oden. „Oeffnet, öffnet eure Herzen zum jauchzenden Empfange des Herrn!“ (Ode 8, 1). Das ist die Freude des Christen, dass der Herr „in die Herzen seine Frucht gesät und sie in sich verwandelt hat“ (Ode 17, 13). „Er in uns und wir in ihm“ — das ist die innige Gemeinschaft, deren Lobpreis die Oden durchzieht.

Gottes Wohnung ist das Herz der Gläubigen; aus reiner Gnade hat er diese Gemeinschaft gestiftet, nicht als ob er unser bedürfte, sondern weil wir seiner bedürfen (Ode 4, 9). Worin besteht das Wort der Wahrheit, das wir hören, und die Erkenntnis des Höchsten, die wir annehmen sollen? „Ich habe Verstand und Herz gewollt und geschaffen, und sie sind mein, und zu meiner Rechten habe ich meine Auserwählten gestellt“ (Ode 8, 9. 21). „Der Wohnsitz des Wortes ist der Mensch und die Wahrheit des Wortes ist die Liebe“ (Ode 12, 11). „Nicht verstände ich den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht lieben würde“ (Ode 3, 3). „Der Höchste hat mich durchschnitten mit seinem heiligen Geiste und hat meine Nieren aufgedeckt zu sich hin und hat mich erfüllt mit seiner Liebe“ (Ode 11, 2). „Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen und der Mund ihrer Jungen zu ihrem Munde, so sind auch die Flügel des Geistes über meinem Herzen. Mein Herz ist fröhlich und hüpfte wie ein Kind, das im Leibe seiner Mutter hüpfte. Ich habe geglaubt, darum habe ich Ruhe gefunden, denn er ist treu, an den ich geglaubt habe“ (Ode 28, 1—4). „Wir leben in dem Herrn durch seine Gnade, und wir empfangen Leben in seinem Gesalbten“ (Ode 41, 3). In mannigfachen Wendungen wird der Gedanke ausgedrückt, dass Gott den Gläubigen seine Gemeinschaft geschenkt und seine Wohnung in ihnen gemacht hat. Dieser Gedanke beherrscht aber auch schon die ersten Verse der 4. Ode.

„Niemand verändert deinen heiligen Ort, mein Gott“. Der Vers klingt wie die Antwort eines Christen auf die alte, immer wiederholte Anklage der Juden, dass die Christen Lästerer des Tempels und des Gesetzes seien und den Ort verändert hätten, wo Gott seine Wohnung auf Erden aufgeschlagen habe (vgl. Ap.-Gesch. 6, 14). Aber trifft denn die Christen wirklich dieser Vorwurf? Ist es denn der Menschen Sache, Gott seinen Wohnort anzuweisen, und nicht vielmehr des heiligen Gottes Thronrecht, dass er Wohnung macht wo er will? „Keiner ist, der deinen Ort ändern und an einen anderen Platz verlegen könnte; denn er hat nicht die Macht dazu“. Indessen — ist denn der Tempel das uranfängliche Heiligtum Gottes, das er sich auserkoren hat, bevor er auf der Erde Plätze machte, und bevor heilige Orte entstanden? Ist es nicht vielmehr das Herz des von Gott geschaffenen Menschen, das er sich von Anfang an zur Wohnung ausersehen und dem er seine Liebe zugewendet hat? Kann der zur Gottesgemeinschaft zurückgebrachte und wiedergewonnene Christ nicht in Wahrheit singen: „Der Vater der Wahrheit erinnerte sich meiner, er, der mich besessen hat von Anfang an“ (Ode 41, 9)? Das uranfängliche Eigentum Gottes war die uranfängliche Stätte seiner Einwohnung. Wird von diesem Gedanken aus nicht der Satz verständlich: „<sup>8</sup> Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest“? Harnack versteht die Zeitbestimmung so, als ob gesagt wäre, dass das Heiligtum „vor der Schöpfung der Welt“ geschaffen sei. Ich weiss nicht, ob der Ausdruck „die Plätze“, „die Stätten“ (Dietrich) identisch ist mit der ganzen „Welt“. Aber auch wenn man diese Identifikation zugibt — ist man wirklich genötigt, die dann behauptete Präexistenz des „Heiligtums“ im jüdischen Sinne zu verstehen? Es ist (schon von Harris) an die Stelle im Midrasch zur Genesis, Bereschith rabba, erinnert worden: „Sieben Dinge waren vor der Welt geschaffen: Thora, Gehenna, Garten Eden, Thron der Herrlichkeit, das Heiligtum, die Busse und der Name des Messias“. Es ist aber ebenso berechtigt, die Aussagen des

Epheserbriefes von der Präexistenz der Gemeinde Jesu Christi zum Vergleich beizuziehen. Wenn Gott die Gemeinde in Christo erwählt hat, ehe der Welt Grund gelegt war (Eph. 1, 4), so kann sie recht wohl als das Heiligtum bezeichnet werden, das zuvor bestimmt war, ehe die Plätze wurden.

Das gewonnene christliche Verständnis der drei ersten Verse kann durch den dunklen Sinn des vierten nicht umgestossen werden. Der Uebersetzung Flemmings: „Der ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er“, steht die Version Dietrichs gegenüber: „Der Alte (der Tage — vgl. Dan. 7, 9) wird sich nicht abwenden (zurückziehen) von denen, die geringer sind als er“. Ist diese Uebersetzung richtig, so bildet der Vers den Uebergang zum fünften Vers; von einer Vergleichung verschiedener Heiligtümer ist dann überhaupt keine Rede. Im Syrischen steht das Wort *kaššiā*, das auch nach der Meinung meines Herrn Kollegen Procksch richtiger auf eine Person (also Gott), als auf einen Ort bezogen wird. Bleibt man bei der Flemmingschen Uebersetzung stehen, so wird der Sinn der sein, dass der von Anfang an bestimmten Wohnung Gottes (seinem Einwohnen im Menschen) kein anderes Heiligtum überordnet werden darf. „Gott wohnt eben nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, wird auch nicht von Menschenhänden bedient, als der irgend etwas bedürfte“ (Ap.-Gesch. 17, 24. 25). Da der 9. Vers unserer Ode an dies Pauluswort erinnert, wird man den ganzen Ausspruch zum Vergleiche beziehen dürfen.

Wie eine Lösung aller der Rätsel, die die ersten Verse aufgegeben haben, erscheint nun die Fortsetzung der Ode. „Du hast dein Herz, o Herr, deinen Gläubigen gegeben“. Die Gläubigen sind darum Gottes Tempel, Gottes Wohnung, weil sie in einer Herzensgemeinschaft mit Gott stehen, die reiche Früchte bringt. „Nie wirst du müssig sein („niemals wirst du damit aufhören“ Dietrich) und wirst nicht ohne Frucht sein; denn eine Stunde des Glaubens an dich ist mehr wert, als alle Tage und Stunden“. Der letzte Satz erinnert an Ps. 84, 11. Harnack bemerkte dazu: „Aber welche Fortschritte hat die Innerlichkeit der Religion gemacht!“ (S. 29). Diese Bemerkung gilt doch nur, wenn die ganze Ode christlich verstanden wird. Hält man dagegen wegen der ersten Verse ihren angeblich jüdischen Charakter aufrecht, so gerät man in unlösbare Widersprüche und zerstört die Einheit der Ode. Denn bei der Beziehung der ersten Verse auf den Tempel in Jerusalem versteht man nicht, warum der Sänger den Gedanken des Psalmisten, dass ein Tag im Tempel, in den Vorhöfen Gottes besser sei, als sonst tausend, sollte geändert und auf die gläubige Gemeinschaft mit Gott gedeutet haben.

Wenn Dietrich, wie erwähnt, die ganze Ode als „Bitte um die Taufe“ charakterisiert, so hat ihn zu dieser Ueberschrift vor allem der 10. Vers bestimmt: Besprenge uns mit deinen Tautropfen! Er macht dann zu V. 8 und 9 die Bemerkung, das „Siegel“ könne sowohl die der Taufe vorhergehende signatio ad christianum faciendum bedeuten, wie auch die Taufe selbst; Kreuzeszeichen, resp. Taufe habe nach der Meinung des Sängers schon in der oberen Welt präexistiert. Der 8. Vers nötigt indes, dem „Siegel“, das die Heerscharen Gottes besitzen, und mit dem die auserwählten Erzengel angesehen sind, eine allgemeinere Bedeutung zuzuschreiben. Es ist der von Ewigkeit her gepriesene und stets zu preisende „Name“ Gottes, dessen zahlreiche Oden Erwähnung tun, und der einmal (Ode 23, 19) als der Name des Vaters und des

Sohnes und des heiligen Geistes bezeichnet wird. Man kann an einen Vollzug der Taufe denken, wie er im Taufbefehl Matth. 28, 19 gefordert wird. Der Name des Dreieinigen ist das aus Gnaden gegebene Siegel, das das Geschenk der Gottesgemeinschaft einschliesst. So christlich schliesst die Ode — und sie sollte mit einem Hinweis auf die Unveränderlichkeit des jerusalemitischen Tempels begonnen haben?

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist dies, dass auch die vierte Ode nicht etwa den Frömmigkeitsstandpunkt des Johannesevangeliums vorbereitet, sondern ihn zur Voraussetzung hat. Wenn im Johannesevangelium 4, 21. 24 Jesus spricht: Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten . . . Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten, so bilden diese Worte nicht, wie Harnack (S. 119) behauptet, im Vergleich mit Ode 4, 1—4 einen „gewaltigen Fortschritt“, der die originale Genialität des „Johannes“ bezeuge, sondern diese Herrenworte sind die unentbehrliche Grundlage, ohne welche die hochgemute Glaubensinnigkeit des Odensängers in der Luft schwelen würde. Erst die Wirksamkeit des Apostels Paulus und das Zeugnis des Johannesevangeliums haben den Boden geschaffen, aus dem die eigentümlichen Lieder des jüdenchristlichen Sängers herauswachsen konnten. Dass ihre Wurzeln auch noch andere Schichten berührt und Saft daraus gesogen haben, lässt sich recht wohl damit verneinen, ist aber jetzt nicht zu untersuchen. —

Es fehlt hier der Raum, den Versuch Harnacks kritisch zu beleuchten, mit dem er die Worte „der Sohn“ oder „der Gesalbte“ in vielen Oden als christliche Interpolationen nachweisen will. Wenn z. B. in der dritten Ode V. 7 vom „Herrn, dem Höchsten“ und V. 12 vom „Geist des Herrn“ geredet wird, sehe ich nicht ein, warum „der Sohn“ in V. 9 eine christliche Interpolation sein soll (S. 79). Die Ode ist vom Sänger trinitarisch angelegt. Man müsste eine besondere Schrift schreiben, wenn man auf alle Einzelheiten eingehen wollte. Dass die Oden, so wie sie vorliegen, eine literarische Einheit bilden, sofern sie alle denselben Geiste entstammen, das scheint — nach Eb. Nestles Urteil (Nr. 1 Sp. 3) — sicher. Aber eine Erwägung ist vielleicht anzustellen. Man muss annehmen, dass jüdenchristliche Gesänge unbekannten Ursprungs von irgendwem — wohl um ihrer Form willen — zu „Oden Salomos“ geestempelt worden sind. War aber mit dieser Benennung nicht ein Prozess eingeleitet, der im Laufe der Zeit notwendig zu kleinen Abstrichen führen musste? Sobald man die Ueberschrift ernst nahm und die Oden als Weissagungen Salomos auf den Messias und die messianische Zeit deutete, war man genötigt, den Namen Jesus, falls er ursprünglich in den Oden vorkam, zu tilgen, da dieser Name zu „Oden Salomos“ sicherlich nicht passte. Die Möglichkeit solcher Tilgungen ist in Betracht zu ziehen. Noch manche andere Frage schliesst sich an. Manche Stellen der Oden sehen wie eine Brücke aus, die von dem Zweig des Judentums, dem sie entstammten, zum Gnostizismus hinführte. Indes der Zweck dieses Artikels wäre erreicht, wenn die weiteren Untersuchungen, zu denen die so bedeutsamen, aber vielfach dunklen Oden anregen, zu dem Standpunkte des ersten Herausgebers zurückkehren und trotz der vorhandenen Schwierigkeiten die Oden durchweg als jüdenchristliche Gesänge zu begreifen versuchen würden. Wenn ich in diesem Punkte den Aufstellungen Harnacks und den Folgerungen, die er zieht,

entgegenzutreten genötigt war, so will ich doch nicht schliessen, ohne das Verdienst der so rasch erfolgten und mit reichem Apparate ausgestatteten ersten deutschen Ausgabe der „Oden Salomos“ dankbar anzuerkennen.

Greifswald.

Johannes Haussleiter.

Puukko, Dr. A. Filemon (Dozent an der Universität Helsinki), Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von R. Kittel. Heft 5.) Leipzig 1910, Hinrichs (VIII, 302 S. gr. 8). 6 M.

In dieser Studie sind die Arbeiten, die Staerk und besonders Steuernagel zur Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums geleistet haben, wieder aufgenommen und mit umfassender Rücksicht auf die Literatur behandelt. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Verhältnis des unter Josia gefundenen Gesetzbuches zum Deuteronomium, mit dessen Grundgestalt es identisch ist (S. 1—92); der zweite mit der Zusammensetzung des Deuteronomiums (S. 93—269). Dabei wird nach einem allgemeinen Ueberblicke zuerst der geschichtliche Rahmen in seinen Bestandteilen untersucht, dann die paränetische Eingangs- und Schlussrede, endlich die Gesetzesammlung selbst. Ein Anhang bietet die vermutliche Urgestalt des Deuteronomiums in deutscher Uebersetzung.

Aus diesem Anhange kann man sich schnell über Puukkos Prinzipien klar werden. Er geht mit Staerk und Steuernagel von dem richtigen Grundsatze aus, dass die ältesten Stücke im Singular der Anrede geschrieben sind, gegen Steuernagel lehnt er mit gleichem Rechte die Annahme eines selbständigen pluralischen Gesetzbuches ab. Richtig ist auch die Meinung, dass der singularische Grundbestand der Paränete (Kap. 6—10) zum ursprünglichen Buche gehört, und wohl auch die, dass Kap. 11 nicht ursprünglich ist. Beachtung verdient auch die Heraushebung von zwölf Segens- und zwölf Fluchsprüchen in Kap. 28 als Kern der Schlussrede (S. 225 ff.), obwohl man über diese Einschränkung wird streiten können. Aus dem Gesetzbuche selbst, dessen Kapitel zum Teil stark umgestellt werden, scheidet, Puukko Kap. 15, 1—18. 18, 14 ff. und Kap. 20—25 (ausser 23, 18 f.) neben allgemeiner bezweifeltem Gut aus. Ich halte diese Ausscheidung für unrichtig. Puukko glaubt, dass die josianische Reform auf alle Punkte des Gesetzes Rücksicht habe nehmen müssen, und dass die Tendenz des ältesten Deuteronomiums die bürgerlichen Einzelvorschriften ausschliesse. Doch Josia konnte zwar den Kultus durch einen einmaligen Akt reformieren, aber das Rechtsleben in seinen Einzelheiten konnte nur von Fall zu Fall und in langer Frist nach dem neuen Gesetzbuche gehandhabt werden. Also Kap. 15, 1—18; Kap. 20—25 können sehr wohl echt deuteronomisch sein. Dass hier zum Teil ältere Regeln gesammelt sind, ist gewiss richtig. Die Tendenz endlich des Deuteronomiums, auf die sicherlich viel ankommt, wird von Puukko in einer Kultusreform zum Zwecke der Stärkung des Jerusalemer Priestertums gesehen. Er legt auf den Gedanken rein priesterlicher Herkunft des Deuteronomiums starkes Gewicht; ich halte ihn für ganz falsch. Freilich recht hat er, die Annahme eines Kompromisses priesterlicher und prophetischer Tendenzen im Urdeuteronomium abzulehnen. Das Urdeuteronomium ist aber weder ein solcher Kompromiss, noch eine Priesterschrift, sondern eine prophetische Schrift. Der Prophet ist der Träger der Religionsunterweisung (Kap. 18), und fälschlich entfernt Puukko Kap. 18, 14 ff. Der

Priesterstand, der Stamm Levi, hat bei der Haupttendenz des Gesetzgebers die Aussicht, eine recht bescheidene Rolle im Volksleben spielen zu müssen. Der oberste Gerichtshof in Jerusalem ist ursprünglich natürlich das Königgericht (Kap. 17, 8—13). Die „levitischen Priester“ (om. v. 9 LXX B) sind hier wie überall im Deuteronomium späterer Eintrag, erklärlich aus der Zeit, als das Königsgericht dem Priestergericht gewichen war, und nicht umgekehrt, wie Puukko mit anderen annimmt. Der Zweck des Deuteronomiums war Stärkung des prophetischen Ideals. Der Effekt war freilich Stärkung der jerusalemischen Priestermacht.

Im ganzen will mir scheinen, als habe Puukko zu viel Arbeit auf die literarkritischen Fragen gewandt, die doch im grossen und ganzen erledigt sind und nicht von neuem in so voller Breite behandelt zu werden brauchen. Wertvoller wäre jetzt, den Inhalt des schönen Gesetzbuches zur Erkenntnis der Religions- und Volksgeschichte möglichst allseitig auszubeuten. Auch die aus der vergleichenden Rechtsgeschichte entspringenden Gesichtspunkte, von denen Klostermann sich hat leiten lassen, sind viel fruchtbarer, als Puukko zugeben will, auch wenn man sich Klostermanns Resultaten durchaus nicht anschliessen will. So ist zu wünschen, dass Puukko auf Grund seiner sehr gründlichen kritischen Vorarbeiten zur Schilderung der rechtsgeschichtlichen Probleme selbst übergeht.

Zu danken habe ich ihm für Hervorhebung eines Fehlers von mir in der Schrift über die Elohimquelle S. 121, wo die Altarsteine versehentlich statt der mit Kalk bestreichenen Steine als Schreibtafeln genannt sind. Dass Kap. 27, 2 f. 5—7 zum Urdeuteronomium gehören, halte ich aufrecht. O. Procksch.

---

**Wünsche, August, Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments. Zum ersten Male übersetzt. Band I—IV. 1. Hälfte. Leipzig 1907—1909, Eduard Pfeifer (186 S., 201 S., 237 S., 144 S. gr. 8). 4.80, 5.20, 6.20, 3.80.**

Eine stattliche Sammlung von Uebersetzungen auf zusammen 927 Seiten. Dankenswert, dass uns hier einmal bequeme Uebersetzungen der kleinen Midraschim geboten werden, durch die August Wünsche seine höchst verdienstvollen Uebersetzungsarbeiten auf dem Gebiete der jüdischen Literatur in glücklicher Weise weiterführt.

Es steckt viel Reizvolles in dieser Literatur, die bisher nicht genügend gewürdigt worden ist. Trotz ihres späten Datums enthalten diese Midraschim eine oft überraschende Fülle religionsgeschichtlich bedeutsamen Materials. Wie reich der Inhalt ist, lehrt schon die Disposition Wünsches: die ersten zwei Bände bieten die kleinen Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, der dritte Band kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie und Apokalyptik, der vierte kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlsymbolik. Die meisten der übersetzten Texte stehen bereits in der von A. Jelinek herausgegebenen sechsbändigen Sammlung Bet ha-Midrasch (1853—1877). Im Anhang des zweiten Bandes finden sich eine grössere Anzahl von Verbesserungen zu Wünsches Uebersetzung, die Dr. F. Perles geliefert hat.

G. Hölscher.

---

**Heer, J. M. (Doktor der Theologie und Philosophie, Privatdocent an der Universität Freiburg i. Br.), Die Stammbäume Jesu nach Matthaeus und Lucas. Ihre ur-**

sprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie. (Bibl. Studien, herausgeg. von Bardenhewer. XV, 1. 2.) Freiburg i. Br. 1910, Herder VIII, 224 S. gr. 8). 6 Mk.

Die Stammbäume Jesu gehen nach Ansicht des Verfs auf offizielle Geschlechtsregister zurück, in die bei der Beschneidung der Sohn als Sohn seines Vaters mit bestimmten Formeln eingetragen wurde. Der Lukanische will zeigen, dass Jesus der Sohn Gottes von Adam als leiblichem Stammvater stamme und zugleich als geistlicher Stamvvater das geistliche Leben bis auf Adam zurückgeleitet habe (!). Nach Irenäus ist Jesus der 72. Spross von Adam her, 72 (bzw. 70) ist die universale Völkerzahl: der 72. Adamssohn war typologisch gekennzeichnet als Heiland aller Völker. Die Codices und Uebersetzungen bieten 71—77 Namen, davon sind 73 gut bezeugt. Daraus ergibt sich, dass Joseph als putativer Vater nicht mitgezählt ist, folglich hier der Stammbaum der Maria vorliegt, entsprechend dem, dass auch rabbinische Quellen als Vater der Maria Eli nennen. Anders bei Matthäus. Dort werden  $3 \times 14$  Generationen gezählt. 14 ist die Davidische Zahl; denn der hebräische Name David hat einen Zahlenwert von 14. Der, dessen Genealogie in drei „David“perioden verläuft, ist damit als Davidssohn  $\chi\alpha\tau' \xi\omega\chi\gamma\nu$  erwiesen, als zweiter David, als Messias. Schwierigkeiten bereitet hier das Verhältnis der  $3 \times 14$  Glieder zum Alten Testamente, besonders das Fehlen dreier Könige in Matth. 1, 8. Nach Hilarius und Hieronymus hat bei ihnen eine damnatio memoriae wegen des Religionsfrevels des Ahab stattgefunden; aus sakralrechtlichen Gründen sind sie darum nicht in die offiziellen Genealogien von den Priestern aufgenommen. Hier bei Matthäus liegt der Stammbaum Josephs vor; denn nach jüdisch-sakraler Rechtsauffassung gehörte Joseph als der gesetzliche Vater in den Stammbaum Jesu hinein. Darum ist in Vers 16 die Lesart des Syr. sin (Ιωσὴφ ἐγέννησεν Ἰησοῦν) die wahrscheinlichste. Verkehrt wird hier jedoch in der Regel das Afel נָבָל gedeutet; es bedeutet nicht „zeugen“, sondern „durch Geburt einen Sohn bekommen“ (cf. das  $\epsilon\kappa$  in Matth. 1, 3. 5. 6); das Wort wird gerade in standesamtlichen feierlichen Genealogien gern gebraucht. Die ungenaue Uebersetzung des aramäischen נָבָל durch ἐγέννησε macht die Änderung des Textes nötig, wie ihn die griechischen Handschriften bieten.

Man wird den Scharfsinn und die Belesenheit des Verfs bewundern können. Seine Resultate leiden leider meistens an grosser Unwahrscheinlichkeit. Wie könnte ein Leser des Lukasevangeliums, der vom Evangelisten nicht auf Zahlen aufmerksam gemacht wird, ahnen, dass er die Geschlechter zählen, Joseph abziehen und so durch die Zahl 72 den Heiland der Völkerwelt erhalten soll? Warum muss der, der 72 Völker retten soll, gerade 72 Ahnen haben? Konnte ein Leser des Matthäusevangeliums darauf kommen, dass die Genealogie in drei „David“perioden verläuft, wenn er auf  $3 \times 14$  Geschlechter hingewiesen wird? 14 ist doch nicht nur der Zahlenwert des Namens David, sondern noch mancher anderen Worte. Die Vorstellung des standesamtlichen Registers und der Eintragungen in die Stammbücher ist recht modern. Die Wiedergabe des נָבָל durch ἐγέννησε zeigt, dass der erstere Begriff damals noch nicht so abgeblasst war. Eine unabsichtliche Wiederholung des Namens Joseph mit oder ohne Verbum liegt hier näher. Auch für die sakrale erasio nominis sind wohl Analogien, aber keine zwingenden Beweise beigebracht. So

fehlt den Darlegungen trotz ihrer an sich harmonischen Resultate die überzeugende Kraft, da die angewandte Methode nicht einwandfrei ist.

Schultzen.

v. Dobschütz, D. Ernst (o. Professor an der Universität Strassburg i. E.), *Die Thessalonicher-Briefe*. Völlig neu bearbeitet. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. 10. Abteilung, 7. Aufl.) Göttingen 1909, Vandenh. & Rupr. (X, 320 S. gr. 8). 6. 40.

Die vorliegende siebente Auflage des Kommentars zu den Thessalonicherbriefen im Meyerschen Kommentarwerk ist von Ernst v. Dobschütz neu ausgearbeitet. Der Verf. will die Gedankenentwicklung des Briefes reproduzieren und zugleich über die Geschichte der Auslegung orientieren. Beides zugleich in gefälliger Form zu bieten, ist in der Tat schwierig, und es verdient Anerkennung, dass v. Dobschütz seine Aufgabe im ganzen nicht ohne Geschick gelöst hat. Was die Auswahl in der Wiedergabe anderer Auslegungen anlangt, so will der Verf. vor allem die patristische und die allerneueste Exegese berücksichtigen. Auch das ist zu billigen. In der Ausführung des Programms hätte ich freilich mehr Objektivität gewünscht. Die Arbeiten kritisch gerichteter und religionsgeschichtlich interessierter Theologen werden zwar sorgfältig berücksichtigt, das aber gilt leider nicht immer von der Arbeit anderer Gelehrter.

Der Verf. begnügt sich meist nicht damit, die abweichenden Erklärungen anzuführen, sondern bemüht sich auch, sie zu widerlegen. Exegetische Gegengründe werden immer etwas Subjektives haben, und es wird nie ein Kommentar geschrieben werden, dessen Argumente für alle überzeugend sein werden. Vermieden aber sollten doch solche Widerlegungen werden, die bloss mit Eindrücken, nicht aber mit inhaltlich bestimmten Urteilen operieren. Auch bei v. Dobschütz begegnen wir nicht selten den bekannten Formeln „es liegt kein Anlass vor“ oder „es ist gezwungen“ oder „es ist gekünstelt“ oder „es lässt sich nicht beweisen“. Solche Wendungen sind zu unbestimmt und sollten in den Kommentaren vermieden werden. Entweder inhaltlich bestimmte oder gar keine Widerlegungen!

Neben der Auslegung bietet der Verf. viele Exkurse, die aber häufig so knapp sind, dass sie dem Lernenden keine ausreichende Orientierung ermöglichen. Wer z. B. auf S. 36 über das Problem, das sich mit dem Wort „Evangelium Christi“ verbindet, Aufklärung sucht, findet nur die meines Erachtens nicht zutreffende Behauptung, dass ein Evangelium über Christus gemeint sei. Ebenso sind die Ausführungen des Verfs über die paulinische Missionspredigt (S. 81) unzureichend. Manche Exkurse wären besser ganz fortgeblieben.

Was die Auslegung anlangt, so findet zwar der Leser im einzelnen wie im ganzen nicht gerade wesentlich Neues, aber meist begegnet man doch dem ernstlichen Bemühen des Verfs, dem Text gerecht zu werden. Auch seine Belesenheit in der altkirchlichen und in der neueren theologischen Literatur verdient Anerkennung.

Manche Ausstellungen, die ich im einzelnen zu machen hätte, kann ich hier nicht vorbringen. Einen Mangel des Kommentars aber möchte ich nicht unerwähnt lassen. Der Verf. hätte sich mit den urchristlichen Traditionenstoffen genauer bekannt machen sollen. Die Thessalonicherbriefe sind von Zitaten und Anlehnungen an diese Stoffe durchtränkt. Die Exegese darf an solchen Beziehungen nicht vorübergehen.

Der Verf. weiss freilich von einer jüdischen Katechismus-literatur (S. 313), von einer bestimmten Methode der jüdisch-hellenistischen Propaganda, die die apostolische Missionspredigt beeinflusste (S. 77), von einem Zusammenhang der sittlichen Unterweisungen des Paulus mit dem durch Didache, Sibyllinen, Pseudophokylides und die Bergpredigt bezeugten Verfahren (S. 174), er nimmt auch einen Einfluss der gewohnten Geleise der katechetischen Praxis des Paulus auf seine Ausführungen in den Briefen an (S. 169) und gesteht zu, dass der Apostel das Evangelium mitunter als lehrhafte Ueberlieferung betrachtet hat (S. 301). Das alles entspricht dem gegenwärtigen Stande der Erkenntnis, aber der Zusammenhang der Briefe mit den katechetischen Stoffen hätte doch noch weiter verfolgt werden müssen. Durch die Unterrichtung dessen wird die Auslegung in langen Abschnitten wie 1 Th. 3, 23—5, 22 oder 2 Th. 2, 1—12 manchmal unzureichend oder falsch. Auf das Einzelne kann ich hier nicht eingehen und beschränke mich darauf, zwei Beispiele anzuführen. Wer sich mit den Traditionenstoffen bekannt gemacht hat, kann nicht behaupten, dass der λόγος κυρίου (I, 4, 15) als Offenbarung (v. Dobschütz redet von einer „nicht reinen Offenbarung“!) gemeint sei oder dass I, 4, 4 an das Eingehen einer rechten Ehe gedacht sei.

Zum Schluss noch ein Hinweis auf die Erklärung von I, 5, 26: „Da der Apostel nicht persönlich ihnen dieses Liebeszeichen (den Kuss) geben kann, sollen sie es untereinander tun“. Mit diesen Worten hat die Erklärung Hofmanns eine Formulierung gefunden, die doch gar zu sehr an eine bekannte moderne Redewendung erinnert. Die meines Erachtens richtige Erklärung bietet R. Seeberg (*Aus Religion und Geschichte I*, S. 118ff.).

Rostock.

Alfred Seeberg.

Haase, Dr. Felix, *Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchungen. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, herausgeg. von Adolf Harnack und Carl Schmidt. 3. Reihe, 4. Band, Heft 4 = 34. Band, Heft 4.)* Leipzig 1910, Hinrichs (98 S. gr. 8). 3 Mk.

Dass der Syrer Bardaisan (Bardesanes, † 222/3) zu den hervorragenden Geistern in der alten Kirche gehörte, wusste man längst. Es ging schon daraus hervor, dass er allen Nachrichten zufolge geliebt und gehasst wurde, wie wenige. Also muss es ihm gelungen sein, Dinge von Bedeutung zu schaffen. Leider litt unser Wissen um Bardaisan darunter, dass man in Sachen der Quellen, die von Bardaisan handeln, noch nicht recht klar sah. Eine neue Untersuchung, die auf eingehender Quellenkritik beruht, ist also mit Freuden zu begrüßen.

Haase hat sich damit, dass er diese Aufgabe unternahm, ein grosses Verdienst erworben. In der Einleitung handelt er von den Quellen, dem gegenwärtigen Stande der literarischen und der dogmengeschichtlichen Forschung und dem Ziele, dem die Forschung zustreben muss. Der erste Teil (S. 9—76) bringt umfassende literarkritische Untersuchungen, die meines Erachtens im wesentlichen das Richtige treffen. Der kürzere zweite Teil (S. 76—97) enthält dogmengeschichtliche Untersuchungen. Am Schlusse werden die wichtigsten Ergebnisse mitgeteilt.

Ich mache einige genauere Angaben über den zweiten Teil. Er ist von besonderer Bedeutung, weil er uns einen eigentümlichen Theologen der vornizänischen Zeit genauer schildert.

Haase zeigt zunächst, dass Bardaisan nicht eigentlich ein Gnostiker war. „In die eine göttliche Natur hat Bardesanes ... keinen Gegensatz hineingetragen und ihr auch keine gleichwertigen Substanzen an die Seite gestellt“. Dagegen hatte Bardaisan eine besondere Lehre über die Weltbildung: „Die von Gott geschaffenen Elemente bilden das Weltall“. Ganz sicher lässt sich leider über Bardaisans Lehre von der Materie nicht urteilen. Das wird man allerdings sagen dürfen: auf die Einkleidung von Bardaisans Gedanken hat die Gnosis hier und da eingewirkt. Weiter bespricht Haase die Rolle, die Astronomie und Astrologie bei Bardaisan spielen. Endlich untersucht er die Voraussetzungen von Bardaisans Theologie, sowohl die philosophischen, als auch die astronomisch-astrologischen. Die letzteren sind besonders wichtig. Sie hindern uns ein für allemal, Bardaisans Sätze als gemein katholisch zu betrachten, auch wenn er kein Gnostiker im engeren Verstande des Wortes war.

Im ganzen bemerkt Haase sicher mit Recht: Bardaisans Anschauungen seien nie von kirchengeschichtlicher Wichtigkeit gewesen. Wenn sie auch zur Zeit des Syrers Efraim Anhang besassen, so konnten sie sich doch auf die Dauer wenigstens beim Volke kein Bürgerrecht erobern. Grösser ist die kulturgeschichtliche Bedeutung Bardaisans. „Er ist der Kanal“ (richtiger wohl: einer der Kanäle), „durch den die Weisheit des Morgenlandes nach dem Westen gekommen ist ... . Der Einfluss des Buddhismus auf die christliche Literatur, der sich schon [?] in den Thomasakten zeigt, darf mit ziemlicher Gewissheit zum Teil auf Bardesanes zurückgeführt werden“. Auch das hebt Haase mit Recht hervor, dass Bardaisan der erste christliche Kulturhistoriker war.

Kiel.

J. Leipoldt.

Donaldson, D.D., Stuart A. (Master of Magdalene College, Cambridge), Church life and thought in North Africa a. d. 200. Cambridge 1909, University Press (VIII, 2000 p. 8). Geb. 3,6 sh.

Unser Wissen von der vorderafrikanischen Kirche des zweiten Jahrhunderts verdanken wir, wie bekannt, fast ausschliesslich Tertullian. Die bedeutsamen archäologischen Entdeckungen der Franzosen auf diesem wichtigen Gebiete (vgl. die schönen Abbildungen zu S. 2 u. 33) führen nur ausnahmsweise in das dritte Jahrhundert zurück. Tertullian aber ist weiterhin in erster Linie Zeuge für die Zustände in Karthago. Als solchen hat ihn zuerst Neander in seinem klassischen Antignostikus verwendet, in noch weiterem Umfange Noeldechen. Ueberhaupt ist vor allem die deutsche Theologie an der Erforschung des Lebens und der Theologie Tertullians beteiligt. Davon scheint der Verf. dieses anregend geschriebenen Büchleins nichts zu wissen; ihm scheint auch die Wiener kritische Ausgabe, soweit sie vorliegt, unbekannt zu sein. Trotzdem muss geurteilt werden, dass er seinen Zweck, weiteren Kreisen die Dinge, um die es sich handelt, klarzumachen, im allgemeinen erreicht hat. In einer Reihe von Skizzen (Verfassung, Taufe, Agape, Abendmahl, Gebet, Busse, Liturgie, Glaubensbekenntnis etc.) gibt er kurze, aber im grossen und ganzen zutreffende Informationen. Freilich das, worauf es bei einem solchen Thema hauptsächlich ankommt, das gemeindliche Leben, ist nicht hinreichend herausgearbeitet, während z. B. auf die antiken Kulte 28 Seiten verwendet sind. — Dass durch nordafrikanische Cömeterien der Beweis für eine gemeinsame Benutzung durch Christen und Juden in ältester

Zeit erbracht sei (S. 11), ist falsch, ebenso dass diese Grabstätten die ältesten Kirchen und die Gräber der Märtyrer die ältesten Altäre gewesen seien. Dergleichen sollte man von einem geschulten Theologen nicht mehr hören.

Greifswald.

Victor Schultze.

Pius X., Papst, Mahnworte an den katholischen Klerus, aus Anlass seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums. (4. August 1908: „Haerent animo penitus“.) Autorisierte Ausgabe. (Lateinischer und deutscher Text.) Freiburg i. B., Herder (52 S. 8). 50 Pf.

Pius X., Papst, Rundschreiben über den hl. Anselm, Erzbischof von Canterbury. (21. April 1909: „Communium rerum“.) Autorisierte Ausgabe. (Lateinischer und deutscher Text.) Ebenda (75 S. 8). 1 Mk.

Die römische Kurie entwickelt seit den beiden letzten Pontifikaten ein starkes Mitteilungsbedürfnis. Leo XIII. hatte ununterbrochen den Seinigen etwas zu sagen; er tat es in der eleganten Manier des aristokratischen Diplomaten. Pius X. will ihm nicht nachstehen; aber seine Gedankenwelt ist enger, seine Ausdrucksweise derber. Es ist bekannt, wie beides gerade von den gebildeten Katholiken in Deutschland peinlich empfunden wird. Die drei grossen Kundgebungen von 1907 gegen den Modernismus, der Neue Syllabus, die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ und das Motuproprio, sind noch in aller Erinnerung samt den Kämpfen, die sie für Deutschland im Gefolge hatten. Jetzt liegen zwei neue, freilich weit harmlosere Veröffentlichungen Pius X. vor. Aus Anlass seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums richtete der Papst unter dem 4. August 1908 eine Exhortatio an den katholischen Klerus, die dem Priester einen heiligen Lebenswandel, Gebetseifer, regelmässige Betrachtung der ewigen Wahrheiten, sowie das Lesen der Bibel und anderer frommer Bücher ans Herz legt. Sodann benutzte Pius X. den achthundertjährigen Todestag des Anselm von Canterbury (21. April 1909) zu einer Enzyklika, in der er nach einem dankbaren Rückblick auf die erfreulichen kirchlichen Erscheinungen der letzten Monate Anselm als Vater der Scholastik und mutigen Vertreter der kirchlichen Freiheit preist, und im Hinweis auf ihn den hohen Klerus zum scharfen Widerstande gegen Bedrückungsversuche von aussen und gegen die Gefahren des Modernismus im Innern auffordert.

Der Verlag hat wie die etwa 40 voraufgehenden so auch diese beiden letzten Kundgebungen nur als lateinischen Text mit deutscher Uebersetzung, aber ohne jede Einführung oder Beurteilung herausgegeben, so dass der Charakter einer offiziellen Ausgabe durchaus gewahrt bleibt.

Friedrich Wiegand.

Ziller, Professor Dr. F., Die moderne Bibelwissenschaft und die Krise der evangelischen Kirche. Tübingen 1910, J. C. B. Mohr (VII, 123 S. gr. 8). 2.50.

Ausgehend von der Annahme, dass die moderne Bibelwissenschaft vornehmlich die gegenwärtige kirchliche Krise hervorgerufen habe, sucht der Verf. in einem ersten Teile (S. 1—65) zu zeigen, „wie die Bibelwissenschaft, beginnend mit der Textkritik und auslaufend in die Bahnen der vergleichenden Religionswissenschaft, das Offenbarungsansehen und die darauf gegründete Kirchenlehre allmählich immer stärker erschüttert hat“ (S. 66). Als hauptsächlichste Beispiele wählt er die textkritische Untersuchung der von der Jungfrauengeburt, Himmelfahrt und Trinität handelnden Stellen, die historische

Kritik der Auferstehung und die religionsgeschichtliche Be- trachtung der Gottheit Christi und der Sakramentslehre. Bei aller Anerkennung der gründlichen Kenntnis der einschlägigen Literatur und ihrer scharfsinnigen Verwertung durch den Verf. vermögen wir seine stets möglichst radikal zugespitzten Resultate vom Standorte nüchterner historischer Forschung nur selten anzuerkennen. Der längst erkannten Unechtheit von 1 Joh. 5, 7 steht die neuerdings immer sicherer gewordene Beobachtung zahlreicher trinitarischer Stellen im Neuen Testamente gegenüber (s. Seeberg, D. G. I<sup>2</sup> S. 66); unbegreiflich ist, warum auch die Bezeugung der Himmelfahrt in der Apostelgeschichte durch die textkritischen Unsicherheiten am Schlusse des Lukas- evangeliums hinfällig werden soll, da ihre Eintragung in den Schluss des einen Werkes sich nur erklärt, wenn sie am Anfang des anderen gestanden hat. Besonders kräftig greift Ziller bei der Jungfrauengeburt zu, schädigt allerdings den Eindruck der Textkritik dadurch, dass er vorher bemerkt, „zu dieser Einsicht konnte eine objektive wissenschaftliche Beurteilung auch ohne Rücksicht auf die Textkritik gelangen und sie ist auch dazu gelangt“ (S. 7) — ein Tatbestand, der bei anderen doch ein gelindes Misstrauen an diese prästabilierte Harmonie erweckt, dass so häufig gerade dogmatisch unbequeme Stellen dann mit einem Male auch textkritisch unsicher werden. Da ich mein Verständnis des Textes an anderer Stelle eingehender dargelegt habe und auch durch Ziller mich zu keiner Korrektur veranlasst sehe, verweise ich ihn auf die wirklich gänzlich unvoreingenommene Darlegung des Tatbestandes in Feines „Neutestamentlicher Theologie“ (1910, S. 585), aus der er auch entnehmen kann, dass die von ihm bei mir als unmöglich verspottete Erklärung von Luk. 1, 31 ff. auch bei Gunkel sich findet. Aus den späteren Ausführungen hebe ich noch das blinde Vertrauen zu der hauptsächlich auf Reitzenstein zurückgebenden Verwertung der chronologisch noch durchaus nicht gesicherten hermetischen und Poimandresliteratur hervor. Wie immer es aber auch mit diesen Einzelheiten stehe, so bleiben doch soviele Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft übrig, dass die rein altdogmatische Auffassung der Bibel unhaltbar geworden ist. Darin hat Ziller recht, aber nicht mehr in der weitergehenden Behauptung, dass jede besondere Schätzung der Schrift unmöglich geworden sei. Letzteres sucht er in dem zweiten Teile seiner Schrift (S. 66—102) zu erhärten, indem er sowohl die Versuche der liberalen Theologie, absolut sichere Jesusworte auf wissenschaftlichem Wege zu gewinnen, wie das Anliegen sonderlich Kählers, ein besonderes Offenbarungsansehen der Schrift zu begründen, als misslungen bezeichnet. Auch in diesen Gedankengängen bewährt sich Ziller als ein scharfer kritischer Kopf, aber er achtet die von den neueren Offenbarungstheologen gewonnenen Resultate deswegen zu gering, weil er unbewusst selbst noch mit altdogmatischen Massstäben misst und eine theoretische und „allgemeingültige“ Stabilierung der biblischen Autorität als eine allein zureichende ansieht (s. S. 83. 89) und vergisst, dass wie wir im religiösen Leben stets im „Werden und nicht im Wordensein“ stehen, so auch Begründung und Umfang religiöser Autoritäten, wie die der Bibel niemals absolut unbeweglich und abgeschlossen sein kann. Demnach geht es nicht an, wie Ziller auf wenigen Seiten abschliessend andeutet, die Bibel einfach in den Strom der Entwicklung hineinzustellen und zuzusehen, was dieser aus ihr macht und an Werten aus ihr erhält; vielmehr ist an alle weitere Entwicklung die Bibel immer wieder als Massstab heranzutragen, um das Rationelle

und Irrationelle in jener voneinander zu scheiden und das genuin Christliche zu erhalten.

Rostock.

R. H. Grützmacher.

Clemen, D. Dr., Prof. Carl, *Quellenbuch zur praktischen Theologie* zunächst zum Gebrauch in akademischen Vorlesungen und Uebungen. I. Teil: Quellen zur Lehre vom Gottesdienst (Liturgik). Giessen 1910, Töpelmann (VIII, 190 S. gr. 8). 4 Mk.

Wer die mannigfaltigen Reformvorschläge, die dem Studienbetriebe der praktischen Theologie in der Gegenwart gemacht werden, aufmerksam verfolgt, wird sich der Erkenntnis nicht verschliessen, dass ein Einreihen unserer Disziplin in die wissenschaftlichen Seminarübungen zu den dringenden Bedürfnissen gehört. Neben die Unterweisungen in der Kunstlehre, wie sie in den sog. homiletischen und katechetischen Uebungen betrieben werden, wird es sich empfehlen, Uebungen in der Wissenschaft der praktischen Theologie zu stellen, die in bestimmte Partien der Religionspsychologie und der religiösen Volkskunde einführen, und, was das Allerwichtigste sein dürfte, die den Teilnehmer zu selbständigen, einschlägigen historischen Studien anleiten. Dass sich neben der Geschichte der Predigt besonders das Gebiet der Liturgik dazu eignet, liegt auf der Hand; gerade hier aber ist Quellenstudium besonders nötig, wenn man andere, haltbarere Massstäbe gewinnen will als den subjektiven Geschmack.

Woher die Texte zu solchen Uebungen nehmen? D. Hering hatte 1888 (Wittenberg, Herrosé) sein ausgezeichnetes „Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium“ erscheinen lassen. Leider hat das Buch keine zweite Auflage erlebt, so dass es auf antiquarischem Wege eben noch, aber nicht ohne Mühe in die Hand der Dozenten, keineswegs mehr in die der Studenten gebracht werden kann. Die vorzüglich edierten, sehr billigen „Kleinen Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen“ D. Hans Lietzmanns bieten nur einzelnes, gelegentlich heranzuziehendes (z. B. den Ordo missae, einige liturgische Schriften Luthers, die Leisniger Kastenordnung). Hier tritt Clemen mit seinem neuen Quellenbuche helfend ein. Natürlich kann man und wird man über die Auswahl im einzelnen diese und jene Wünsche haben. Ich hätte gern reichere Mitteilung aus dem 16. Jahrhundert gehabt.

Ausserdem hat Clemen, der natürlich, um das Buch nicht zu sehr anschwellen zu lassen, sehr mit dem Raume rechnen musste, sich gar zu sehr bei den Aeusserungen der alten Kirche eingeschränkt. Er legt den Nachdruck durchaus auf die neuzeitliche liturgische Entwicklung, besonders auch auf die des Auslandes. Hier hätte nun aber die bekannte Tatsache, dass unsere Theologiestudierenden bis auf geringe Ausnahmen kein Englisch können, ihn veranlassen sollen, den Mitteilungen aus dem Common Prayer Book S. 67—80 und 165—169 eine Uebersetzung resp. deutsche Zusammenfassung der einzelnen Abschnitte in kurzen Sätzen in Petitdruck beizugeben, ebenso bei den Textstücken aus der dänischen, norwegischen und schwedischen Agende (S. 98f.). Auch die reichlich mitgeteilten altfranzösischen Texte (Calvin) hätten hier und da bei einzelnen Worten eine übersetzende Anmerkung gebraucht; ja, ich möchte eine solche auch z. B. S. 115 in der Zürcher Ordnnung beim Ausdruck: mit reiner „unvermasgeter“ conscienz wünschen. Welcher Student versteht das, ohne nicht erst Grimm VI, 1700 f. heranziehen zu

müssen? Mit dergleichen Erklärung soll sich aber der Dozent in der Uebungsstunde nicht noch aufhalten müssen.

Doch sollen diese lediglich praktischen Bemerkungen das Gesamturteil über die neue Sammlung nicht beeinträchtigen. Es sei vielmehr dem verdienstvollen Herausgeber die Gewissheit ausgesprochen, dass sein Buch zweifelsohne mit viel Nutzen die Unterlage zu solchen Uebungen, wie sie eingangs geschildert wurden, abgeben kann.

Königsberg.

Alfred Uckley.

## Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion

zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Greifswald.

**Biblographie.** *Bibliotheca theologica* William Jackson: Paris. Leipzig, O. Harrassowitz (IV, 398 S. 8). Geb. in Leinw. 3 M — *Theologie*, Die, der Gegenwart. Hrsg. v. D. R. H. Grützmacher, Dr. G. Grützmacher, D. Hunzinger, D. Kühl, D. Sellin, Prof. Dr. L. Dunkmann. IV. Jahrg. 1. Heft: Grützmacher, Prof. Dr. R. H., Systematische Theologie. Leipzig, A. Deichert Nachf. (45 S. 8). 80 M.

**Biographien.** Bünke, Ernst, Vater Bodeschwingh. Blätter der Erinnerung, gesammelt v. B. Berlin, (Vaterländische Verlags- u. Kunstanstalt) (212 S. 8 m. 1 Bildn. u. 8 eingedr. Taf.). 1.25.

**Biblische Einleitungswissenschaft.** Gregory, Casp. René, Versuche u. Entwürfe. 3. Heft. Wellhausen u. Johannes. 2. durchgeset. u. verm. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrich's Verl. (IV, 76 S. gr. 8). 1.50 (Partiepreise). — Zeitfragen, Biblische, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, hrsg. v. Prof. Drs. Johs. Nikel u. Ign. Rohr. III. Folge. (In 12 Heften.) 3. 4. Nikel, Prof. Dr. Johs., Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschgn. III. Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 1. u. 2. Aufl. Münster, Aschendorff (72 S. gr. 8). 1 M; Subskr.-Pr. 80 M.

**Exegese u. Kommentare.** Handbuch zum Neuen Testament. Hrsg. v. Hans Lietzmann. III. Lietzmann, Prof. D. theol. Hans, Die Briefe des Apostels Paulus I. Die 4 Hauptbriefe, erklärt. Tübingen, J. C. B. Mohr (XI, 264 S. Lex. 8). 5.30. — Handkommentar, Göttinger, zum Alten Testament, in Verbindg. m. anderen Fachgelehrten hrsg. v. W. Nowack. I. Abtg. Die histor. Bücher. 1. Bd. Gunkel, Herm., Genesis, übers. u. erklärt. 3. neugearb. Aufl. m. ausführl. Register v. Paul Schorlemmer. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (CIV, 510 S. Lex.-8). 11 M — MacLaren, Alexander, II. Timothy, Titus, Philemon and Hebrews (Expositions of Holy Scripture). London, Hodder & S. (412 p. 8). 7 s. 6 d. — Schneedorfer, Prof. Dr. Leo Ad., S. O. Cist., Das hl. Evangelium Jesu Christi nach Matthäus, durch Umschreibung erklärt u. m. den nötigen geschichtlichen u. geographischen Anmerkungen versehen. Als I. Tl. Prag, C. Bellmann (302 S. gr. 8). 4 M

**Biblische Geschichte.** Golz, Divis.-Pfr. Johs., Hat Jesus gelebt? Apologetischer Vortrag, Königsberg, Evangel. Buchh. des ostpr. Prov. Vereins f. innere Mission (23 S. 8). 50 M. — Grupp, Edward, Notes on the Life and Teaching of Jesus. London, J. Clarke (184 p. cr. 8). 1 s. — Weinel, Prof. Heinr., Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine „positiver“ u. seine radikalen Gegner, m. besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe. Tübingen, J. C. B. Mohr (VII, 111 S. 8). 1.60. — What Jesus Said? A Topical Arrangement and Analyses of all His Words Recorded in the New Testament Separated from the Context. London, Revell (424 p. cr. 8). 3 s. 6 d. — Zeit- u. Streitfragen, Biblische, zur Aufklärung der Gebildeten. Hrsg. v. Prof. Dr. Frdr. Kropatscheck. VI. Serie. 1. Heft. Heinrici, Prof. D. C. F. Geo., Paulus als Seelsorger. Gr.-Lichterfelde, E. Runge (34 S. 8). 50 M. Für die Serie v. 12 Heften 4.80. — Zschokke, Prof. emer. Cust. Praef. Dr. Herm., Historia sacra antiqui testamenti, quam concinnavit Z. Ed. VI. emendata et instructa 8 delineationibus et tabula geographica (colorata). Vindobonae. Wien, W. Braumüller (XII, 468 S. gr. 8). Geb. in Leinw. 10 M

**Biblische Theologie.** King, H. C., The Ethics of Jesus. London (cr. 8). 6 s. 6 d.

**Altchristliche Literatur.** Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Hrsg. v. Adf. Harnack u. Carl Schmidt. III. Reihe. V. Bd. 4. (Schluss-)Heft. (Der ganzen Reihe XXXV, 4.) Psalmenbuch, Ein jüdisch-christliches, aus dem 1. Jahrh. [The odes of Salomon now first publ. from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.] Aus dem Syr. v. Johs. Flemming. Bearb. u. hrg. v. Adf. Harnack. Leipzig, J. C. Hinrichs' Verl. (VII, 134 S. u. III S. 8). 4.50.

**Patriistik.** Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellschriften, als Grundlage f. Seminarübung. hrsg. unter Leitung v. Prof. D. G. Krüger. (Neue Aufl.) I. Reihe. 2. Heft. Tertullian, De paenitentia. De pudicitia. Hrsg. v. Erwin Preuschen. 2., neubearb. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (VII, 91 S. 8). 1.60. — Studien, Biblische. Hrsg. v. Prof. Dr. Otto Bardenhewer. XV. Bd. 4. u. 5. Heft. Schade, Mittelsch.-Relig.-Lehr. D. theol. Ludw., Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus. Freiburg i. B., Herder (III, XV, 223 S. gr. 8). 6 M

**Mystik.** Poulaing, Aug., S. J., Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik. 2 Tle. (Aszetische Bibliothek.) Freiburg i. B., Herder (XXI, 416 u. XIII, 462 S. kl. 8). 6 M — Thomas Hemerken a Kempis, Canon., O. S. Aug., Opera omnia. Voluminibus septem ed. additioque

volumine de vita et scriptis eius disputavit Mich. Ios. Pohl. Vol. I. Tractatum asceticorum partem primam complectens. Catalogi antiquissimi prima opuscula quattuor et soliloquium animae. De paupertate humilitate et patientia sive de tribus tabernaculis, de vera compunctione cordis, sermones devoti, epistula ad quendam cellararium, soliloquium animae. Adiectis epilogomis adnotacione critica indicibus tabulis photographicis. Ad codicum manu scriptorum editionumque vetustissimarum fidem ed. P. Freiburg i. B., Herder (VII, 591 S. 8 m. 10 Taf.). 6 M

**Allgemeine Kirchengeschichte.** Bibliothek des kgl. preussischen historischen Instituts in Rom. 5. Bd. Cardauns, Ludw., Zur Geschichte der kirchlichen Unions- u. Reformbestrebungen von 1538—1542. Rom, Loescher & Co. (XIII, 312 S. Lex.-8). 10.50.

**Reformationsgeschichte.** Knieb, geistl. Rat Philipp, Geschichte der Reformation u. Gegenreformation auf dem Eichsfelde. Nach archival. u. anderen Quellen bearb. 2. erweit. Aufl. Heiligenstadt, F. W. Cordier (XXXII, 416 S. gr. 8). 5 M — Müller, Prof. Dr. Dr. Nikol., Philipp Melanchthons letzte Lebenstage, Heimgang u. Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren. Zum 350. Todestag Melanchthons. Leipzig, M. Heinsius Nachf. (X, 157 S. gr. 8 m. 2 Taf.). 5 M — Witz-Oberlin, D. C. A., Calvin, der Unionsmann. Vortrag. Heidelberg, Ev. Verlag (43 S. 8). 50 M

**Kirchengeschichte einzelner Länder.** Bauer, Prof. D. Johs., Des Staatsministers Grafen Alexander Dohna Stellung zu Union u. Agende 1817—1827. (Schriften der Synodalkommission f. ostpreussische Kirchengeschichte. 8. Heft.) Königsberg, F. Beyer (49 S. gr. 8). 80 M. — Extracts from the Diary of Brother Bartholomew, A Monk of the Abbey Marienthal, in the Odenwald, in the 12th Century. By Mrs. Rundle Charles. First Separate Issue. London, Allenson (117 p. 18). 1 s. — Sägmüller, Prof. Dr. Joh. Bapt., Wissenschaft u. Glaube in der kirchlichen Aufklärung (c. 1750—1850). Zur Erwiderung auf Professor Merkles Rede u. Schrift: „Die kathol. Beurteilung des Aufklärungsalters“ u. zur Charakterisierung der kirchl. Aufklärung. Essen, Fredebeul & Koenen (VIII, 98 S. gr. 8). 1.80.

**Papsttum.** Beckett, Rev. J. A., Papal Infallibility in the Light of Holy Scripture and History. London, Thynne (96 p. cr. 8).

**Christliche Kunst.** Kleinschmidt, Beda, O. F. M., Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. (Wissenschaftl. Handbibliothek. III. Reihe. 7.) Paderborn, F. Schöningh (XXXIV, 640 S. gr. 8 m. 308 Abbildgn.). 10 M

**Dogmengeschichte.** Seeberg, Rhold., Grundriss der Dogmengeschichte. 3. vielfach verb. Aufl. Leipzig, A. Deichert Nachf. (VIII, 158 S. gr. 8). 3.25.

**Dogmatik.** Frank, Henry, Modern Light on Immortality. London, Unwin (468 p. 8). 7 s. 6 d. — Selbie, W. B., Aspects of Christ. London (290 p. 8). 6 s. — Sell, K., M. Rade, G. Traub, H. Geffcken, Die Religion im Leben der Gegenwart. 4 Vorträge. Leipzig, Quelle & Meyer (VI, 137 S. 8). 1.80.

**Apologetik u. Polemik.** Ballard, Frank, The Miracles of Unbelief. Popular Edition. London, T. & T. Clark (414 p. cr. 8). 2 s. 6 d. — Chapman, C. R., Naturalism and the Church. The Faith Press (112 p. 12). 2 s 6 d. — Deimel, Real-Obergymn.-Relig.-Prof. Dr. Thdr., Kirchengeschichtliche Apologie. Sammlung kirchengeschichtl. Kritiken, Texte u. Quellen auf apologet. Grundlage. Freiburg i. B., Herder (XIX, 395 S. gr. 8). 4.40. — Hauser, Dr. Karl, Entwicklungsgedanke u. Christentum. Berlin, Buchh. des ostdeutschen Junglingsbundes (23 S. 8). 25 M. — Nebel, Past. Dr. Carl, Die wissenschaftlichen Grundlagen der christlichen Weltanschauung. Ein Beitrag zur Lösung der Zweifel u. Bedenken unserer Zeit. Für Prediger, Lehrer u. gebildete Leser. Hannover, C. Meyer (51 S. 8). 80 M.

**Liturgik.** Liturgy, The Samaritan. Edited by A. E. Cowley. 2 vols. London, Frowde (C, 879 p. 8). 63 s.

**Erbauliches.** Gordon, S. D., Die Welt f. Jesum. Uebers. v. B. G. Wandsbek, Verlagsbuchh. „Bethel“ (328 S. 8 m. Bildnis). Geb. in Leinw. 3 M — Seibt, Past. Geo., Excelsior. (Höher hinauf!) Ein Buch v. der Kraft Gottes. 3. Aufl. Breslau, Ev. Buchh. (167 S. 8). Geb. in Leinw. 3 M — Derselbe, Heiliges Land. Ein Gruss aus der Höhe f. junge Christenleute. Ebd. (48 S. kl. 8). 20 M. — Torrey, Dr. R. A., Wie werde ich e. ganzer Christ? 3. Aufl. Wandsbek, Verlagsbuchh. „Bethel“ (126 S. kl. 8). 1 M

**Mission.** Flierl, Miss.-Senior Joh., Gedenkblatt der Neuendettelsauer Heidenmission in Queensland u. Neu-Guinea. (1885—1910.) 2., verb. Aufl. m. Bildern (auf Taf.) u. 1 (farb.) Karte. Neuendettelsau, (Buchh. der Diakonissen-Anstalt (95 S. 8). 1 M — Derselbe, 30 Jahre Missionsarbeit in Wüsten u. Wildnissen. Ebd. (135 S. 8 m. 12 Taf.). 80 M. — Kongress. 20. internationaler eucharistischer, in Köln vom 4.—8. VIII. 1909. Sonderabdr. des amt. deutschen Berichtes. Hrsg. im Auftrage des Lokal-Komitees. Köln, J. P. Bachem (XII, 480 S. gr. 8 m. Vollbildern). 3.50. — Richter, Julius, A History of Protestant Missions in the Near East. London, Oliphant (436 p. 8). 10 s. 6 d.

## Zeitschriften.

**Nathanael.** Zeitschrift für die Arbeit der evang. Kirche an Israel. 26. Jahrg. 1910, 1. Heft: de le Roy, Christian Gerson. Billerbeck, Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur.

**Pfarrarchiv, Preussisches.** Zeitschrift für Rechtsprechung u. Verwaltung auf dem Gebiete der evangelischen Landeskirchen. II. Jahrg. 1910, 1. Heft: Nieders., Das Dienstalterrecht der evangelischen Geistlichen Preussens.

**Reich Christi, Das.** 12. Jahrg., Nr. 1, Jan. 1910: J. Lepsius, Die Weltanschauung Jesu. F. Heman, Israel, der Knecht Gottes in Vergangenheit und Gegenwart. J. Lepsius, Die Offenbarung Johannes. Uebersetzung und Erklärung. — Nr. 2 u. 3, Febr. und März 1910: J. Lepsius, Gott und die Welt I. S. Jäger, Johannes der Täufer. F. Heman, Die religiöse Wiedergeburt des jüdischen Volkes. Die Offenbarung Johannis. Text u. Erklärg. J. Lepsius, Zur Frage der Weltanschauung Jesu.

**Review, The psychological.** Vol. 17, No. 1: J. A. Bergström, Pendulum, chronoscopes and accessories for psychological experimentation. D. Starch, Mental processes and concomitant galvanometric changes. H. Thompson Woolley, The development of right-handedness in a normal infant. H. A. Carr, Studies from the psychological laboratory of the University of Chicago.

**Revue biblique internationale.** Nouv. Sér. Année 7, No. 2: Fabre, L'ange et le chandelier de l'Eglise d'Ephèse. Dhorme, Les pays bibliques et l'Assyrie (Forts.). Condamin, Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe. Mélanges: Abel, Une croisière sur la mer Morte (Forts.); Dhorme, Les sources de la Chronique d'Eusebe; A. Jaussen, Coutumes des Arabes: Les gôz musarrib; T. Tisserant, La version mozabare de l'épître aux Laodicéens.

**Revue d'histoire ecclésiastique.** 11. Année, 1910, No. 1: A. Flamion, Les actes apocryphes de Pierre (suite, à suivre). J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses caprices (suite et fin). Fr. Bliehetzrieder, Conclusions de Guillaume de Salverville, maître en théologie, à Paris, sur la question du concile général pendant le grand schisme d'Occident (1381). P. Richard, Origines et développement de la Secrétairerie d'Etat apostolique (1417—1823).

**Revue de l'histoire des religions.** T. 60, No. 3, Nov./Déc. 1909: J. Lévy, Serapis. J. Toutain, La légende de la déesse phrygienne Cybèle, ses transformations. Ad. J. Reinach, Itanos et l'Inventio scuti II. — T. 61, No. 1, Janv./Févr.: Goblet d'Alviella, L'anomie et sa place dans l'évolution religieuse. P. Monceaux, L'Eglise donatiste au temps de saint Augustin.

**Revue philosophique.** Année 34, No. 12: R. Hertz, La prééminence de la main droite: étude de polarité religieuse. A. Chide, Autour de problème de la connaissance. R. de la Grasserie, Du caractère psychologique des idiotismes. G. Richard, La sociologie criminelle.

**Revue philosophique de la France et de l'Etranger.** Année 35, No. 4: P. Janet, Une féline artificielle I. S. Jankélévitch, La mort et l'immortalité d'après les données de la biologie. E. Richard-Foy, L'existence et le fondement des lois du hasard. E. Martin, Influence de l'habitude sur les sentiments.

**Rivista di Filosofia.** Anno 1, No. 5: G. Salvadori, Natura evoluzione e moralità. E. Bignone, La misologia delle presente cultura italiana. G. Natali, Storicismo ed Esteticismo. M. Losacco, La rinascita del misticismo.

**Bundschau, Deutsche.** 137. Bd., 1908: J. v. Kelle, Die Entwicklung der deutschen Universitäten. Die islamitische Bewegung. R. M. Meyer, Overbeck-Nietzsche. — 138. Bd., 1909: M. Schian, Das Neue Testament für die Gegenwart. V. Lee, Das Kruzifix in der Kirche zu Dunes. A. Ungnad, Babylonische Wahrsagekunst.

**Stimmen aus Maria-Laach.** Kathol. Blätter. 1910, 2. Heft: J. Overmans, Russischer Mystizismus. J. Bessmer, Das moderne Zungenreden I. B. Duhr, Zur Geschichte der Marianischen Kongregationen in Deutschland I. J. Stiglmayr, Tacitus über den Brand von Rom. A. Baumgartner, Die kathol. Kirche und die neuere Literatur II (Schl.). — 3. Heft: C. Blume, Rhythmisiche Hymnen in metrischer Schmiede. J. Bessmer, Das moderne Zungenreden II (Schl.). A. Stockmann, Neues und Altes aus dem Haine der Dichtung. B. Duhr, Zur Geschichte der Marianischen Kongregationen in Deutschland II. R. v. Nostitz-Rieneck, Sagengespinst um die Tage des Kaisers Augustus.

**Tijdschrift, Teyler's Theologisch.** VIII. Jaarg., 1910, Afl. 2: J. G. Matthes, Twee israëlitische romedrijven. Völter, Die Geburt Jesu nach Matthäus und die älteste Synode von Rom im Jahr 119 p. Chr. A. Bruining, Godsdienst en verlossings behoeft II.

**Tidsskrift, Teologisk.** 1910, 3. R., I. Bd., 2. Hft.: L. J. Koch, Parsimone Imdflydelse paa Jodedom og Kristendom. — 3. Hft.: O. Thune Jacobsen, Videnskaben og Jesu Liv. Severinsen, Desideria liturgica.

**Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.** 34. Jahrg., 1. Heft: K. Marbe, Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften. H. Kleinpeter, Die phänomenologische Naturanschauung und der philosophische Realismus. P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung XII.

**Zeitung, Theologische.** 29. Jahrg., Nr. 1, Jan. 1910: F. W. Stellhorn, Der Schriftbeweis des lutherischen Katechismus. J. Mittermaier, Luthers Stellung zur Philosophie mit Berücksichtigung ihrer Beziehung zum vorausgehenden und nachfolgenden Entwicklungsgang der Theologie. J. Weber, Die Höllenfahrt Christi.

**Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte.** 13. Jahrg., 1908: Ehrenfeuchter, Vortrag über die christl. Vereinstätigkeit im Konsistorialbezirk Hannover aus dem Jahre 1858. Mitgeteilt von Ph. Meyer. R. Steinmetz, Die Generalsuperintendenten von Calenberg. Kayser, Der Herzberger Synodus von 1594. Giesecke, Protokolle über Kirchenvisitation, Konfirmation, Ein-

führung von Predigern in der Stadt Dransfeld aus den Jahren 1642, 1643, 1644.

**Zeitschrift für christliche Kunst.** 22. Jahrg., 12. Heft: Schnütgen, Fünf spätgotische Devotionskreuzchen aus Metall: Rückseiten. Johann Georg Herzog zu Sachsen, Eine byzantinische Mariendarstellung. M. Creutz, Aus der Werkstatt des Rogerus. A. Schmid, Polychromie der Kirchen (Schl.). Fr. Wolter, Der heilige Bartholomaeus, eine Holzfigur aus dem Chiemgau. — 23. Jahrg., 1. Heft: E. Firmenich-Richartz, Eine Darstellung aus der Apokalypse mit der thronenden Madonna. Altköln. Tafelgemälde nach 1450. A. Wurm, Eine Alternative in Sachen Fra Angelicos. Schnütgen, Holzgeschnitztes Ostensorium um 1400. J. Braun, Unveröffentlichte mittelalterliche Paramente.

**Zeitschrift für Theologie und Kirche.** 20. Jahrg., 2. Heft: Weinel, Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden? (Schl.). Meyer, Heinrich Maier über Religion. Hielscher, Die Aussöhnung von „Glauben“ und „Denken“ in Fichtes Religionslehre. Thesen und Antithesen: Pauli, Zu Dr. Liebes Aufsatz: Ueber die Liebe Gottes; Rade, Zur gegenwärtigen Situation.

**Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.** 52. Jahrg (N. F. XVII.), 2. Heft: Th. Steinmann, Zur Auseinandersetzung mit W. Hermanns „Offenbarung und Wunder“. J. Boehmer, Der chronologische und der geographische Rahmen des Lebensganges Jesu. H. Brückner, Vom Bischof zum Konsistorium in Kursachsen.

#### Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

**Heer, J. M., Euangelium Gatianum.** Quattuor Euangelia latine translata ex codice monasterii s. Gatiani Turonensis (Paris. bibl. nat. n. acqu. nr. 1587). Primum edidit, uariis aliorum codicum lectionibus illustravit, de uera indole disseruit. Cum tabula autotypica. gr. 8°. (LXIV u. 188.) M 14.—.

Das Evangeliar von St. Gatian in Tours, das zu den kostbarsten Schätzen der Nationalbibliothek in Paris zählt, wird von Heer erstmals kritisch ediert und textgeschichtlich beleuchtet. Das Werk ist für die Exegese und Geschichte der Itala und Vulgata, sowie für die lateinische und romanische Philologie und Paläographie von hohem Interesse.

**Rauschen, Dr. G., Professor an der Universität Bonn, Eucharistie und Buss-Sakrament** in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8°. (XII u. 252.) M 4.—; geb. in Leinwand M 5.—.

Das Buch war vor Ablauf von zwei Jahren vergriffen und ist bereits ins Französische und Italienische übersetzt. Die zweite Auflage ist eine starke Umarbeitung der ersten. Neu hinzugekommen ist u. a. ein Paragraph: Häufigkeit und Vorbedingungen des Kommunionempfangs in altchristlicher Zeit.

Neu!

Soeben erschien:

Neu!

## Die schultechnische Bedeutung der preussischen Mädchenschulreform.

Von  
Lic. Dr. Schnell-Güstrow.

5 Bogen.

Preis M. 1.60.

Verfasser rechnet mit dieser Arbeit in erster Linie auf das Interesse der Fachleute, die mit dem Studium der neuen Schulformen und ihrer Lehrpläne beschäftigt sind; in zweiter Linie auf dasjenige eines weiteren Kreises von Interessenten, denen darum zu tun ist, die Leistungen der neuen Schulen kennen zu lernen und die Aussichten, welche man betreffs der staatlichen Berechtigungen billigerweise an sie knüpfen darf.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

**Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig.**