Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1904

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1904_0007|log94

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. Ch. Achelis, Baldensperger, Baltzer, Bassermann, Baumgarten, Baur, Beer, Bergner, Bertholet, Bürkner, Clemen, Cornill, Danneil, Deissmann, Dörries, Drews, G. Ficker, Frantz, Fries, Grafe, Grützmacher, Gunkel, Heinrici, Hollmann, Jaeger, Jülicher, Kaftan, Kamphausen, Kattenbusch, Kawerau, Kayser, Keidel, Knoke, Köhler, Koppelmann, Koestlin, Kühl, Lietzmann, Lobstein, Mayer, Meinhold, A. Meyer, Ph. Meyer, K. Müller, Nowack, Otto, Pfennigsdorf, Rahn, Reischle, O. Ritschl, Rolffs, Rothstein, Scheel, Schmiedel, Scholz, von Schubert, H. Schulz, Seeberg, Sell, Simons, A. Steinmetz, Steuernagel, Stülcken, Sulze, Titius, Traub, Tröltsch, J. Weiss, J. Wendland, Werner, Zimmer, Zimmern u. A.

herausgegeben von

D. W. Bousset und Lic. W. Heitmüller
Professor in Göttingen — Privatdozent in Göttingen.

Mit Beilagen der Verlagsbuchhandlung.

Siebenter Jahrgang

Neuntes Heft.

September 1904.

TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1904.

Postzeitungs-Nr. 299.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei **Williams & Norgate, London W. C.**, 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und Oxford.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Alberti Magni O. Praed. **Commentarii in Iob.** Additamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex V codicibus manuscriptis edidit **Melchior Weiss.** Cum effigie beati Alberti Magni et octo tabulis phototypicis. 4°. (XII u. 568). M. 12.–; geb. in Halbfranz M. 14.60.

Hummelauer, Franz von, S. J., **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. gr. 8°. (X u. 130). M. 3.—. (Bildet das 4. Heft des IX. Bandes der *„Biblischen Studien“.*)

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

In den **„Lebensfragen“,** Schriften und Reden herausgegeben von **Heinrich Weinel,** erscheinen soeben bezw. demnächst:

Die Religion unserer Klassiker.
Lessing Herder Schiller Goethe.

Von

Karl Hell,
Professor der Theologie zu Bonn.

8. 1904. M. 2.80. Gebunden M. 3.80.

Naturalistische und religiöse Weltansicht.

Von

Lic. **Rudolf Otto,**
Privatdozent an der Universität Göttingen.

8. 1904. ca. M. 3.—. Gebunden ca. M. 4.—.

Paulus.
Die Entstehung des Christentums, der Kirche und des Dogmas.

Von

Lic. Dr. **Heinrich Weinel,**
Privatdozent an der Universität Bonn.

8. 1904. ca. M. 3.—. Gebunden ca. M. 4—.

Die Religionsgeschichte und das neue Testament.

III.

Zunächst werden wir, wenn wir weiter kommen wollen, auf das Religionsgebiet gewiesen, das man mit dem Gesamtnamen der Gnosis umschreibt und das noch recht eigentlich in die Domäne des neutestamentlichen Historikers hineingehört. Die Gnosis zeigt uns, was auf dem Gebiet der Entwickelung der christlichen Religion möglich gewesen ist, ehe die Konsolidierung des Christentums im kirchlichen Dogma begann, sie gehört dem Zeitalter des stürmischen Werdens, der unbegrenzten Möglichkeiten an und daher in das Gebiet des Historikers, der die Anfänge des Christentums erforscht. Sie ist aber auch zugleich nicht eine spezifisch christliche, sondern eine religionsgeschichtliche Erscheinung, und immer klarer hat man erkannt, dass die Gnosis, wenn wir sie auch im wesentlichen nur in ihrer christlich bedingten Form kennen, mit ihren Wurzeln und in ihren Grundzügen eine vorchristliche — auch nicht etwa speziell jüdische — sondern synkretistische Erscheinung ist, auf deren weitere Entfaltung allerdings das Christentum einen gewaltigen Einfluss ausgeübt hat. Dem Rätsel der Gnosis kann nur eine entschlossen religionsgeschichtliche Forschung und Fragestellung beikommen. Es handelt sich hier nicht nur um den schon lange versuchten Nachweis einzelner Beeinflussungen durch fremde Religionen,

sondern um die Erfassung weitverbreiteter religiöser vom Judentum wie vom Christentum unabhängiger Grundstimmungen, die in einer ganz andern Höhenlage als der der Frömmigkeit der Nationalreligionen liegend, ihrerseits mächtig die Entwickelung des Christentums beeinflusst haben. Hier hat das Buch von ANZ [1] über den Ursprung des Gnostizismus die Untersuchung und Auffassung wesentlich gefördert. ANZ stellte zum erstenmale eine durch fast alle Systeme der Gnosis sich hindurchziehende religiöse Grundidee (er nannte sie etwas einseitig ‚die' Zentralidee), nämlich die Lehre von dem Aufstieg der Seele aus dieser niederen Welt durch den Bereich der sieben Himmel und ihrer Herrscher in die obere, fest und erhob mit bezug auf diese Grundidee dann die Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft. Und wenn er auch bei der Lösung dieser Frage die babylonischen Elemente einseitig betonte, so war er doch mit der Erkenntnis, dass es sich im Grunde um eine Mischung babylonischer und persischer Elemente handle, m. E. auf einem Weg zur endgültigen Lösung des Geheimnisses des Ursprungs der Gnosis. Sehr anregend waren ferner die Untersuchungen BRANDTS [2] über den Mandäismus. BRANDT war eben in der glücklichen Lage, mit seiner Untersuchung bei einer noch vorwiegend heidnischen Form der Gnosis einsetzen zu können. Es wird m. E. auch künftighin eine weitere Untersuchung dieses interessanten Religionsgebildes von ganz besonderer Bedeutung für die Gesamtarbeit auf unserem Gebiete sein [3].

Die durchgängige dualistische Scheidung der Wirklichkeit in eine niedere und eine höhere Welt, die Anschauung,

[1] Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Leipzig 1897. — Auch auf die Untersuchung von R. LIECHTENHAHN, Die Offenbarung im Gnostizismus, 1901, sei hingewiesen.

[2] W. BRANDT, Mandäische Schriften 1893; mandäische Religion 1889; das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen u. persischen Vorstellungen. Jahrb. f. prot. Theol. XVIII 405—438, 567—603.

[3] Auch eine umfassende Untersuchung des Manichäismus, eine Arbeit, in der KEPLER stecken geblieben ist, wäre ein dringendes Erfordernis.

dass die Menschen oder eine bestimmte Gattung von Menschen aus jener höheren Welt stammen, die Lehre von dem Wege, der zu jener oberen Welt führt, und den hemmenden und hindernden Mächten, die die Seele bei ihrer Rückkehr bedrohen, geheimnisvolle sakramentale Mittel und Formeln, die jene Himmelsreise ermöglichen sollten, endlich der Glaube an einen Erlösergott, der aus jener oberen Welt in diese Welt des Jammers, ja bis zur Hölle hinabstieg, um durch Besiegung der bösen Mächte dieser Welt den Zugang zur oberen Welt zu erschliessen — das wären etwa, wie sich mehr und mehr herausstellen wird, die Grundmomente der gnostischen Frömmigkeit. Wenn das aber richtig ist, so muss die Erforschung dieser Frömmigkeit von allerhöchstem Wert für das Verständnis des Christentums sein.

Ein weiteres Gebiet, das unmittelbar an die neutestamentliche Religionsgeschichte angrenzt, ist das Gebiet der hellenistischen Mysterienreligionen. Inmitten dieser antiken Mysterienreligionen ist ja seit den Zeiten der paulinischen Mission das Christentum aufgewachsen, im Kampf mit ihnen ist es gross und stark geworden. Und doch trotz der fundamentalen Differenzen hüben und drüben, wie viel Berührungen und Parallelen in wesentlichen Dingen! Auch hier Religionen, die über die Grenzen der Nationen weit hinüberstrebend entschieden universale Tendenzen verfolgen: freie Organisationen, die in dem Mysterium und der Weihe ihr Fundament hatten, deren Beauftragte die Geweihten waren; heilige sakramentale Handlungen, die als opera operata wirkten, heilige Speise, heiliger Trank, Initiationsakte und Lustrationen aller Art und dann der Glaube an Erlösergottheiten, die denselben Weg durch Tod und Leiden zur Herrlichkeit gegangen und nun durch ihren Mythus ihren Gläubigen die Sicherheit des Heilsweges verbürgten, ein ernstes Fragen über das Geschick nach dem Tode und der Gedanke der individuellen Vergeltung im Jenseits; endlich ein enges brüderliches Verbundensein der Geweihten untereinander, das alles war hier lebendig. Wahrlich, wer das Wesen und die Geschichte dieser Mysterienreligionen

kennte, er würde ganz anders auch in Werden und Entwickelung des Christentums hineinschauen können.

In dieser Empfindung hat man auch bereits längere Zeit von theologischer Seite begonnen, den antiken Mysterienreligionen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ich nenne vor allem die in ihrer Weise vortrefflichen Arbeiten von ANRICH [1] und WOBBERMIN [2]. HARNACK hat neuerdings in seiner Missionsgeschichte [3] höchst anregende allgemeine Beobachtungen über das antike religiöse Leben, welches das Christentum mit seiner Mission vorfand, gegeben; und ein Vergleich dieses Werkes mit HARNACKS Dogmengeschichte ist besonders lehrreich und interessant, weil er zeigt, wieviel weiter man mittlerweile in der Erkenntnis der feinen und mannigfaltigen Fäden, durch welche Christentum und antike Frömmigkeit verbunden sind, gekommen ist und wie man die Verbindungslinien jetzt nicht nur auf dem Gebiet der Vorstellungen und Dogmen, sondern weithin auf dem Gebiet des religiösen Lebens sucht.

Aber immerhin kann man sich bei diesen theologischen Werken des Eindrucks nicht erwehren, dass hier noch mit einer sehr abstrakten und allgemeinen Vorstellung und Kenntnis der Mysterienreligionen operiert wurde. Hier kann nur eine ins einzelne eindringende konkrete und bei dem diffizilen Stoff höchst mühevolle Erforschung der einzelnen Mysterienreligionen wirklich weiterhelfen. Das kann aber nicht mehr die Arbeit des Theologen sein, hier muss die klassische Philologie die Arbeit tun. Und sie hat sich in der letzten Zeit in immer steigendem Masse diesem Arbeitsgebiet zugewandt. Nachdem RHODE in seinem wundervollen Meisterwerke Psyche ein zusammenhängendes Verständnis für die Formen der späteren mysteriösen hellenischen Frömmigkeit erschlossen, nachdem

---

[1] Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf d. Christentum, 1894.

[2] Religionsgesch. Studien z. Frage d. Beeinflussung d. Urchristent. durch d. antike Mysterienwesen. Berlin 1896.

[3] Die Mission u. Ausbreitung d. Christentums, Leipzig 1902. S. 16 ff. 210 ff.

USENER seine umfassende und unermüdliche Arbeitskraft diesem Gebiet zugewandt, hat hier namentlich CUMONT in seinem grossen Werk über die Mithrasreligion Bahn gebrochen [1]. Mit einem Riesenfleiss und einer nicht genug zu bewundernden Umsicht hat er die Dokumente für diese Religion, die Inschriften, Denkmäler, literarischen Zeugnisse gesammelt, und mit bewundernswertem Scharfsinn hat er es verstanden, aus den tausend kleinen Fragmenten einer zersplitterten Ueberlieferung ein lebendiges Bild einer verschollenen Religion zu zeichnen, die einst ihre Herrschaft vom Euphrat bis an den Rhein ausdehnte. Wer jetzt sich ein Bild vom Wesen der antiken Mysterienreligion machen will, der muss CUMONTS Darstellung der Mithrasreligion lesen. Freilich kann man einwenden, dass die grösste Masse der Zeugnisse, auf die CUMONTS Darstellung sich stützt, nicht älter sind, als etwa das dritte Drittel des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Doch darf man immerhin mit einer grossen Stabilität einer solchen Mysterienreligion im wesentlichen rechnen. — So ist es denn mit besonderem Dank zu begrüssen, dass CUMONT für diejenigen, denen sein grosses Werk unzugänglich bleibt, in einer kleinen Ausgabe wenigstens die Resultate seiner Arbeit ohne ihre Begründung weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat und dass GEHRICH [2] eine Uebersetzung dieser Ausgabe ins Deutsche unternommen hat. Auch J. GRILL macht in einem lesenswerten Vortrag [3] die Resultate der Forschungen CUMONTS weiteren Kreisen zugänglich und zeichnet ein hübsches und lebendiges Bild der Mithrasreligion.

CUMONT hat weitere Kreise von Forschern mit seiner Arbeit angeregt. Auf seinen Bahnen gehend und mit den Mitteln seiner Forschung weiterarbeitend hat A. DIETE-

---

[1] Textes et Monuments rel. aux Mystères de Mithra. Tom. I, 1899, Tom. II, 1896.

[2] Die Mysterien des Mithra von F. CUMONT, übers. v. G. GEHRICH, Leipz. 1903.

[3] Die persische Mysterienreligion im römischen Reich, Tübingen, Leipzig 1903.

RICH [1] nachzuweisen versucht, dass in einem Stück des sogenannten grossen Pariser Zauberkodex eine echte Mithrasliturgie vorliege, dass die hier geschilderte ekstatische Himmelfahrt eines Adepten der Initiationsakt zum höchsten Weihegrad der Mithrasmysterien sei und dass somit aus diesem Stücke neue wichtige Aufschlüsse über die Mithrasreligion zu gewinnen seien. Wichtiger noch als diese Vermutungen D.s über jenes interessante Stück, die von dem Meister auf diesem Gebiet, von CUMONT selbst eine scharfe Zurückweisung erfahren haben [2], ist der Teil der Untersuchungen D.s, in denen er sich mit der antiken Mysterienreligion und ihren Formen im allgemeinen beschäftigt. D. handelt hier über sakrales Essen und Trinken, mystische Vereinigung mit der Gottheit, Namenglaube, Neugeburt und Wiedergeburt und andere Formen dieser Frömmigkeit und weist in überaus lebendiger Weise nach, wie hier religiöse Vorstellungen und Stimmungen, die auf dem urwüchsigen Boden niederster naturhafter Gesamtauffassung gewachsen sind, wieder an die Oberfläche kommen, noch einmal halbvergeistigt eine Rolle spielen und jenen Religionen ihren fremdartigen und doch die Masse wieder anziehenden Charakter verleihen.

Ganz nach CUMONTs Muster hat in den von A. DIETERICH und R. WÜNSCH herausgegebenen religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten HEPDING [3] den in der römischen Kaiserzeit ebenfalls so einflussreichen Kult des Attis und der grossen kleinasiatischen Göttin dargestellt. — Wieder ein anderes Gebiet hat REITZENSTEIN in seinem jüngst erschienenen Werk Poimandres (1904) [4] in Angriff genommen. Er untersucht ein äusserst interessantes Dokument des spezifisch ägyp-

[1] Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903.

[2] vgl. Revue de l'instruction publique en Belgique. Januar 1904. Ob CUMONT in seiner Beurteilung völlig Recht hat, steht dahin.

[3] H. HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult. Giessen 1903. (rel.gesch. Versuche u. Vorarbeiten, Bd. I).

[4] vgl. von demselben Verfasser: Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Strassburg 1901.

tischen Synkretismus, die sogenannte hermetische Literatur, Schriften, deren Offenbarungsträger der ägyptische Hermes, d. h. der mit dem ägyptischen Weisheitsgott Toth idenfizierte griechische Gott, ist und in denen sich wahrscheinlich ebenfalls Kult und Frömmigkeit ägyptischer Mysteriengemeinden wiederspiegelt. R. setzt diese Schriften wesentlich früher an, als man es bisher getan (das früheste Stück noch im ersten christlichen Jahrhundert) und behandelt dieselben im Zusammenhang mit der synkretistischen ägyptischen Literatur. Wieder erschliesst sich uns eine eigentümlich verworrene, komplizierte Frömmigkeit von oft geistiger, hochstrebender Tendenz, mit bald dualistischer, bald pantheistischer Grundlage. Wir sehen mitten aus dem Wuste von Zaubertexten eine religiöse Mystik von einer gewissen Innerlichkeit auftauchen, wir sehen, wie sich von der ekstatischen Mystik und den sie begleitenden Spekulationen Fäden hinüberspannen zur Philosophie Philos und zum vierten Evangelium auf der einen, zum Neuplatonismus auf der andern Seite.

Noch ist hier nicht die Hälfte der Arbeit getan. Wir warten noch immer auf eine Materialsammlung und zusammenfassende Darstellung zur orphischen Mysterienreligion und ihrer Geschichte, die sich würdig dem alten grossen Meisterwerk, Lobecks Aglaophamus, zur Seite stellen oder dieses gar überholen würde. Es fehlt vor allem eine umfassende Darstellung der späteren Isis-Osiris-Religion und des Serapiskultes[1].

Ebenso ist auf dem Gebiet der spätgriechischen Philosophie, dessen Kenntnis so unmittelbar für Erforschung der Entwickelung der christlichen Frömmigkeit in Betracht kommt, noch viel zu tun. Wir haben hier eine emsige Arbeit auf literarischem Gebiet, eine minutiöse Erforschung der philoso-

[1] Ich weise hin auf DE JONG, de Apulejo mysteriorum Isidis teste. Dissert. Lugd. Bat. 1900, auf E. PREUSCHEN, Mönchtum u. Serapiskult. Jahresbericht des Gymnasiums zu Darmstadt, 1899. Vor allem auf die zusammenfassende Darstellung in WISSOWAS Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 289—312, sowie auf die entsprechenden Artikel in ROSCHERS Lexicon d. Mythologie und Pauly-Wissowas Realencyclopädie.

phischen Systeme. Aber das wesentlichste an diesen Philosophen war doch dies, dass sie in den Kreisen der Gebildeten eine neue Frömmigkeit abseits von den Bahnen der Volksreligion und eine brauchbare Ethik zu begründen und zu erhalten suchten. Und gerade hier fehlen noch zusammenfassende Darstellungen unter wesentlich religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten[1]. Was für die Geschichte der Frömmigkeit der Gebildeten bei Cicero und Seneca, bei Plinius und Plutarch, bei Epictet und Marc-Aurel, Aristidès, Apulejus, Maximus und vielen anderen zu holen ist, das muss noch vielfach systematisch erhoben werden. In diesem Zusammenhang sei auf die wertvolle Zusammenstellung der späteren griechischen Vorstellungen vom Jenseits bei RUHL, de mortuorum judicio (Giessen 1903, rel.gesch. Versuche und Vorarbeiten Bd. I) hingewiesen[2].

Ueber die Frömmigkeit der breiten Masse, die sich weder in den Bahnen der philosophisch Gebildeten noch in denen der Mysterienreligionen bewegt, ist viel Vortreffliches bei FRIEDLÄNDER, Sittengeschichte Roms, zu lesen. Auch hier bedarf es noch weiterer eindringender Untersuchungen und Darstellungen. Wie interessant ist z. B. bereits die eine Tatsache, dass der am meisten verehrte Gott des späteren hellenistischen Zeitalters der Gott Asklepius war, auf dessen grosses und berühmtes Heiligtum in Pergamon der neutestamentliche Apokalyptiker vielleicht mit seinem θρόνος τοῦ σατανᾶ anspielt. Die nationalen Götter, vor die man die nationalen Wünsche und Anliegen brachte, verschwinden. Der Traum-Orakel- und Heilsgott Asklepios, der Arzt, der in den kleinen Nöten des alltäglichen Lebens hilft, tritt an die erste Stelle, auch hier

---

[1] So ist z. B. auch der jüdische Philosoph PHILO wesentlich bis jetzt nach seiner Stellung in der Philosophie behandelt. Die viel ergiebigere Untersuchung seiner Frömmigkeit steht noch in den Anfängen.

[2] Ich verweise vor allem auf FRIEDLÄNDERS schöne Darstellung in der Sittengeschichte Roms. Auch auf J. WEISS, Die christl. Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. 1902. DE JONG, Plutarchus en het antieke Christendom (aus Theologisch Tijdschrift 1903).

ein Hindrängen der Religion zum Individualismus wie überall.

Dass wir auf den Cäsarenkult[1] und seine Geschichte, auf seine herrschende Stellung in der Frömmigkeit der Masse zu achten haben, ist selbstverständlich. Er hat nicht nur für den Kampf des Christentums mit dem Heidentum und dessen Geschichte fundamentale Bedeutung. Die mit der göttlichen Verehrung der Herrscher weitverbreitete Hoffnung voll mystischer Glut und feierlicher Andacht, mit der man in allen trüben Zeiten einen gottgesandten Kaiser erhoffte, einen σωτήρ, der die Welt von den Unbilden und Wirren, unter denen sie litt, erretten sollte, hat dem Glauben des Christentums an einen gottgesandten σωτήρ die Wege gebahnt[2].

Besonders interessant ist eine Tatsache, auf die gerade neueste Forschungen[3] ein helles Licht geworfen haben, die Vorherrschaft des astronomisch-astrologischen Aberglaubens in der griechisch-römischen Welt unserer Zeitepoche. Weitverbreitet, ja beinah in allen Kreisen herrschend, muss damals der Glaube gewesen sein, dass das menschliche Leben unter dem Einfluss und der Herrschaft der Gestirne stehe, dass das Geschick der Menschen in den Sternen geschrieben sei. Dieser Glaube verdichtete sich dann zu dem Glauben an die Εἱμαρμένη, das unerbittliche Fatum, das in diesen niedern Regionen herrscht und den Menschen bindet. Und damit verband sich dann wieder ein eigentümlicher Erlösungsgedanke: die Sehnsucht, loszukommen, freizuwerden von diesen niederen Regionen und von diesem Jammertal, in dem die Heimarmene herrscht. Die Kenntnis dieser Stimmung lässt uns begreifen, wie Paulus von seinen heidenchristlichen Gemeinden verstanden wurde, wenn er von einer Rettung aus dem ἐνεστὼς αἰὼν

---

[1] vgl. E. Beurlier, Le culte impérial, Paris 1891. Artikel Cäsarenkult in Roschers Lexikon; Wissowa a. a. O. S. 280—289.

[2] Das Beweismaterial in meiner Religion des Judentums, S. 212 f.

[3] Kroll, N. Jahrb. f. Philol. VII. 1900. 559 ff. (Geschichte d. Astrologie). Maass, Tagegötter in Rom u. den Provinzen, 1901. Boll Sphaera. 1903. Reitzenstein, Poimandres, 69 ff.

πονηρός durch Christus, von der Herrschaft der στοιχεῖα[1] (Gestirne oder Elemente) in der vorchristlichen Zeit und der Befreiung der Christen von dieser Herrschaft redete.

Aber über diese Erscheinungen des religiösen Synkretismus in der Gnosis, den Mysterienreligionen, dem volkstümlichen Glauben gilt es für die religionswissenschaftliche, neutestamentliche Forschung den Blick hinüberzulenken auf die dahinterstehenden und teilweise immer noch lebendigen orientalischen Volksreligionen[2] in Persien, Babylon, Aegypten, Syrien, Kleinasien etc. Darauf, dass ein Teil dieser Religionen das spätere Judentum beeinflusst habe, wurde oben schon hingewiesen. Aber auch die späteren Erscheinungen des religiösen Synkretismus, das Milieu, in welchem das Christentum aufkam, versteht man nicht ohne diesen Rückgang. Und wiederum ermöglichen uns diese Erscheinungen oft einen Rückschluss auf die Entwickelung jener Religionen, in einer Zeit, in der uns direkte Quellen fast ganz im Stich lassen, in der religionsgeschichtlich so dunklen Zeit der Diadochen.

Auch hier kann der Theologe natürlich nur aus zweiter Hand nehmen und den Untersuchungen der Fachmänner folgen, soweit es geht. Einige Andeutungen über die hier vorliegenden Hauptprobleme und Ergebnisse mögen hier zum Schlusse angedeutet sein. So führen uns die Untersuchungen über Astrologie und astrologischen Fatalismus letztlich auf Babylon zurück[3]; es scheint als wenn die babylonische Religion in den

---

[1] Ausser Everlings Ausführungen in Angolologie u. Dämonologie zu dieser Stelle vgl. man vor allem das wertvolle religionsgeschichtliche Material bei Diehl, Elementum, 1899.

[2] Ueber die wesentlich hier in Betracht kommenden Religionen und den heutigen Stand der Forschung namentlich über die persische Religion vgl. auch den letzten Abschnitt meiner Religion d. Judentums.

[3] Auch die gesamte griechische astronomische Wissenschaft scheint von Babylon abhängig zu sein. Ueber die klassische Ausprägung, welche diese Wissenschaft in Babylon erhielt, vgl. den Aufsatz von Ginzel in den Beiträgen zur alten Gesch. Bd. I. Auch in den mit der Astronomie zusammenhängend philosophischen Spekulationen (z. B. der Stoa) wird babylonischer Einfluss vorliegen.

späteren Jahrhunderten, wenigstens in den Kreisen der Führenden und Wissenden sich in der Richtung des einheitlichen Glaubens eines astrologischen Fatalismus entwickelt und so von enormem Einfluss auf den Westen geworden ist. Daneben hat sich dann aber auch die altbabylonische Volksreligion zum Teil erhalten. Was aus dieser Religion für das spätere Judentum und das neutestamentliche Zeitalter zu lernen ist, hat uns ZIMMERN in dem oben bereits genannten Werk mit vorzüglicher Umsicht zusammengestellt. Die spätbabylonische Volksreligion scheint sich übrigens mehr und mehr als einfacher Kult und Anbetung der Gestirne entwickelt zu haben. So eine letzte Spur altbabylonischer Volksreligion hat sich im babylonischen Tiefland in der Sekte der Ssabier bis weit hinein in die muhamedanische Zeit erhalten. Aus islamischen Quellen hat CHWOLSOHN uns in seinem grossen zweibändigen Werk über die Ssabier ein interessantes Bild entworfen, aus dem hervorgeht, wie hier sich altbabylonische Volksreligion mit ägyptisch-hermetischen (s. o.) Einflüssen verbunden hat.

Wichtige Rückschlüsse für die spätere Entwickelung der persischen Religion hat uns CUMONT in seinem Werk über Mithras geben können. Vor allem hat er das Vordringen der persischen Religion nach Westen, nach Armenien, Kleinasien, ins Euphrattiefland, nach Syrien an der Hand der Dokumente und Zeugnisse im einzelnen nachgewiesen. Die wichtigste Beobachtung, die CUMONT hat machen können, ist aber diese, dass schon im Zeitalter Alexander des Grossen die eranische (persische) Religion im babylonischen Tiefland die herrschende war, und dass sie hier natürlich nicht rein blieb, sondern mit der späteren babylonischen Gestirnreligion sich in charakteristischer Weise berührt und vermischt hat. Es hat den Anschein, als wenn hier eine Tatsache von ungemeiner Bedeutung für die Entwickelung der Religionen seit der Diadochenzeit richtig festgelegt und erkannt ist. Wir haben uns nämlich zu vergegenwärtigen, dass Babylon zugleich das zweite Zentrum für das Judentum in den späteren Jahrhunderten (seit dem Exil) geworden ist. Wir erinnern weiter

daran, dass ANZ eine Zentrallehre der Gnosis aus babylonischen und eranischen Elementen zu begreifen suchte. Auch GUNKEL gibt jetzt sein Urteil dahin ab, dass die babylonischen Elemente in der spätjüdischen Apokalyptik durch eranische Einflüsse hindurchgegangen seien. Wir werden vermuten dürfen, dass das babylonische Tiefland (und von da aus Syrien) ein Hauptheerd des späteren religiösen Synkretismus gewesen ist. Wieder in andere Zusammenhänge führt uns REITZENSTEIN in seinem schon genannten Werk Poimandres. Er sucht hier nachzuweisen, wie der Synkretismus der hermetischen Schriften seine Wurzeln wenigstens teilweise — auch R. muss spezifisch orientalische Einflüsse in weitestem Masse zugestehen — in dem Boden altägyptischer Religion hat.

So hat sich das Arbeitsgebiet, das der neutestamentliche Theologe wenigstens übersehen muss, ins ungemessene erweitert. Tausende von Fäden schiessen herüber und hinüber und weben sich zum bunten Gewebe. Und immer deutlicher hat sich das Arbeitsziel einer religionsgeschichtlichen Erforschung des neutestamentlichen Zeitalters herausgestellt. Es handelt sich in der Tat letztlich um das kühne und grosse Ziel: Entstehung und Entwickelung des Christentums, soweit dieses in den Grenzen des geschichtlich Begreifbaren liegt, zu begreifen durch eine entschlossene Erforschung des gesamten das Christentum umgebenden religionsgeschichtlichen Milieus, etwa von der Epoche Alexanders des Grossen an bis zur Ueberwindung der Gnosis im Dogma der konsolidierten christlichen Kirche.

Dass sich Bedenken und Kopfschütteln gegenüber diesem Arbeitsprogramm erhebt, ist selbstverständlich. In einem späteren Artikel werden wir Gelegenheit haben, uns mit diesen Bedenken auseinanderzusetzen. Das Hauptbedenken wird immer das sein, dass man bei dieser Art der Forschung in Gefahr laufe, das Christentum ganz in den Strom der Entwickelung hinabzuziehen, die besondere Eigenart und einzigartige Bedeutung nicht richtig zu würdigen, alles zu neutralisieren und zu relativieren. Ich kann diese Bedenken nicht teilen. Denn es steht wie ein Wall vor jener Gefahr die historische

Tatsache selbst, dass aus diesem ungeheuren chaotischen Werden das Christentum als die siegende und alles beherrschende Macht aufgetaucht ist und verstanden hat, alles was an wertvollen Elementen in jenem Chaos vorhanden war, an sich zu ziehen und zu einem komplizierten und dennoch einheitlichen Gebilde zu krystallisieren. Das wäre ein schlechter Religionshistoriker, der das nicht sähe und dem nicht von hier wieder und wieder die im unbegreiflichen und wunderbaren liegende schöpferische Kraft des Evangeliums und der Person Jesu aufginge. Die durchgeführte religionsgeschichtliche Betrachtung wird erst recht und mit neuen Mitteln die universale Kraft und Bedeutung der christlichen Religion herausstellen, die sich nicht in der Isolierung und der Einsamkeit, sondern gerade in der Wechselwirkung, der lebendigen Anregung, Durchdringung und Beherrschung fremder Stoffe bewährt.

Göttingen. Bousset.

Kirchengeschichte.

Dogmengeschichte.

II.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie, VII 5, S. 50–82: Vollert, W., Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen[1]. — Strassburger theolog. Studien, V, 3. 4: Weiss, K., Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Freiburg, Herder, 1903. XII 242. M. 4.80. Forschungen z. christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, herausg. v. Ehrhard u. Kirsch III, 2. 3: Beck, A., Die Trinitätslehre des heil. Hilarius von Poitiers. 255. M. 6.50. — Texte und Untersuchungen, N. F. IX, 4: von Schubert, H., D. sogenannte Praedestinatus. Leipzig, Hinrichs, 1903. 147. M. 4.80. — Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt u. her. v. H. Büttner. Bd. I. Leipzig, Diederichs, 1903. LVIII 241. M. 4.—. — Studien zur Geschichte der Theologie und d. Kirche, her. v. Bonwetsch u. Seeberg, VIII, 3: Baltzer, O., Die

[1] Wurde bereits in I S. 322 besprochen.

Sentenzen d. Petrus Lombardus. Leipzig, Dieterich, 1902. VIII 164. M. 4.50. — Zeitschrift für Theologie u. Kirche, 1901: GOTTSCHICK, J., Die Anschauung Augustins von den Erlöserwirkungen Christi. — Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1901, Bd. 22, 378 ff.; 1902, Bd. 23, 35 ff. 191 ff. 321 ff., 1903, Bd. 24, 16 ff. 198 ff.: GOTTSCHICK, J., Studien zur mittelalterlichen Versöhnungslehre. — Theologische Studien und Kritiken 1904, S. 401 ff. S. 491 ff.: SCHEEL, O., Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus. — KROPATSCHECK, FR., Das Schriftprinzip d. luther. Kirche. I. Bd. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig, Deichert, 1904. VII 462. M. 9.—. — HOFFMANN, G., Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche. Leipzig, Hinrichs, 1903. IV 407. M. 8.—. — Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften a. d. Geb. d. Theologie u. Religionsgeschichte, 35: KÖHLER, W., Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. Tübingen, Mohr, 1903. VII 37. M. —80.

Eine umfassende Sammlung derjenigen Aeusserungen der Kappadozier, die das Erziehungsproblem berücksichtigen, hat WEISS vorgelegt. Man kann hier den besonnenen Takt, das milde Urteil, den gesunden Blick für das Individuelle des psychischen Lebens und eine dem entsprechende, auch der Körperpflege sich zuwendende methodische Anweisung zum Unterricht kennen lernen, wodurch diese Männer sich auszeichnen. Freilich treten in den grundlegenden Erörterungen über das Ziel des Unterrichts und die Möglichkeit, es zu erreichen, die Schwächen der griechischen Theologie — insbesondere ihr starker Optimismus — für die allerdings WEISS kein scharfes Auge bewährt, an den Tag; auch manches Rhetorische und Ueberschwängliche sowie Meritorisch-Asketische muss man mit in den Kauf nehmen. WEISS deutet zugleich den Zusammenhang ihrer pädagogischen Ideen mit denjenigen der Antike an. Hier hätte er jedoch noch kräftiger die Verbindungslinien herausarbeiten können, statt mehr allgemein je nach Bedarf parallele Gedanken herauszugreifen. Eigentümlich berührt die wiederholte Aufzählung moderner pädagogischer Theorien. Nicht als ob WEISS nicht berechtigt gewesen wäre, von einer eigenen Grundanschauung aus zu den Kappadoziern, sei es freundlich, sei es ablehnend, Stellung zu nehmen. Aber diese systematisch-histo-

rische Methode vermisst man und wird statt dessen stark an den scholastischen Autoritätenbeweis erinnert. W. gibt der Ueberzeugung Ausdruck, dass man allen Grund habe, im 4. Jahrh. eine grosse Entfaltung der verschiedenen Schulen (incl. Klosterschulen) anzunehmen und damit auch eine weite Verbreitung der Elementarkenntnisse, des Schreibens, Lesens und Rechnens (137). Die Kenntnis der einfachsten Schulfächer und der Natur soll nach Auffassung der Kappadozier möglichst allgemein verbreitet werden. Den Gebildeten werden noch die besonderen philosophischen und klassischen Studien zugewiesen. Der Religionsunterricht ist zugleich Religionsübung seitens der Familie und Kirche. Die kirchlichen Amtspersonen mussten eine besondere religiöse und theologische Schulung durchmachen (178). W. hat leider nur die allgemeine Erziehungsgedanken vorführen wollen, die Veranstaltungen zur Durchführung des Erziehungsideals nicht ausdrücklich in den Kreis seiner Untersuchung aufgenommen. So wird das interessante Problem der Entstehung der christlichen Schule nur kurz gestreift und W.s Urteil ist hier zu wenig kritisch, die Verdienste der Kirche sind zu stark herausgehoben. Schärfer und, soweit ich zu urteilen vermag, richtiger sieht v. Schubert in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte (806). Doch bleibt W.s Arbeit immer dankenswert.

Eine interessante Stellung in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des 4. Jahrh. nimmt Hilarius Pict. ein, an dessen theologischer Entwicklung die Eigenart der abendländischen Theologie und der seit 356 konstatierbare deutliche Umschlag der theologischen Haltung des Abendlandes instruktiv sich illustrieren lässt. Hilarius gehört freilich noch nicht ganz zu den abendländischen Theologen, von welchen ein synoptisch-paulinisches Christentum klar oder kräftig aufgenommen ist (doch vgl. mein Buch über Augustins Christologie p. 390—394); aber er lebt, wie sein Matthäuskommentar zeigt, in der christologischen Fragestellung des Abendlandes und er hat, mochte er auch die dogmatische Methode des Morgenlandes später kennen lernen, doch diejenige des Abendlandes, die das Symbol zur regula macht, festgehalten (cf. meine Bemerkungen GGA. 1901 p. 861

—864; 913. 914). Erst im Exil lernte er die Kräfte und Begriffe des arianischen Streites kennen; jetzt erst arbeitete er sich hinein in die Theologie der Griechen. Insbesondere die erste Entwicklungsstufe des Hilarius ist interessant und sie bedarf noch recht der Aufhellung im einzelnen, namentlich im Hinblick auf die Abhängigkeitsverhältnisse seiner theologischen Erörterungen. Leider hat Beck sich gar nicht mit diesen Fragen beschäftigt, wie er denn überhaupt nicht den trefflich orientierenden Artikel von Loofs über Hilarius in der RE^3 zu kennen scheint. B.s Arbeit ist eine trockene Zusammenstellung von Zitaten aus den späteren Schriften des Hilarius. Er will den Nachweis führen, dass seine Trinitätslehre nicht so sehr auf die griechischen Väter als auf Tertullian und Novatian zurückgehe. Doch tritt dieser Nachweis in der Darstellung gegenüber dem Referat aus Hilarius ganz zurück. Das Ergebnis der Untersuchung ist die Behauptung der Korrektheit der Trinitätslehre des Hilarius, eine Behauptung, die freilich an seiner Lehre vom heil. Geiste sich nicht durchführen lässt. B. meint allerdings, dass man bisher des Hilarius Lehre vom heil. Geiste schief beurteilt habe. Hilarius wolle eine klare und wissenschaftliche Behandlung auch dieses Gegenstandes liefern; der Geist sei die dritte göttliche Person. Wenn diese These überzeugend durchgeführt wäre, könnte man immerhin B.s Arbeit trotz ihrer auffallenden Schwächen in der Fixierung und Durchführung des dogmenhistorischen Problems ein gewisses Verdienst zuerkennen. Aber wenn man B.s Darstellung aufmerksam liest, vermisst man den Beweis für die aufgestellte These.

Eine methodisch wie sachlich gleich hervorragende Untersuchung hat v. Schubert geboten und das viel gequälte Prädestinatusproblem gewiss definitiv zum Abschluss gebracht. Diese zunächst literarkritische Arbeit ist aber unter v. Schuberts Händen zugleich ein sehr wertvoller Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus geworden. Epochemachend ist zunächst die zeitliche und örtliche Fixierung auf Rom unter der Regierung Sixtus III nach 434. Dadurch wird der Geschichte des Pelagianismus eine neue Wendung gegeben. Es tritt uns in Italien

und Rom eine auch über 418 und 431 hinausgehende pelagianische Strömung entgegen, die nicht ein bloss gelehrtes Dasein führte, sondern eine planvolle kirchenpolitische Aktion zur Verdrängung des Augustinismus aus seiner römischen Position inszenierte. Gegen diesen römisch-italischen Vorstoss wendet sich die (anonyme) diplomatisch kluge, von dem nachmaligen Papste Leo herrührende Interpretation des Briefes Caelestins an die gallischen Bischöfe, die über den Parteien stehend, den Pelagianismus zurückwies, ohne jedoch den genuinen Augustinismus zu akzeptieren (cf. später Oranges!). So gewinnen wir jetzt ein lebhaftes kirchenpolitisches Bild, dem zufolge das früher überrumpelte Rom wieder die Führung übernimmt auf grund kluger Mässigung. Hatte man bisher wesentlich Afrika und Gallien als Schauplatz der Begebenheiten betrachtet, so tritt jetzt Italien als bedeutsamer Faktor in die Erscheinung. Mindestens ebenso wichtig ist aber auch der Nachweis der inneren Wandlung dieses italisch-römischen Pelagianismus, der den verurteilten Pelagius fallen liess, ihn in karrikierter Gestalt bekämpfte, die asketisch-pelagianische Anschauung durch eine weltförmig-julianistische und die Gnadentheologie Augustins durch eine klerikal-sakramentale Theologie ersetzte, so dass also der Prädestinatus zeigt, wie man scheinbar kirchlich augustinisch lehren und doch im grunde ganz pelagianisch bleiben konnte, wenn man eben das Klerikale und Sakramentale in den Vordergrund schob. Zu diesen zwei wertvollen Ergebnissen tritt nun noch als drittes hinzu der Nachweis der „dreisten" Fälschung des lib. II (cf. bes. v. SCH. p. 17 ff.)[1]. Der julianistisch gesinnte Antiaugustiner des lib. III kann sehr gut der Kompilator des lib. II sein, zumal dem Autor des lib. III ohnehin dreiste Fälschungen vorzuwerfen sind. Die Analyse des lib. I lässt einen als Historiker nicht ernst zu nehmenden Verfasser erkennen, der nur in den letzten Abschnitten mündliche Quellen oder eigene Kennt-

[1] Den hier gebrachten Beweis scheint KRÜGER in seiner Rezension DLZtg. 1904, Nr. 15 nicht ausreichend zu würdigen, wohl nicht ganz ohne Verschulden v. SCHUBERTS, der später (p. 93) vorsichtiger urteilt, als nötig war.

nis verrät, ohne um Zuverlässigkeit sich zu bemühen. Das Werk dürfte im Namen der julianistischen Bischöfe geschrieben sein. Möglich ist es, dass verschiedene Autoren daran gearbeitet haben; das Ganze mag einer in den Händen Julians zusammenlaufenden Redaktion unterstellt gewesen sein. v. SCHUBERTS Arbeit ist das Muster einer historischen Untersuchung und vorsichtigen Beweisführung. Gelegentlich wird wohl zu vorsichtig geurteilt (vgl. meine ausführlichere Anzeige im Schleswig-holsteinischen Kirchenblatt 1903 Nr. 30 p. 129 Sp. 2); die Bedenken gegen Zurückführung der Schrift auf einen Verfasser scheinen sich v. SCH. im Laufe der Untersuchung verstärkt zu haben. Den Beweis für die Hauptthesen halte ich für erbracht. Wertvoll und fesselnd ist auch das Sittenbild jener Tage, das v. SCH. entrollt. Doch darf man hier den Verfasser des Prädestinatus wohl gegen v. SCH. etwas in Schutz nehmen. Einmal war die Verlogenheit in der Kirchenpolitik jener Zeit nichts Ungewöhnliches [1]. Sodann konnte auch der Verfasser sich mit gutem Gewissen als orthodoxen Katholiken beurteilen. Denn Pelagius war verdammt, obwohl er nach Massgabe der bisherigen regula fidei dogmatisch korrekt gelehrt hatte. Die Pelagianer kämpften für einen verlorenen Posten, aber sie kämpften für die Vergangenheit. Sie waren formell betrachtet orthodoxer als Augustin und konnten den Kampf bona fide führen. Darum fehlt es auch diesem Kampf, wenn man von dem leider Allzumenschlichen absieht, nicht ganz an einem tragischen Moment.

Der rührige Verlag von Diederichs hat den ersten Band der auf drei Bände berechneten Schriften und Predigten ECKEHARTS in hochdeutscher Uebersetzung vorgelegt. Uebersetzung und Einleitung stammen von H. BÜTTNER. Die Uebersetzung ist flüssig; ein Anhang orientiert über die textkritischen Grundsätze und Verbesserungen, sowie über die Literarkritik. Die neuesten Forschungen sind berücksichtigt und weiter geführt. Die Einleitung berichtet über Lebensgang und Bedeutung ECKE-

[1] Dieser Einwand erledigt sich jetzt durch v. SCHUBERTS Ergänzung zu S. 94 in ThLZtg. 1904, Nr. 6 Sp. 177. Vgl. überhaupt die hier von ihm durch BRUCKNER gegebenen Ergänzungen.

HARTS, welch letztere sehr überschätzt wird. ECKEHART ist ein Neuschöpfer an der Wende der Zeiten, der grösste religiöse Redner und Schriftsteller. Er zuerst hat die seit Pauli Tagen auf Abwege geführte Religion Christi wiedergefunden. Sein vorzeitiger Tod war ein Wendepunkt unserer Geschichte. Eigentümlicherweise sind die den Verlag von Diederichs benutzenden religiösen Schriftsteller, bei aller Fähigkeit sich in das Geistesleben ihrer Helden zu versenken, nicht imstande, dem kirchlichen Christentum respektive der in der christlichen Gemeinschaft herrschenden Auffassung gerecht zu werden. Das trifft auch für BÜTTNER zu, der es fertig bringt, den Protestantismus als Skotismus im Unterschied von dem als Thomismus charakterisierten Katholizismus zu bezeichnen und überhaupt den Protestantismus als die letzte grosse, jetzt dem Ende entgegen eilende Episode in der Geschichte des Mittlertums zu betrachten.

Eine vortreffliche, grade in ihrer Beschränkung vortreffliche Untersuchung hat BALTZER uns beschert. Er will die Quellen und die dogmengeschichtliche Bedeutung der Sentenzen des Lombarden darstellen, also eine literarkritische und dogmenhistorische Arbeit geben. Doch überwiegt das erste Moment. Nicht ohne Grund. B. erklärt mit Recht, den Einfluss des Lombarden auf seine Zeitgenossen und Nachfolger zu schildern, heisse fast eine Geschichte der Theologie der nächsten Jahrhunderte schreiben. Das ist aber bei dem gegenwärtigen Stande der mittelalterlichen Forschung nicht möglich. Man muss darum das Ziel weniger weit stecken, gewinnt dann auch zuverlässigere Ergebnisse. Die den Sentenzen ihre Bedeutung verschaffende Eigenart erkennt B. im Stoffreichtum, der kirchlichen Korrektheit, der Zurückhaltung in dialektischen Fragen, die spätere Spekulation nicht ausschloss, und im Fehlen eines gleichwertigen Konkurrenten. Einleitend berichtet B. von der Absicht des Lombarden, der in erster Linie eine Sammlung von Väterstellen geben will, nur im System und in der Verknüpfung Eigenes bietend. Doch deckt sich sein Werk nicht ganz mit dieser im Prolog ausgesprochenen Absicht. In der Ausführung nimmt er weitgehend Bezug auf die Ansichten seiner Zeitgenossen. Von

der vornizänischen Literatur hat der Lombarde keine selbständige Kenntnis; von den Vätern wird am meisten Augustin zitiert (cr. 950mal). Im ganzen hat er nur relativ wenige Schriftsteller selbständig benutzt. Abälard, Hugo von St. Victor und Gratian waren ihm in der Kenntnis der alten Literatur überlegen. Des Lombarden Verhältnis zu den Zeitgenossen gestaltet sich derartig, dass gegenüber dem Einfluss Hugos und Abälards derjenige Gandulphs, dessen Sentenzen freilich noch nicht gedruckt vorliegen, und Gratians sehr zurücktritt. Die Gedankenabhängigkeit von Abälard ist sehr stark, gering dagegen die unmittelbare literarische Beeinflussung. Am stärksten ist die literarische Beeinflussung durch Hugo, dessen Sentenzen die Vorlage für den Lombarden abgegeben haben. Im Dispositionsschema folgt er Gandulph. Seine Bedeutung ruht nicht darin, neue Bahnen betreten zu haben, sondern Sammler und Vermittler für das Sondergut anderer gewesen zu sein. Eine eingehende Untersuchung der einzelnen Bücher der Sentenzen bildet den Hauptteil des Baltzerschen Buches. Immer wird zunächst die literarische Abhängigkeit aufgedeckt; in Rekapitulationen wird die dogmengeschichtliche Bedeutung klar gestellt. So kann man Baltzers Arbeit zugleich als einen unentbehrlichen Handkommentar zum Sentenzenwerk des Lombarden benutzen.

Gottschick verfolgt in einer Reihe von sehr beachtenswerten Aufsätzen die Versöhnungslehre von Augustin bis in die Zeit des ausgehenden Mittelalters (Duns und Biel). Der erste grundlegende Aufsatz erschien in der ZThK. Vornehmlich zwei Gedanken sucht G. hier durchzuführen. Zunächst meint er das biblisch-paulinische Element bei Augustin stärker betonen zu müssen, als bisher geschehen sei. Der Neuplatonismus konnte von Augustin gelegentlich als ein Mittel zur Durchführung echt christlicher Elemente im Gottesbegriff verwertet werden. Die Schuld wird als Schuld gegen Gott bestimmt, die Sündenvergebung nicht bloss als remissio peccatorum, sondern zugleich als Anfang des neuen Lebens, als beginnende Umwandlung des Willens zum Guten. So gewinnt auch der Glaube eine vollere Bedeutung, als die bisherige Forschung zugeben will. Glaube

und Hoffnung werden Synonyma und bezeichnen die Anfangsglieder einer bis zur caritas infusa fortgehenden Kette. Der Glaube ist darum nicht eine Vorstufe der Liebe, sondern hat schon die Liebe zu seinem Moment. Nun will G. keineswegs den Einfluss des Neuplatonismus auf Augustin leugnen; aber es ist falsch, Augustin nach den letzten Konsequenzen der neuplatonischen Ideenwelt zu beurteilen. Wenn Augustin den Neuplatonismus nicht gradezu in den Dienst seiner anders gearteten, an der Schrift orientierten Frömmigkeit gestellt hat, darf man doch nur von einem unausgeglichenen Widerspruch des christlichen und neuplatonischen Elementes in Augustin sprechen, nicht von einer Ueberordnung des letzten über das erste. Man darf auch nicht den Widerspruch als einen mit dem Widerspruch von Lehre und Leben zusammenfallenden betrachten, und darum für den theologischen Lehrer Augustin die Präponderanz des Neuplatonismus behaupten. Denn dieser Widerspruch zieht sich grade durch die lehrhaften Aeusserungen Augustins hindurch. Andererseits sucht G. den Beweis zu liefern, dass Augustin der Vorläufer Anselms gewesen sei, von dem ihn nur unterscheidet das Fehlen der Berechnung des unendlichen Misswertes der Sünde und der Behauptung von der Notwendigkeit des Versöhnungtodes Christi. Doch sind die Grundlagen der anselmschen Satisfaktionstheorie bereits von Augustin gelegt. Sie sind entscheidend für das Verständnis des Werkes Christi bei Augustin. Die Redemptionstheorie, d. h. also die Lehre vom Loskauf des Menschen aus der Gewalt des Teufels, ist eine Parallele zur Satisfaktionstheorie.

In der ZKG hat nun G. seine Untersuchung fortgeführt. Entsprechend den in der ZThK gewonnenen Ergebnissen erklärt er, dass die Gedanken Anselms nicht Gemeingut der mittelalterlichen Theologie geworden, sondern, bereits vor ihm vorhanden, es geblieben sind. Charakteristisch für die mittelalterliche Auffassung vom Werke Christi ist das objektive Verständnis und der weit reichende Konsensus in der Versöhnungslehre. Mit der Vorstellung, dass es im Mittelalter ein Nebeneinander eines abälardschen und eines anselmschen Typus gegeben habe,

muss man brechen. Was man als abälardisch ansieht, setzt die anselmsche Auffassung der Versöhnung voraus, die Betrachtung der Passion als einer Satisfaktion. Zwischen Thomas von Aquin und den übrigen Scholastikern besteht sachlich keine Differenz. Der Passion eignet das meritum satisfactionis als überpflichtmässiger Tat der Liebe zu Gott, jedoch so, dass die freiwillige Uebernahme von Leiden als stellvertretendes Ertragen unserer poena Bedeutung habe. Aber dies Tragen der poena ist nicht ein von Gott über die Sünde verhängtes Gericht, sondern die Leistung einer poena satisfactoria, analog der Selbstbestrafung im Busssakrament. Darum kann die mittelalterliche Anschauung nicht mehr mit der altprotestantischen identifiziert werden. Ein dauernder Einfluss Abälards in der Scholastik ist nicht nachzuweisen. Der Gedanke von der Gegenliebe erweckenden Liebestat Christi setzt die satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi voraus und die Erweckung der menschlichen Gegenliebe als Erzeugung der Disposition für den Empfang der rechtfertigenden Gnade, nicht als Erwirkung dieser selbst. Von Anselms Theorie ist die Behauptung der Notwendigkeit des Todes Jesu niemals durchgedrungen, die Behauptung des unendlichen Misswertes der Sünde und des unendlichen Wertes der Leistung Christi hat sich nicht halten können. Das von ihm ganz zuzückgestellte Moment der Satisfaktion, die nach Art und Mass der Sünde entsprechende poena, ist kräftig betont. Doch folgt immerhin die ganze Scholastik dem „anselmschen“ Lehrtropus.

In G.s Arbeiten begegnet uns ein starker systematischer Trieb und das ausgeprägte Bestreben, moderne Reflexionen fern zu halten. Zugleich sind sie, besonders die Studien zur mittelalterlichen Versöhnungslehre, eine Auseinandersetzung namentlich mit R. Seeberg. Fast möchte man es bedauern, dass G.s scharfsinnige Untersuchungen, die auf die Gestaltung der Dogmengeschichte nicht ohne Einfluss bleiben können, in einer nur wenigen zugänglichen Zeitschrift erschienen sind. Denn G.s Abhandlungen sind zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Katholizismus. Leider macht die einen vielhundertjährigen Raum umspannende Untersuchung G.s es unmöglich, in der Rundschau

zu allem kritisch Stellung zu nehmen. Doch brauche ich meine Bedenken hier nicht umfassend zu entwickeln, weil ich in den theologischen Studien und Kritiken 1904, Heft 3 u. 4 eingehend G.s Stellung zu Augustin bespreche. Ich will nur kurz meine abweichenden Ergebnisse nennen. G. identifiziert m. E. fälschlich die Satisfaktionstheorie Anselms mit der Stellvertretungstheorie Augustins, der wiederum die Redemptionstheorie nicht parallel läuft. Andererseits kann ich die von G. an der bisherigen Auffassung des augustinischen Begriffs von der rem. pecc. und der fides vorgenommene Korrektur nicht als berechtigt anerkennen. So erscheint mir Augustin weder als der Vorläufer Anselms noch so frei vom Neuplatonismus, wie G. voraussetzt. Davon hängt natürlich die Würdigung der dogmengeschichtlichen Bedeutung Anselms ab, die aber dadurch an bleibender Bedeutung verloren hat, dass die Folgezeit unter dem Einfluss der altabendländischen Terminologie die von Anselm in die Satisfaktionstheorie nicht aufgenommene Theorie des stellvertretenden Strafleidens wieder sich aneignete, und, wie darauf auch G. hinweist, die charakteristische Lehre Anselms von der Notwendigkeit des Todes Jesu preisgab zu gunsten der aus Augustin entlehnten Vorstellung von der convenientia des Todes Jesu. Es nimmt also hier Anselm eine isolierte Stellung ein, und die nachfolgende Zeit lenkt wieder zu Augustin zurück, ohne jedoch den Einfluss Anselms ganz zu verleugnen. Sodann scheint mir G.s These von der alles bestimmenden Bedeutung des objektiven Verständnisses des Werkes Christi im Mittelalter nicht so streng durchführbar, wie G. es will. Darin hat G. freilich recht, dass man den bekannten „abälardschen“ Typus der Erlösungslehre nicht als den ausschliesslich vorhandenen hinstellen darf. Aber er ist jedenfalls der für Abälards Auffassung charakteristische, dem er nun erst nachträglich Traditionselemente über das Opfer Christi anhängt, ohne einen wirklichen Ausgleich zu liefern. Darum scheint mir G.s Darstellung (cf. Bd. 23, p. 36) einen systematischeren Zusammenhang zu bieten, als wie er Abälard gegenwärtig gewesen ist. Vollends scheint mir aber beim Lombarden ein so geschlossenes Verständnis vor-

ausgesetzt, wie man es ihm kaum zumuten darf. G. meint freilich, man stehe im Zeitalter der Herrschaft der Tradition, dürfe also von vornherein nicht annehmen, dass der Lombarde eigene oder abweichende Gedanken besessen habe, wie sie ihm durchgängig zugeschrieben würden. Aber die These über die Herrschaft der Tradition in jener Zeit ist nicht unbedingt zu akzeptieren. Dass die Versöhnungslehre nicht ein festes Traditionsstück war, zeigt ihre ganz unselbständige Eingliederung in die Christologie beim Lombarden. G. urteilt über die Herrschaft der Tradition hinsichtlich dieses Lehrstücks wohl deswegen so zuversichtlich, weil er feste Linien von den Tagen Augustins an erblickt. Und das eben halte ich nicht für richtig. Wenn man nun sehen muss, dass der Lombarde „abälardsche" Gedanken reproduziert, Anselm im wesentlichen ignoriert, dagegen wiederum augustinische Vorstellungen aufgreift, selbst die Vorstellung von der muscipula, so wird man schwerlich eine so klar durchdachte Auffassung dem Lombarden zuweisen dürfen, wie es G. tut. Das scheint mir aber G. bewiesen zu haben, dass ein klarer und selbständiger „abälardscher" Typus nicht vorhanden ist. Ich meine aber, dass auch der systematische Zusammenhang, den G. gibt, nicht besteht und dass der von G. behauptete ununterbrochene Zusammenhang von Augustin über Anselm in die Folgezeit hinein nicht als zutreffend anerkannt werden kann.

An die Schwelle der Reformation führt uns Kropatscheck. Man ist ihm zu Dank verpflichtet, dass er, Anregungen R. Seebergs nachgebend, die so notwendige Aufgabe, eine Geschichte des lutherischen Schriftprinzips zu schreiben, aufgegriffen und so umfassend und stoffsicher, wie der erste Band es bekundet, durchzuführen begonnen hat. Ein definitives Urteil über Kr.s Arbeit kann erst gegeben werden, wenn das Werk geschlossen vorliegt. Doch darf man bereits jetzt immerhin eine vorläufige Charakteristik versuchen. Kr. urteilt im grossen und ganzen vorsichtig und nüchtern; in die weitschichtige Literatur hat er sich gründlich eingearbeitet. Die Quellen sind weniger oft selbständig befragt. Das ist natürlich bedenklich. Ich führe darauf auch zurück, dass Kr. öfters Urteile übernimmt, die nicht zu-

treffend, jedenfalls sehr diskutabel sind. Die Leser der Rundschau darf ich z. B. auf Kr.s nach den Erklärungen Fürstenaus sich richtende Stellung zu Wiclifs These über den Widerstand gegen den Herrscher verweisen (Kr. p. 357 A, vgl. dazu meine Bemerkungen ThR 1903, 374), wie mir denn überhaupt Wiclif nicht ausreichend gewürdigt scheint[1]. Aber Kr. verschleiert nicht seine Abhängigkeit von sekundären Quellen, wo sie vorhanden ist, und verschiedentlich war es auch gar nicht möglich, aus erster Hand zu schöpfen. Im ganzen bietet dieser Band eine treffliche Orientierung über einen umfassenden Stoff, der bis dahin eine zusammenfassende und die neuesten Forschungen berücksichtigende Darstellung nicht erfahren hatte. Sachlich will Kr. die These von den Reformatoren vor der Reformation erschüttern[2]. Das „Formalprinzip" der Reformation kannte bereits das Mittelalter; die Formel sola scriptura war vulgärkatholisch. Das sog. Schriftprinzip ist im Mittelalter viel mehr zur Anwendung gekommen, als die populären Darstellungen erkennen lassen (440. 459. 417. 422). Diese im zweiten Teil des Buches durchgeführte These ist im ganzen richtig. Der erste besonders verdienstliche Teil handelt von dem praktischen Bibelgebrauch im Mittelalter, von der Bibelkenntnis, Bibelverbreitung und der Legende eines allgemein gültigen kirchlichen Bibelverbots. Die Perspektive auf Luther ist in diesem Band schon kräftig gestellt, damit zugleich die uns Lutheraner vornehmlich bewegende Frage nach dem Schriftprinzip Luthers aufgerollt. Kr. scheint die Lösung in der von R. Seeberg angebahnten Richtung finden zu wollen. Ich darf dem gegenüber auf meine Schrift „Luthers Stellung zur heiligen Schrift" verweisen (bes. p. 65), enthalte

[1] Ueber den freilich noch nichts Abschliessendes gesagt werden kann. Auch die Stellung zu Wessel befriedigt nicht ganz; hier hört man auch eine Behauptung, (414 A 1), die man bei dem Stande seiner eigenen Untersuchung nicht hören durfte (cf. 414).

[2] Mehrfach erweckt Kr. freilich den Eindruck, als ob diese These noch ernstlich verfochten würde. Ullmanns Urteil ist in seinen charakteristischen Wendungen doch lange antiquiert. Vereinzelten Erscheinungen gegenüber wird man aber doch wohl von Kr.s pointierter These zurücklenken müssen.

mich aber vorläufig noch eines jeden weiteren Urteils. Nur darauf darf ich schon auf grund des ersten Bandes aufmerksam machen, dass es Befremden erregt, dass die humanistische Auffassung von der Schrift keine Erörterung gefunden hat. Ich glaube hier doch bereits mehr als „mittelalterliches Schriftprinzip“ finden zu dürfen (p. 9 meiner Schrift). Kr. könnte freilich beabsichtigt haben, den Humanismus nicht mehr unter dem Titel der Vorgeschichte zu bringen, die Darstellung also dem zweiten Bande vorbehalten haben. Das wird aber nirgends angedeutet, und das Referat über Wessel spricht dagegen. So gewinnt man aber doch den Eindruck, dass Kr. in der negativen Durchführung seiner These zwar im Rechte ist, in der positiven Durchführung aber die notwendige Differenzierung vermissen lässt und alles zu sehr auf eine Fläche stellt, in der Perspektive endlich auf Luther die nach rückwärts weisenden Linien unterschätzt. Trotzdem darf ich dies Buch — und ich tue es gern — eindringender Lektüre empfehlen, besonders den ersten Teil.

Zwei einen Längsdurchschnitt durch die ganze Entwicklung gebende Arbeiten mögen dies Referat beschliessen. Hoffmann[1] behandelt die fides implicita in der kath. Kirche. Sie gehört ja zu den Stücken katholischer Lehre und Frömmigkeit, ohne die ein zutreffendes Urteil über den Katholizismus nicht möglich ist. Sie ist gleichsam ein Exponent der Entwicklung, oder das Barometer, an dem man mit ziemlich untrüglicher Sicherheit den Höhe- oder Tiefpunkt katholischen Christentumsverständnisses ablesen kann. Ritschl hatte im letzten Jahre seines Lebens mit dieser Frage sich beschäftigt, Untersuchungen angestellt über die offizielle Geltung dieses Begriffs im Katholizismus, zugleich beabsichtigt, die Untersuchungen auf das Gebiet des Protestantismus auszudehnen. Nach seinem Tode wurde das nur hinsichtlich der katholischen Lehre vollständige Manuskript in den Druck gegeben. Jetzt hat Hoffmann, im Anschluss an Ritschl, das

[1] Die Arbeiten von A. Seeberg und G. Hoffmann gehören vielleicht in die Symbolik; sie können aber auch als dogmengeschichtliche passieren

Problem aufs neue untersucht. Ausgeschieden hat er den Protestantismus. Es wird lediglich die katholische Lehre ins Auge gefasst. Hier korrigiert er Ritschl nach rückwärts und vorwärts. Ritschl hatte die Entwicklung der Lehre vom Lombarden bis Bellarmin dargestellt; mit Bellarmin fand die Geschichte ihren Abschluss und Ritschl gab der Vermutung Ausdruck, dass gegenwärtig die Sache geheim gehalten werde. HOFFMANN führt nun den Nachweis, dass auch in der heutigen römischen Kirche die Lehre vertreten wird — die Frage freilich, inwieweit die maiores et doctores in der Kirche eine fides implicita haben dürfen, sei gegenwärtig aus der Erörterung ausgeschieden. Davon abgesehen werde aber an der fides implicita nachdrücklich festgehalten. Wenn bei Thomas v. Aquino die fides implicita nur in abgestufter Weise als das Surrogat für die minder Gebildeten, die fides explicita nicht zu leisten vermöchten, gelte, so sei jetzt die fides implicita zur Hauptsache geworden, unter dem Einfluss des Gedankens, dass der Wille den Verstand zur vollkommenen Unterwerfung unter die Lehre der Kirche zwingen müsse. Geglaubt, d. h. impliciter geglaubt werden muss alles, was die Kirche lehrt (401). Wenn Schwane erkläre, es gebe notwendige Stücke, für welche fides explicita gefordert werden müsse, allein das Notwendigste von allem sei die fides implicita an alle Wahrheiten der göttlichen Offenbarung, so könne es gar nicht deutlicher ausgesprochen werden, dass das, was ursprünglich Surrogat für den mangelnden expliziten Glauben war, zur Hauptsache geworden sei (373). Aber auch nach rückwärts wird Ritschl ergänzt. Der geistige Vater der Lehre ist Tertullian. Sein bekanntes Wort: adversus regulam nihil scire omnia scire est sei grade in der negativen Fassung die weite Pforte für den breiten Weg, der zur fides implicita abführe (20). Zur Zeit des Hugo v. St. Victor war der Boden für die ausgeprägte Lehre vorbereitet, der Terminus fides implicita und explicita lässt sich zuerst nachweisen bei Wilhelm von Auxerre, der aber nicht der Urheber des Begriffs sein kann, da er mit ihm als einem bekannten operiert. Die von Ritschl konstatierte, sich gegenseitig ausschliessende zweifache Beurteilung der fides im-

plicita im Mittelalter wird von HOFFMANN bestätigt. Innocenz IV hielt den Inhalt von Hebr 11 6 für die simplices und vielleicht für alle Laien für ausreichend; hinsichtlich aller anderen Artikel gestand er das Recht der fides implicita zu (75). Diese laxe Auffassung „erscheint bis auf die Gegenwart als prinzipiell berechtigt" (392).

HOFFMANNS Arbeit ist eine verdienstliche Ergänzung zu Ritschls Schrift, berichtigt auch im einzelnen manche Irrtümer Ritschls. Ein ausserordentlich reicher Stoff wird dem Leser vorgeführt. Die Lektüre ist aber sehr ermüdend. HOFFMANN hat es unterlassen, eine wirklich historische Komposition zu geben. Die Entwicklungslinien, wo sie vorhanden sind, werden nicht scharf herausgehoben und die Entwicklungsstufen nicht markiert; Grenzgebiete und praktische Folgerungen sind nicht herangezogen. Nicht bloss das Inhaltsverzeichnis, auch die Ausführung selbst gibt nur eine Aneinanderreihung der Aussagen der einzelnen Theologen und Lehrschriften. HOFFMANN kritisiert wohl im einzelnen, lenkt auch hin und wieder den Blick auf die Entwicklung, im grossen und ganzen bleibt es aber dem Leser überlassen, den weitschichtig vorgelegten Stoff, der doch auf weite Strecken hin die gleichen Gedanken enthält, historisch zu gliedern, was wiederum nur demjenigen möglich ist, der mit der Geschichte des römischen Kirchen- und Glaubensbegriffs im allgemeinen schon einigermassen vertraut ist. So steht man öfters unter dem Eindruck, es nur mit Kollektaneen zu tun zu haben, ein Eindruck freilich, der dem Autor doch nicht ganz gerecht würde. Aber H. hat nicht genug getan, diesen Eindruck unmöglich zu machen. Wünschenswert wäre auch die Ausdehnung der Untersuchung auf protestantisches Gebiet gewesen. Natürlich hat jeder Autor das Recht, sein Thema sich zu begrenzen. Da aber H. doch Luther heranzieht, und in der Einleitung Ritschls in Briefen mitgeteilte Bemerkungen erwähnt, konnte man immerhin eine Erörterung des Problems auch nach dieser Seite hin erwarten. Hoffentlich beabsichtigt aber der Verfasser, eine Fortsetzung seiner Arbeit zu geben.

KÖHLER erörtert sein Thema, wie dies überhaupt von seinen

mir bekannt gewordenen Arbeiten gelten darf, grosszügig, frisch und lebendig. Das Problem Staat und Kirche beginnt mit Paulus; Jesus kennt bei seiner lediglich religiösen Orientierung dies Problem nicht. Er trennt scharf Kirche und Staat. Pauli genuine Anschauung ist im I. Korintherbrief enthalten, dem zufolge Kirche und Staat nichts miteinander zu tun haben. Der Christ und die Kirche sind der Welt entnommen. Das Christentum ist rein supranaturalistisch, die christliche Kirche die supranaturale Heilsanstalt. Daneben tritt aber Röm 13 die Anerkennung des römischen Rechtsstaates und die Idee des Naturrechts. Beides verknüpft wiederum die supranaturale Kirche mit der Welt. Das Problem Staat und Kirche ist geschaffen, die Lösung derjenigen des Mittelalters (und der Reformation) auffallend ähnlich, Paulus in gewissem Sinn der erste Katholik. Die Beseitigung der Spannung oder die Lösung des Problems ist nur möglich, wenn man entweder die Kirche völlig als supranaturale Grösse betrachtet, oder wenn man sie hineinstellt in den Kulturstaat als mitwirkenden Faktor, einen Monismus schaffend, wie er Rothe vorschwebte. Auf K.s Bemerkungen über die Position der Reformatoren sei besonders verwiesen.

Gegen die Art der Behandlung des Problems wage ich keinen unbedingten Widerspruch zu erheben, doch meine ich, dass die straffe Durchführung des Gedankens nicht frei von Enthusiasmus ist, wenn ich diesen Ausdruck, der nicht verletzen soll, gebrauchen darf. An K.s prinzipieller Lösung vermisse ich die Hervorhebung des weltflüchtigen Charakters des Christentums, der auch dem Kirchenbegriff sich mitteilen muss und darum eine dauernde Spannung von Staat und Kirche bedingt. Das ist, wie mich dünkt, auch ein Hauptmotiv Pauli, das freilich versetzt wird mit eschatologischen und pneumatisch-supranaturalen Momenten. Man darf aber I. Cor 6 nicht die berechtigte religiöse Energie Pauli übersehen, die eben als religiöse Energie sich mit der Anerkennung der Rechtsordnung des römischen Staates Rm 13 wohl verträgt, noch nicht die von K. vorausgesetzte prinzipielle Spannung zwischen Rm 13 und I. Cor 6 begründet. Eine starke Wurzel des paulinischen Kirchenbegriffs, dessen Bedeu-

tung übrigens nicht überschätzt werden darf, ist die Erkenntnis von den gleichen sittlichen und religiösen Wirkungen des Evangeliums in den verschiedenen Einzelgemeinden. Das religiöse und ethisch-psychologische Moment ist bei Paulus, wenn ich recht sehe, jedenfalls so stark vorhanden, wie das jüdisch-supranaturalistische, geschweige denn das magische. Von der Anwendung des Naturrechts bei Paulus will K. hinsichtlich des vorliegenden Problems nur mit grosser Reserve gesprochen wissen. K. hat doch Paulus zu stark von der nachfolgenden Entwicklung aus betrachtet, was ihm auch in den von ihm gegen Wernle gemachten Einwendungen offenbar bewusst wird. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass K. auf gewisse Unterströmungen bei Paulus hinweisen kann. Aber dass er so scharf und fest zeichnet, halte ich für anfechtbar. Mir klingen die Töne doch anders, weniger „katholisch" als Köhler.

Kiel. Otto Scheel.

Geschichte der protestantischen Theologie.

(Zur Theologie der Reformationszeit).

I.

Köstlin, J., Luthers Theologie i. ihr. geschichtl. Entwicklung u. ihrem geschichtl. Zusammenhang dargestellt. 2. vollst. neubearb. Auflage. 2 Bde. IX 491 u. IV 366. Stuttgart, Steinkopf, 1901. M. 12.80. — Beiträge z. Förd. chr. Theologie, her. v. Schlatter u. Cremer IV 1, S. 49—74: Kropatscheck, Fr., Ockam u. Luther. Gütersloh, Bertelsmann, 1900. — Preuss, H., Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig, Tauchnitz, 1901. VI 102. M. 3.—. — Walther, W., Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. Heft 1: Der Glaube an das Wort Gottes. Leipzig, Deichert, 1903. 92. M. 1.60. — Sammlung gemeinverständl. Vorträge, Heft 29: Scheel, O., Luthers Stellung zur heil. Schrift. Tübingen, Mohr. 1902. 77. M. 1.20. — Thimme, K., Luthers Stellg. zur heil. Schrift. Gütersloh, Bertelsmann, 1903. 104. M. 1.80. — Thieme, K., Luthers Testament wider Rom. Leipzig, Deichert, 1900. 98. M. 1.50. — Schrempf, Chr., Martin Luther aus d. Christlichen ins Menschliche übersetzt. Stuttgart, Frommann, 1901. 188. M. 2.50. v. Kügelgen, K., Luthers Auffassung der Gottheit Christi. Leipzig, Wöpke, 1901. 66. M. 1.60.

Es ist KÖSTLIN noch vergönnt gewesen seine Theologie Luthers in „zweiter vollständig neubearbeiteter Auflage“ ausgehen zu lassen. Fast vierzig Jahre liegen zwischen dieser und der ersten Auflage. Hatte letztere sich durch viele Dezennien als wertvolles Hilfsmittel des Lutherstudiums bewährt, so wird ohne Zweifel auch die neue Auflage auf lange hinaus der protestantischen Wissenschaft Förderung gewähren. KÖSTLIN hatte sich ja unausgesetzt mit Luther beschäftigt und mit grossem Fleiss hatte er rastlos bis in sein Alter die Lutherforschung der letzten Dezennien selbst gefördert und die Arbeiten anderer auf sich einwirken lassen. So hat er auch in dieser zweiten Auflage von Luthers Theologie uns eine reiche Fundgrube solider Gelehrsamkeit hinterlassen. Sein Ziel war in „voller historischer Unbefangenheit“ Luthers Lehre darzustellen. Eine kritische Fortbildung von Luthers Lehre lag ihm ebenso fern, als etwa das Aufsuchen neuer Zentren in Luthers Gedanken und auf Grund dieser neue Konstruktionen ihrer Zusammenhänge. Für den Zusammenhang von Luthers Gedanken mit den der vorangegangenen theologischen Entwicklung hat er ein Auge gehabt, und die Unfertigkeit in manchen theologischen Ideen Luthers hat sich ihm nicht entzogen. Trotzdem wird man bei dem Lesen des Buches den Eindruck nicht los, dass grade auf diesen Gebieten die Mängel des grossen Werkes liegen und dass auf ihnen die Fortarbeit in Luthers Theologie sich in der Folgezeit vollziehen wird. Der Theologe Luther, wie K. ihn fasst, ist — sozusagen — zu sehr orthodox lutherisch. Weder wird einem bei K. der Zusammenhang Luthers mit der Scholastik deutlich, noch tritt die wunderbare Originalität Luthers klar hervor. Schon das ganze Schema der Darstellung nach den üblichen Loci der protestantischen Dogmatik hindert am Einblick in den eigenartigen Bau von Luthers Gedankenwelt. Nun kommt freilich als Ausgleich hiefür in Betracht, dass KÖSTLIN bekanntlich im 1. Teil seines Werkes die „geschichtliche Entwicklung“ der Theologie Luthers behandelt. Aber dieser Teil ist doch eigentlich nur vom kirchengeschichtlichen, nicht vom dogmengeschichtlichen Interesse beherrscht, d. h. wir hören,

wann und welchen Gegnern gegenüber Luther dies und jenes zuerst gelehrt habe, nicht aber wird klar gemacht, wie Luther seiner theologischen Vorbildung nach, von seinem Ausgangspunkt her, im Gedränge alter und neuer Tendenzen seiner Zeit zu seinen besonderen Formulierungen gelangt ist. Hier liegen die Schranken der KÖSTLINschen Arbeit. Sie treten um so deutlicher hervor, als K. alle Auseinandersetzungen mit den neueren Arbeiten über Luthers Theologie leider so gut wie ganz unterlassen hat. Er war seiner Begabung und Tendenz nach Dogmatiker und Historiker, aber er war nicht Dogmenhistoriker. Er war ein grosser Sammler, aber ihm fehlte die Neigung, die Gedanken seines Helden so innerlich nachzuerleben, dass er sie als Einheit in einem neuen Guss gleichsam dem Leser vorzuführen vermochte. Dadurch hat K.s Darstellung gewiss manche Einseitigkeit und Unrichtigkeit vermieden, die anderen Lutherwerken anhaften, aber darum mangelt es seiner Darstellung auch an der Lebensfarbe, die manches andere Werk vor ihm voraus hat, es sei nur an Theodosius Harnacks Buch, zumal den 1. Band, erinnert. Ein Buch von der Sorgfalt und dem Fleiss wie K.s Werk bedarf nicht erst des Lobes, aber man ist ihm gegenüber auch verpflichtet, die höchsten Massstäbe anzulegen. Von diesen Gesichtspunkt aus wollen obige Bemerkungen verstanden werden.

Sehr eifrig ist in letzter Zeit über Luthers Schriftprinzip gearbeitet worden. KROPATSCHECK hat in einer sehr anregenden Skizze nachgewiesen, wie gross der Unterschied in der Schriftauffassung Ockam und Luthers ist. Bei ersterem ist die Schrift Autorität im statutarischen gesetzlichen Sinn, als Buchstabe wie das Kirchenrecht resp. im Gegensatz zu ihm, bei Luther ist die Autorität der Schrift eine innerlich erlebte, daher lebendige und lebendig machende. Diese Bemerkungen weisen bereits auf die Probleme hin, die neuere Arbeiten in Luthers Schriftprinzip gefunden haben. H. PREUSS hat in einer überaus fleissigen und eingehenden Untersuchung Luthers Schriftprincip in seiner geschichtlichen Entwicklung bis zur Leipziger Disputation dargestellt. Der Wert der Arbeit wird dadurch nicht beeinträchtigt,

dass die allgemeinen Betrachtungen, die sie einrahmen, manchmal recht fragwürdig sind. Der Verf. hat das grosse Material überaus sorgsam gesammelt. Das Resultat ist folgendes: in der Zeit bis zum Ablassstreit löst sich Luther allmählich von der Autorität der Scholastiker und des Aristoteles. Während des Ablassstreites wird die Autorität des Papstes, des Kirchenrechtes, der Konzilien mit in den Strom seiner kritischen Gedanken gezogen. Zu Leipzig fällt die letzte — von niemand bezweifelte — Autorität, die des Konzils, dahin. So ist das System der katholischen Autoritäten aufgelöst, nur die Schrift bleibt auf dem Plan. Nicht theoretische Ideen, sondern die Konsequenz der praktischen Entwicklung hat Luther von einem Schritt zum anderen fortgedrängt.

Aber was ist es nun um diese Autorität der Schrift? KROPATSCHECK und PREUSS sind darin einig, dass sie religiösen Charakter habe. Nun scheint aber bei Luther doch auch mit der mittelalterlichen Inspirationstheorie die rein rechtliche Geltung des Buchstabens und der Sprüche in Kraft zu stehen. Liegt darin, wie A. Harnack meint, ein „flagranter Selbstwiderspruch"? W. WALTHER hat mit gewohnter Sachkunde und Klarheit das ganze Problem einer erneuten Untersuchung unterzogen. Zunächst zeigt er, dass Altes und Neues Testament nach Luther in einem organischen Zusammenhang zu einander stehen. Seine weitere Erörterung führt zu dem Resultat, dass Luther ein doppeltes Haben der Schrift in der Christenheit angenommen hat (S. 59 ff.), einmal im Sinn der erfahrenen innerlichen Autorität, dann aber als äussere Autorität, deren es zum Nutzen anderer bedarf. Letzterer Glaube an die Schrift ist „für den der Christenheit Angehörenden normalerweise die Vorstufe zur Erlangung des seligmachenden Glaubens". Es darf aber bei dieser Vorstufe nicht bleiben. Das Zeugnis des Geistes in der Schrift bewirkt die religiöse Erfahrung von der Wahrheit der Schrift und dadurch freie persönliche Unterwerfung unter ihre Autorität (S. 76 ff.) Letzteres ist das Ziel, aber der Weg dazu führt durch die äussere Unterwerfung unter die Autorität der Schrift (S. 90). Der religiöse Inhalt (Christus) ist der eigentliche In-

halt der Schrift. Aber indem Luther dies erkennt, ist er immer geneigt von etwaigen Irrtümern in der Schrift abzusehen resp. sie fortzudeuten (S. 49. 53). Letzteres ist gewiss richtig, wiewohl der eigentümliche kritische Ton Luthers nicht überhört werden darf. Und auch darin kann man WALTHER zustimmen, dass für Luther und überhaupt für den Christen die Schrift zunächst als eine gegebene äussere Autorität in den Gesichtskreis tritt. Man denke an die Kinder und die Ungebildeten, oder man vergegenwärtige sich Luthers Verwendung der Schrift im theologischen und kirchlichen Kampf. Aber damit ist m. E. die obschwebende Frage nicht gelöst. Man kann zugestehen, dass, wie überhaupt im Leben zunächst äussere Autoritäten normalerweise auftreten, auch die Schrift in der Erziehung der Individuen und Völker zunächst diese Stellung eingenommen hat und einnimmt, dass aber damit in keiner Weise der Erkenntnis präjudiziert ist, dass diese Stellung der Schrift dem Wesen nach auf ihrer erlebten und erlebbaren Autorität ruht. Und man kann dann weiter gehend sagen: da Luther letztere Autorität nicht wieder als die äussere rechtliche Autorität betont hat, so ist seine Stellung zur Schrift freilich „zwiespältig", sofern er ihre Autorität einerseits als äusserlich gegebene, andrerseits als innerlich erfahrene auffasst. So sehr man Luthers Verfahren praktisch anerkennen und selbst befolgen mag, so wenig ist damit die Frage nach der Begründung dieses Verfahrens gelöst. Und die Stellung zu dieser Frage ist nicht bloss für die geschichtliche Erkenntnis der Gedankenwelt Luthers, sondern auch für die praktische Normierung der Ziele bei dem Gebrauch der Bibelautorität von grösster Bedeutung.

In seiner trefflich orientierenden Schrift hat O. SCHEEL das ganze Problem nochmals aufgerollt, indem er den gegenwärtigen Stand der Frage zugleich gut präzisiert. Er zeigt, dass Luther zu seiner Anerkennung der Schriftautorität vom Boden der religiösen Erfahrung her kommt. Das ist auch meine Meinung, und die Korrektur, die SCH. mir gegenüber vornimmt (S. 18), dass Luther nicht bloss Christus als Inhalt der Schrift anerkenne, sondern dass „Sünde und Gnade" sein treibendes

Motiv seien, ist m. E. ganz gegenstandslos, da ich mit der bekannten lutherischen Wendung im Sinn Luthers SCHEELS Zusatz natürlich einschliesse. Christum erkennen heisst bei Luther nie etwas anderes, als ihn in der Beziehung zu Sünde und Gnade erkennen. Indem nun aber SCH. auf die von Luther nicht selten — wenn auch weniger oft, als man erwartet — ausgesprochene Inspirationslehre hinweist, meint er über den Widerspruch in Luthers Aufbauung nicht hinauskommen zu können. Mir scheint dies Urteil zu weit zu gehen. Mit Luthers Anschauung vom Glauben ist prinzipiell die neue Anschauung von der Schrift gegeben. Sofern die Schrift Glauben wirkt, oder der Geist in ihrem Wort sich bezeugt, ist sie Autorität. Kommt nun durch die Schrift Geist, so ist die Schrift aus dem Geist. Der Umfang des letzteren bestimmt den Umfang des ersteren. Das testimonium spiritus sancti schliesst die Inspirationsidee nicht aus, sondern ein, es fixiert aber den besonderen Umfang und dadurch auch die Art der Inspiration. Die Freiheit, deren sich Luther bezüglich des Historischen in der Schrift bedient, bezeugt, dass obige Gedanken die Grundtriebe in seinem Verständnis der Schriftautorität zum Ausdruck bringen. Damit leugne ich nicht, dass seine Anschauung theoretisch unfertig geblieben ist, indem er einerseits gelegentlich so reden kann, als gäbe er einfach die alte Inspiration der Wörter wieder, und indem er andererseits keinen theoretisch deutlichen Massstab für seine historische Kritik hergestellt hat. Aus jenem begreift sich die Anschauung von Harnack und SCHEEL, aus letzterem WALTHERS Auffassung. Aus dieser theoretischen Unfertigkeit bei Luther versteht sich nun aber auch die Entstehung der orthodoxen protestantischen Inspirationstheorie, die auf Calvin zurückgeht. Hier wurde aus dem testimonium spiritus auf die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bücher in jedem Wort und Satz geschlossen. Ein fruchtbarer theologischer Gedanke wurde auf diesem Wege zu Schanden geritten. Noch eins kommt in Betracht. Indem Luther von seinen Glaubensgedanken aus den Geist nicht nur dem Schriftwort, sondern auch dem Predigtwort einwohnen liess, ergab sich die Frage nach dem spezi-

fischen Charakter des Schriftwortes dem Predigtwort gegenüber. Auch hierüber ist eine eingehendere theoretische Erörterung m. W. bei Luther nicht nachzuweisen. Aber die Sache ist klar bei ihm. Als lautere Quelle der Offenbarung ist die Schrift zugleich Norm aller kirchlichen Lehre. Sie ist aus dem Geist und aus ihr wird dem Predigtwort der Geist, daher muss der Geist in letzterem sich an dem Schriftwort legitimieren.

Thimme hat in seiner Untersuchung das ganze Material nochmals zusammengestellt. Neue Gesichtspunkte oder Urteile ergeben sich dabei, so weit ich sehe, nicht. Ich habe daher keine Veranlassung, auf seine Schrift einzugehen, und das um so weniger, als er — ich weiss nicht aus welchen Gründen — es für angezeigt gehalten hat, einer Erwähnung meiner diesbezüglichen Bemühungen resp. einer Auseinandersetzung mit ihnen aus dem Wege zu gehen.

Ehe wir nun den Beiträgen zu Luthers Dogmatik und Ethik nachgehen, sei auf zwei Arbeiten verwiesen, die Luthers Gesamtstellung zum Gegenstand haben. A. Thieme hat in einer überaus lesenswerten Schrift aus den Schmalkaldischen Artikeln Luthers Testament wider Rom dargelegt. In dem auf der Universitätsbibliothek zu Heidelberg vorhandenen Autograph der Artikel (Faksimile ed. Zangemeister 1883) hatte Luther von den „hohen Artikeln der göttlichen Majestät“ ursprünglich geschrieben, dass die Römer „dieselbigen glauben und bekennen“. Die Wörter „glauben und“ hat er dann, wie das Faksimile zu Anfang des Büchleins zeigt, mit zornigem Strich fortgestrichen. Von hier nimmt der Verf. seinen Ausgang, um in feinsinniger Erörterung zu zeigen, wie Luthers Glaubensgedanke seine Ausführungen beherrscht und einen Damm errichtet dem römischen Christentum gegenüber. Der Satz auf S. 90, dass die katholische Dogmatik die altkirchlichen Dogmen „viel korrekter in echt geschichtlichem Sinn“ vertrete als das „fast in der ganzen protestantischen Dogmatik“ geschieht, ist m. E. missverständlich. Was heisst „echt geschichtlicher Sinn“? Kommt er dem mehr zu, der die zufälligen historischen Mittel einer Lehrformulierung als solche konserviert, als dem, der die treibende Kraft

der betr. Formel erkennt und geltend macht, auch wenn er die auf sie verwandte Technik aufgibt? Ich meine, dass w i r — trotz allem — innerlich und geschichtlich im höchsten Sinn des Wortes dem Glauben des Athanasius und des Augustinus näher stehen, als die ihn „korrekter“ wiedergebenden katholischen Dogmatiker. Das Problem des Geistes und des Buchstabens macht sich auch hier geltend. Aber auf diese Kardinalfrage der Dogmengeschichte näher einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Ein wunderliches Buch hat uns Chr. Schrempf, dessen Kämpfe und Schicksale den Lesern noch in Erinnerung sein werden, geliefert. Die Aufgabe, die er sich stellt, ist ja so unverständlich nicht. Je grösser und fernwirkender ein Mann gewesen ist, desto mehr üben die Zeitalter der Geschichte an ihm ihre Uebersetzerarbeit. Warum soll jemand in unserer Zeit da nicht den Versuch machen, alles positive Christliche bei Luther wegzustreichen, um zuzusehen, was nachbleibt an allgemein Menschlichem? Ja dieser Versuch ist nicht ohne historisches Interesse, denn er könnte zeigen, wie Luther auch in denen fortwirkt, die seinem Christentum prinzipiell den Rücken gekehrt haben. Die Stürme reissen Bahnen im Gebirge und auf den Dünen, die auch die betreten, die von den Stürmen nichts wissen wollen. Man fürchte also nicht, dass bei einem Unternehmen wie dem Schrempfs, — nichts nachbleiben werde. Aber freilich nur ein ganz Grosser, der selbst ein Stück Geschichte gewirkt hat, könnte es wagen, auf Grund persönlichen Lebens und subjektiver Kritik, anderen zu bleibendem Nutzen diese Uebersetzungsarbeit zu liefern. Wir kleineren dürfen diese Arbeit nur leisten auf Grund eingehender historischer Untersuchungen über die Uebersetzungsarbeit früherer Zeitalter. Diese Arbeit könnte ein Buch ergeben — von Luther zu Kant und Schleiermacher, zu Goethe und Bismarck —, wie wir es noch nicht besitzen. Aber an derartiges hat Schrempf nicht gedacht. Er übt seine persönliche Kritik an dem Christen Luther, um sich zu konservieren, was ihn hinzieht zum Menschen Luther. Historisches Interesse hat eine solche Arbeit nicht, wenigstens nicht im bräuchlichen Sinn des Wortes. Ein gewisser frommer

Fatalismus ist alles, was von dem reichen Luther nachbleibt. Und das ist doch nicht genug. Man findet sich bisweilen — mutatis mutandis — bei SCHR.s Buch erinnert an den „alten und neuen Glauben" seines Landsmannes Strauss. Aber freilich über die mutanda wäre viel zu sagen bei dieser Parallele.

C. v. KÜGELGEN behandelt in einer bequem lesbaren und schön ausgestatteten Schrift die Christologie Luthers. Er geht von Ritschls Christologie aus und versucht diese als schon von Luther der religiösen Tendenz nach gelehrt zu erweisen. Dadurch gewinnt die Schrift ein mehr dogmatisches als historisches Gesicht. Die häufig eingestreute Polemik wider „Metaphysik" oder die ziemlich wegwerfende Kritik an den altkirchlichen Elementen in Luthers Christologie veranschaulichen das. Die Schrift legt den Wunsch nach einer rein dogmengeschichtlichen, eingehend alle in Betracht kommenden Momente berücksichtigenden Darstellung von Luthers Christologie wieder nah. Die von K. nach Ritschl u. a. betonten Beobachtungen sind nicht falsch, aber, so viel ich sehen kann, trifft es doch nicht zu, wenn man die sonstigen Elemente der lutherischen Gedankenwelt als veraltete Metaphysik einfach von seiner praktischen Christologie abschneidet. Dass im Sinn Luthers hier ein innerer Zusammenhang vorliegen muss; ist mir unfraglich. Wie lässt sich dieser Zusammenhang finden? Auch hier hat die Gedankenentwicklung der abendländischen Kirche Luther vorgearbeitet. Besonders die eigentümlich scharf hervortretende Beobachtung Luthers, dass Gott geistiger Wille ist, wird für diese Frage in Betracht kommen.

Berlin. R. Seeberg.

(Schluss folgt.)

Praktische Theologie.

Homiletik.

Zippel, F., Warum nicht mehr Predigten in der Form der Homilie? Magdeburg, Klotz, 1903. VI 60. M. 1.20. — Baumgarten, O., Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. Tübingen, Mohr, 1904. IV 149. M. 1.80. — Schelle, A., Die Beeinflussung der Seele in Predigt und Unterricht. Eine Untersuchung über Motive und Quietive. Leipzig, Strübig, 1903. 120. M. 1.50. — Wolff, W., Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart? Ein Konferenzvortrag. Giessen, Ricker, 1904. 54. M. 1.—. — Drews, P., Die Predigt im neunzehnten Jahrhundert. Kritische Bemerkungen und praktische Winke. Giessen, Ricker, 1903. 59. M. 1.—. — Eibach, R., Unser Volk und die Bibel. Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit. Ebenda, 1903. 39. M. —.60. — Monatsschrift für die kirchliche Praxis, her. von O. Baumgarten. Tübingen, Mohr, 1903 und 1904, passim.

Durch Zippels Schrift wird die Homiletik nicht weiter geführt. Der Eifer zwar ist zu loben, womit hier die Homilie als die dem Worte Gottes angemessenste, wirksamste und erbaulichste Predigtweise verfochten wird, allein er ist mit viel Ungeschick gemischt. Formell weitschweifig und phrasenhaft, mit Anekdoten fast reichlicher versehen als mit Beweisen, kämpft Zippel gegen die synthetische Predigt, jedenfalls gegen ihre Vorherrschaft; aber es ist ein Kampf gegen eine Vogelscheuche. Nach der Schilderung, die Z. von ihr entwirft, ist sie etwas so unendlich Törichtes, Geschmack- und Sinnloses, dass man gar nicht begreift, wie jemand je auf den Gedanken kommen konnte, sie zu erfinden. Von ihrer wahren Bedeutung hat der Verf. so wenig eine Ahnung wie von homiletischer „Kunst“. Für ihn ist diese identisch mit Künstelei, Effekthascherei, Pedanterie, Selbstgefälligkeit, Unpopularität, Hohlheit, Phrasenhaftigkeit u. s. w. Das Hervorrufen von Tränen oder von grossen Kollekten sind ihre Wirkungen (17), und ihre Erzeugnisse werden den „kunstvoll bereiteten Leckerbissen eines Konditors“ gleichgestellt (21), die dauernd zu geniessen schädlich ist! Homiletische Kunst

meint er mit der klingenden Phrase abtun zu können, „sie wirke nur psychisch, nicht pneumatisch“ (14. 18 u. ö.); ich möchte doch die pneumatischen Wirkungen sehen, die nicht psychische wären. Auf der andern Seite erscheint dann die Homilie als diejenige Predigtart, welche von all den Nachteilen der synthetischen, kunstmässigen frei ist, ja sie fast unmöglich macht. Ein Blick in die homiletische Literatur überzeugt vom Gegenteil. Dabei versteht Z. unter Homilie nicht die lediglich dem Text folgende An- oder Aussprache, also die rein analytische Predigt — das lehnt er als „niedere Homilie“ ausdrücklich ab (48) — sondern eine solche, die sich trotz aller Gebundenheit an den Text doch einem Hauptgedanken unterordnet (34. 43. 46 u. ö.), also doch wieder (48) ein „oratorisches Produkt“, das „bis zu einem gewissen Grade auch kunstgemäss bearbeitet“ ist. Wozu also der Kampf, der Lärm? Dem Verf. schwebt die analytisch-synthetische Predigt (vgl. mein Handb. d. geistl. Beredsamkeit § 66) als Ideal vor, er scheint eben (42) zu meinen, eine synthetische Predigt ermangle der analytischen, praktisch-exegetischen Vorarbeit. Dass er solche, also Geltendmachung des biblischen Stoffes verlangt, ist zu billigen, allein deshalb brauchte er wahrhaftig kein Buch zu schreiben. Es sollte auch in der Homiletik Dinge geben, die, wenn sie einmal gesagt sind, nicht immer wiederholt zu werden brauchen.

Uebrigens scheint Zippel, der vorwiegend mit älterer homiletischer Literatur arbeitet, bei seiner Empfehlung der Homilie die Schwierigkeit gar nicht zu fühlen, welche dem modernen Homileten aus der Disparatheit des biblischen Stoffes und der Gegenwart erwächst. Das ist nun eines, und vielleicht das schwerste, der homiletischen Probleme, mit denen sich Baumgarten abmüht. Seine Schrift, vom streng-wissenschaftlich homiletischen Standpunkt aus höchst anfechtbar (vgl. meine Anzeige i. Theol. Lit.Ztg. 1904, Nr. 12), ist Zippels Gerede gegenüber ein wahrer Genuss. Enthält sie auch stofflich nicht eigentlich neues, so ist doch die ganze Sache hier vom spezifisch modernen Gesichtspunkt aus angefasst, dadurch mindestens in teilweise neue Beleuchtung gerückt und mit grosser Frische

und Lebendigkeit dargestellt. Nicht weniger als drei Abschnitte von den sechsen, in die das Buch zerfällt, sind dem biblisch-homiletischen Problem gewidmet: „Thematische Predigt und Bibelstunde“ (wobei jedoch von der technischen Seite des Problems, die gerade ZIPPEL im Auge hatte, abgesehen werden soll), „Biblische Lehrbegriffe und christliche Erlebnisse“ und „Biblisches und modernes Bewusstsein“. Im ersten scheint B. noch mit ZIPPEL zusammenzugehen, wenn er, besonders gegenüber einem engherzigen Perikopenzwang, tiefere Einführung der Gemeinde in die Bibel und ihre Anleitung zu einem freien und verständigen Bibelgebrauch fordert. Aber so wenig B. den Satz ZIPPELS „die Bibel selbst ist ein populäres Buch“ (28) unterschreiben würde, so wenig würde vermutlich dieser der Forderung B.s beipflichten (26. 28), man habe die Gemeinden zu einem freien, geschichtlichen und organischen Schriftgebrauch zu erziehen. Hier zeigt sich der ganze Gegensatz, hier auch erst die Schwierigkeit der „Homilie“; B. weiss davon, dass der Biblizismus zur crux werden, uns „verknechten“ kann (25 f.). Er fühlt die ganze Schwierigkeit, „unsre christlichen Erlebnisse in die Denk- und Anschauungsformen der biblischen Lehrbegriffe zu kleiden“ (61), zumal da diese mit tausend unserer Gemeinde fremden historischen Voraussetzungen verwachsen sind; ihm ist klar, dass unser modernes christliches Bewusstsein über die biblische Urform weit hinausgewachsen ist und sich zu einer ganzen Reihe von Fragen, die ihm die heutige Welt vorlegt, ganz anders stellen m u s s, als es dem biblischen möglich war. Hier also liegen die eigentlichen Schwierigkeiten, und je mehr es der erquickenden Offenheit B.s widerstrebt, sie durch die gerade in der Predigt vielbeliebten Umdeutungen, Abschwächungen, Halbheiten und Verdrehungen zu beseitigen, desto schwerer wird für ihn die Lösung. Man kann nicht behaupten — ja darf kaum fordern —, dass er sie überall in befriedigender Weise darbiete; aber gute und beherzigenswerte Beiträge dazu liefert er reichlich. Auch welche „Not“ dem modernen Prediger die doch auf biblischem Grunde ruhenden „Festtatsachen“ machen, da er sie nun einmal notwendigerweise ganz

anders ansieht und wertet als die Bibel, ist in einem weiteren Abschnitt schlagend dargetan. Hier handelt es sich nicht etwa um den Gegensatz theologischer Parteistandpunkte, sondern um den ganzer Weltanschauungen, die durch Jahrhunderte getrennt sind. Rührt also vielleicht von daher, von einem Biblizismus, den wir mit Unrecht auch in der christlichen „Gemeinde" voraussetzen, die Wirkungslosigkeit dieser Predigt? B. scheint es fast zu meinen, wenn er der „Gemeindepredigt" die „Evangelisation" gegenüber- und in mannigfacher Weise als Vorbild vor Augen stellt. Allein hier kann ich ihm kaum folgen. Wenn wir überhaupt noch mit unserer Predigt etwas wirken, so geschieht dies nur auf die „Gemeinde", d. h. auf den Kreis von Menschen, der noch mehr oder weniger im christlichen Bewusstseiu steht, und die Aufgabe wird immer die bleiben, ihr den eigenen Besitz durch Darstellung zu grösserer Klarheit und Lebendigkeit zu bringen. Das ist Erbauung im Schleiermacherschen Sinn, und damit hat die Weise der „Evangelisation" nichts zu tun. Um so mehr bin ich damit einverstanden, dass wir durchaus das Problem „langweilige und interessante Predigten" zu lösen haben. Daran hängt fast alles, dass wir aufhören, langweilig zu sein. B. weiss die Ursache der Predigtlangweile gut zu erkennen; seine Ratschläge dagegen sind nicht alle einwandfrei. Aber viel Wahrheit steckt darin, wie überhaupt aus dem Buche, auch wenn es an Klarheit manches vermissen lässt, eine Fülle von fruchtbaren Anregungen erwächst.

Es handelt sich hiebei vor allem um das Treffen derjenigen Punkte in unserm heutigen Bewusstsein, von denen aus es sich religiös fassen und anregen lässt. Was bewegt dieses Bewusstsein vornehmlich? Das ist die Hauptfrage. Von ihr handeln unter anderm auch die Aufsätze von Kühlemann und Gottschick in der Baumgartenschen Monatsschrift (1903, 156 ff. und 195 ff.), sofern sie die Kontroverse, ob unsere Predigt mehr theo- oder christozentrisch sein müsse, erörtern. Ich neige mich mit Gottschick der letztern Seite zu: durch Christus zu Gott muss die Losung der christlichen Predigt sein und bleiben. Nicht anders meint es im Grunde Hesselbacher in seinem hüb-

schen Aufsatz „Neue Bahnen für die Dorfpredigt“ (Monatsschrift 1904, S. 20 ff.), wenn er, trotz der energischen Forderung, kasuell zu sein und in der Darbietung des ewiggleichen Evangeliums für die ländlichen Gemeinden auf deren Stimmung, Interesse, Begriffswelt, Sprache und religiöse Anschauungen Rücksicht zu nehmen, schliesslich doch die Menschheitserscheinung Jesu mit ihrem auch dem einfachsten Menschen fassbaren Gehalte im ewigen Leben für das Zentrum jeder Predigt erklärt und sich redlich bemüht, Mittel und Wege zu finden, um das Evangelium Jesu, wie wir es erkannt und erfahren haben, als die wahrhaft lebenschaffende Sonne über unsern Bauerndörfern leuchten zu lassen“ (22) und „die Verbindungsfäden zu ziehen zwischen dieser kleinen Welt und der grossen Geisteswelt Jesu und seiner Apostel“ (25). Hier zeigen sich erfreuliche Anfänge homiletischer Weiterarbeit. — Nicht dasselbe kann ich von A. Schellers Buch behaupten; schon dass Predigt und Unterricht hier zusammengefasst werden, erweckt kein gutes Vorurteil. Oder sind wir immer noch nicht soweit, dass uns ihr Wesensunterschied feststünde? Sch. stellt sich auf die Schultern Niebergalls; aber er reduziert die Mehrheit der psychischen Motive, die dieser aufgestellt hatte, auf eine Einheit: „nur um des Gutes willen wird das Gute getan“ (10). Also reiner Eudämonismus oder Utilitarismus. Auch das Quietiv für die (erregte) Seele fügt sich dem ein: ich zeige ihr ein Gut, das imstande ist, das Gewicht des beunruhigenden Uebels aufzuheben (68). Geradezu alles, Mitleid, Dankbarkeit, Sitte, Gewissen, weist dasselbe Schema auf: die Beurteilung nach dem Gut oder dem Uebel, das die Tat im Gefolge hat. Ich lasse mich auf die philosophische Beurteilung dieses Standpunktes nicht ein; auch ob er mit Recht hier als die eigentliche Konsequenz des Niebergallschen erscheint, mag dieser mit Sch. selbst ausmachen. Soviel aber ist sicher: homiletisch wirkt diese „Beeinflussung der Seele“, wenigstens nach Sch.s Darstellung, höchst unerfreulich; man fühlt sich in die Kinderstube versetzt, wo Geschichten erzählt, Sprichwörter, Gleichnisse u. dgl. zitiert werden mit der angehängten Moral: siehst du, so geht es, also!

Durch solch kleinliche Moralpredigt würden wir wohl keine sonderliche Erbauung stiften. Mit grosser Breite wird hier viel Selbstverständliches vorgetragen. Die Intention ist wohl gut, aber die Durchführung verfällt ins Triviale und wirkt dadurch abstossend. Wodurch wir als Prediger im letzten Grunde die Seele zu beeinflussen haben, das ist doch das Grosse, Schöne, Erhabene. — Aus der Sackgasse, in die wir unter SCHELLERS Führung geraten sind, bringt uns WOLFF insofern wieder heraus, als er — sehr zeitgemäss — daran erinnert, dass wir es beim Predigen mit einer G e m e i n d e , und nicht schlechtweg mit „dem modernen Menschen“ zu tun haben. Freilich das Bild, das er, in höchst erfreulicher Freiheit von den üblichen theologischen und kirchlichen Illusionen, zu entwerfen sucht, ist vor allem kein einheitliches, aber ebendeshalb ist es richtig gezeichnet: starker Subjektivismus, Neigung zu einem konfessions- und kirchenlosen Christentum, katholisch-kirchliche Tendenzen und eine unklare Spannung zwischen Glauben und Wissen gehen bunt durcheinander. Ob man das Einheitliche einer heutigen Gemeinde von dem gemeinsamen Besitz einer im Kultus sich versammelnden Gemeinde aus nicht doch schärfer und bestimmter hätte fassen können? Ueber die für diese Gemeinde notwendige und geeignete Predigt vermag W. nach Häring, Niebergall, Baumgarten und u. a. (die er alle anführt) nicht viel neues mehr zu sagen; aber was er sagt, ist gut. Man möge es selbst dort nachlesen; namentlich der letzte Wink, dass wir den Christenglauben als etwas predigen müssen, was Gemeinschaft stiftet, dass unsere Predigten wohl durchschnittlich zu individualistisch sind, ist beherzigenswert. Mir unverständlich — das sei zum Schlusse bemerkt — ist die Bemerkung S. 33, dass etwas, das γενος ἐπιδεικτικον, in der Kultusrede seine Stelle haben könne, in der Gemeindepredigt nicht. Wodurch unterscheiden sich Kultusrede und Gemeindepredigt?

Zweier hübscher historisch-systematischer Arbeiten habe ich noch Erwähnung zu tun. Denn Historie und System sind für mich so wenig unvereinbare Gegensätze, dass ich die eine ohne das andere und umgekehrt gar nicht für fruchtbringend halten

kann. Steinmeyers Predigtweise, die der Geschichte angehört, ist von J. Bauer in Marburg in ausserordentlich feiner und verständnisvoller Weise behandelt worden (Monatsschrift 1903, S. 405. 444. 495, vgl. über dasselbe Thema diese Zeitschrift S. 49 f. und Haupt in „Halte was du hast“ XXIII, 275). Von Steinmeyer, einem Schüler Schleiermachers und trotzdem originellen Prediger, lässt sich viel lernen, aber nachahmen lässt er sich nicht. Kein „praktischer“, „aktueller“, populärer Prediger (etwa im Sinne Baumgartens) hat St. doch tief gewirkt und tut es noch, vor allem durch die energische Einführung in die einzelnen Schriftgedanken, die eben doch für eine Christengemeinde — und nur dieser will er predigen — die massgebende Grundlage sind, von der aus sie sich ihres religiösen Besitzes versichert und sich an ihm erbaut. Das kann unsere Zeit in der Tat sehr wohl brauchen, wenn auch die heutige Schrifterklärung anders sein muss als die St.s. Die Kritik nach dieser letzteren Seite hin wird von Bauer nicht zurückgehalten, aber er zeigt zugleich, wie in der Schwäche St.s doch auch wieder seine Stärke liegt: dies gewissenhafte und energische Sichversenken in den Einzeltext, dieses straffe Beziehen des ganzen Stoffes auf den gefundenen Hauptpunkt des Textes, diese stets neue, nie ins Vage gehende, immer Abwechslung zu Tage fördernde Schöpferarbeit — Bauer hat Recht: das vor allem müssen unsre jungen Prediger lernen. Er charakterisiert St. sehr gut nach seinen Licht- und Schattenseiten, und eben das ist der Weg, um aus der Geschichte der Predigt zu lernen (512 f.); er misst ihn auch als Prediger an seinem homiletischen System (über dieses s. Th. R. V, 478 ff.): auch dadurch fallen zahlreiche Winke und Beobachtungen ab, die der homiletischen Praxis zu gute kommen. — Wie sehr aber ein Studium der Predigtgeschichte, besonders wenn es unter theoretisch-systematischem Gesichtspunkte betrieben wird, den praktischen Homileten fördert, zeigt auch in ausgezeichneter Weise der Vortrag von Drews (vgl. Th. LZ. 1904, Nr. 13). Er verfolgt die Geschichte der Predigt von der Zeit des Pietismus und der Aufklärung ab bis auf unsre Tage, aber lediglich unter dem

Gesichtspunkt der Frage: welche Predigtgegenstände haben die Prediger der verschiedenen Zeiten und Richtungen gewählt? Diese Betrachtung führt dann zu lehrreichen Charakteristiken, zur Aufhellung überraschender Zusammenhänge und nicht zum wenigsten zum Erwerb praktischer Konsequenzen, die als Leitstern der eignen Predigttätigkeit dienen können. Allgemeine oder spezielle Predigtgegenstände, Erschöpfung des Textes oder Verwendung desselben als Motto und solche Fragen stammen nicht erst von heute; wer aber ihre Geschichte kennt, wird sie zweifellos in der Praxis richtiger beurteilen und behandeln, als wer sich nur eben von den gerade recht laut erhobenen Forderungen der Gegenwart, von dem homiletischen Empirismus leiten lässt. Und mag dieser in unsern Tagen noch so viele Wünsche für die Predigt der Gegenwart auf dem Herzen haben, von einem dürfen wir, wie Eibachs Vortrag warm hervorhebt, nicht lassen: unser Volk bei der Bibel zu halten trotz aller Schwierigkeiten, die die Gegenwart dem in den Weg stellt, mit allen, auch den kritischen Mitteln, die unsere Theologie darbietet; theologische Kritik und religiöse Ehrfurcht im Bunde mit einander werden es allein fertig bringen, die evangelische Kirche, die eine „Bibelkirche“ ist und bleiben soll, durch die jetzige Krisis hindurchzuführen.

Heidelberg. Heinrich Bassermann.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Demnächst erscheinen:

Der

evangelische Sinn unserer Kirchenverfassung.

Von

Erich Foerster,
Pfarrer in Frankfurt a. M.

Klein 8. ca. 30 Pf.

(Hefte zur „Christlichen Welt" Neue Folge Nr. 1.)

Zur Dogmatik.

Sieben Abhandlungen
aus der „Zeitschrift für Theologie und Kirche".

Von

D. Julius Kaftan,
Professor an der Universität Berlin.

8. M. 4.—.

Sokrates und die Ethik.

Von

Dr. Herman Nohl.

8. ca. M. 1.50.

Das

philosophische Gespräch

von Hiob bis Platon.

Von

Dr. Karl Fries.

8. ca. M. 3.—.

In Kürze wird vorliegen:

Religionsbuch

für die Hand der Schüler

bearbeitet von

W. Haupt, Pfarrer,

Lehrer am Deutschen Landerziehungsheim in Gaienhofen.

Erster Teil: I.—IV. Schuljahr. Heilige Bilder aus der Geschichte des Reiches Gottes. ca. M. —.70. Gebunden ca. M. 1.—.

Zweiter Teil: V.—VIII. Schuljahr. Die geschichtliche Entwicklung des Gottesreiches: Gesetz, Prophetie, Evangelium, Kirche. ca. M. 1.30. Gebunden ca. M. 1.70.

Beide Teile zusammengebunden ca. M. 2.50.

Aus dem Vorwort: Der Verfasser versucht, den religiösen Unterrichtsstoff, wie er nach den Ergebnissen der heutigen Bibelwissenschaft sich darstellt, in fruchtbringender Weise zu gestalten und in organischem Fortschritt auf die einzelnen Schuljahre zu verteilen.

Für die ersten vier Schuljahre sind aus dem alten und neuen Testament sowie aus der Kirchengeschichte eindrucksvolle, der kindlichen Altersstufe entsprechende Bilder zusammengestellt. In einem zweiten Abschnitt ist versucht worden, für die vier folgenden Schuljahre den Kindern die Geschichte des Gottesreiches in den Entwicklungsstufen von Gesetz (5. Schuljahr), Prophetie (6. Schuljahr), Evangelium (7. Schuljahr) und Kirche (8. Schuljahr) vorzuführen.

Der Katechismusstoff ist in den Stoff der letzten vier Schuljahre eingeordnet und auf diese Weise eine mehr historische als dogmatische Behandlung desselben erzielt worden.

Da es erfahrungsgemäß schwierig ist, die Kinder direkt in die Gedanken der Propheten und des Apostels Paulus einzuführen, so ist an den betreffenden Stellen des Religionsbuches ein sachgemäßer Auszug aus ihren Schriften eingestellt, der die Einführung erleichtern und ein biblisches Lesebuch überflüssig machen wird.

Als Liederstrophen sind namentlich solche gewählt, aus denen ein lebhaftes religiöses Empfinden spricht. Soweit es möglich war, sind sie nach sachlichen Gesichtspunkten in den Stoff der einzelnen Schuljahre eingegliedert.

Von einer Verbindung von Geschichte und Spruch ist Abstand genommen worden.

Ausführliche Inhaltsverzeichnisse stehen zur Verfügung, ebenso Prüfungsexemplare zwecks eventueller Einführung.

Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel.

Von

Dr. Eugen Hühn,

Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde.

In 4 Heften. Klein 8.

Erstes Heft: **Die Bibel als Ganzes.** Namen und Umfang, Sammlung der einzelnen Schriften zum Kanon. Textgestalt. Handschriften und Uebersetzungen der Bibel. Biblische Archäologie. Israelitisch-jüdische Geschichte bis zum Barkochba-Aufstande 135 n. Chr. Cartoniert ca. M. 1.—.

Zweites Heft: **Das Alte Testament nach Inhalt und Entstehung.** Cartoniert ca. M. 1.—.

Drittes Heft: **Das Neue Testament nach Inhalt und Entstehung.** Unter der Presse.

Viertes Heft: **Geschichte Jesu und der ältesten Christen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts.** In Vorbereitung.

Jedes Heft ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

= Heft 1 und 2 erscheinen im September 1904, Heft 3 folgt noch 1904, Heft 4 im Jahre 1905. =

Nach Erscheinen des 4. Heftes werden auch Exemplare des vollständigen Hilfsbuchs in einem Bande hergestellt.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Volks-Ausgaben.

Textbibel des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von D. E. Kautzsch. **Das Neue Testament** in der Uebersetzung von D. C. Weizsäcker.

Ausgabe A. **Altes Testament mit den Apokryphen des Alten Testaments und Neues Testament.**

Billige Ausgabe M. 5.— (auch in 5 Lieferungen à 1 M.) Geb. M. 6.—, schwarz mit Gold M. 7.—.

Das Neue Testament. Uebersetzt von Carl Weizsäcker, D. theol., Neunte, verbesserte Auflage. (Dritter und vierter durchgesehener Stereotyp-Druck). Original-Ausgabe. Klein 8. Der in Vorbereitung befindliche Neudruck wird kartoniert nur M. 1.50, geb. nur M. 2.— (bisher. Preis M. 3.—) kosten. Desgleichen die Grossoctavausgabe.

Inhalt.

Seite

Die Religionsgeschichte und das neue Testament. III. Von **W. Bousset** 353

Kirchengeschichte. Dogmengeschichte. II. Von **O. Scheel** 365

Beiträge zur Förderung christl. Theologie, VII 5, S. 50—82: Vollert, W., Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen. — Strassburger theolog. Studien, V, 3. 4: Weiss, K., Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Freiburg, Herder, 1903. XII 242. M. 4.80. — Forschungen z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte, herausg. von Ehrhard und Kirsch, III, 2. 3: Beck, A., Die Trinitätslehre des heil. Hilarius von Poitiers. 255. M. 6.50. — Texte und Untersuchungen, N. F. IX, 4: von Schubert, H., D. sogenannte Praedestinatus. Leipzig, Hinrichs, 1903. 147. M. 4.80. — Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hrsg. von H. Büttner. Bd. I. Leipzig, Diederichs, 1903. LVIII 241. M. 4.—. — Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg, VIII, 3: Baltzer, O., Die Sentenzen d. Petrus Lombardus. Leipzig, Dieterich, 1902. VIII 164. M. 4.50. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1901: Gottschick, J., Die Anschauung Augustins von den Erlöserwirkungen Christi. — Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1901, Bd. 22, 377 ff.; 1902, Bd. 23, 35 ff. 321 ff.; 1903, Bd. 24, 16 ff. 198 ff.: Gottschick, J.,

Fortsetzung des Inhalts siehe Seite 4.

Inhalt (Fortsetzung).

Seite

Studien zur mittelalterlichen Versöhnungslehre. — Theologische Studien und Kritiken, 1904, S. 401 ff. 491 ff.: Scheel, O., Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus. — Kropatscheck, Fr., Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. I. Bd. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. Leipzig, Deichert, 1904. VII 462. M. 9.—. — Hoffmann, G., Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche. Leipzig, Hinrichs, 1903. IV 407. M. 8.—. — Samml. gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, 35: Köhler, W., Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. Tübingen, Mohr, 1903. VII 37. M. —.80.

— Geschichte der protestantischen Theologie. I. (Zur Theologie der Reformationszeit). Von **R. Seeberg** . . . 382

Köstlin, J., Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem geschichtl. Zusammenhang dargestellt. 2. vollständ. neubearb. Aufl. 2 Bde. IX 491 u. IV 366. Stuttgart, Steinkopf, 1901. M. 12.80. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie, hrsg. von Schlatter und Cremer, IV S. 49—74: Kropatscheck, Fr., Ockam und Luther. Gütersloh, Bertelsmann, 1900. — Preuss, H., Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig, Tauchnitz, 1903. VI 102. M. 3.—. — Walther, W., Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. Heft 1: Der Glaube an das Wort Gottes. Leipzig, Deichert, 1903. 92. M. 1.60. — Samml. gemeinverständl. Vorträge, Heft 29: Scheel, O., Luthers Stellung zur heil. Schrift. Tübingen, Mohr, 1902. 77. M. 1.20. — Thimme, K., Luthers Stellung zur heil. Schrift. Gütersloh, Bertelsmann, 1903. 104. M. 1.80. — Thieme, K., Luthers Testament wider Rom. Leipzig, Deichert, 1903. 98. M. 1.50. — Schrempf, Chr., Martin Luther aus d. Christlichen ins Menschliche übersetzt. Stuttg., Frommann, 1901. 188. M. 2.50. — v. Kügelgen, K., Luthers Auffassung der Gottheit Christi. Leipzig, Wöpke, 1901. 66. M. 1.60.

Praktische Theologie. Homiletik. Von **Heinrich Bassermann** 391

Zippel, F., Warum nicht mehr Predigten in der Form der Homilie? Magdeb., Klotz, 1903. VI 60. M. 1.20. — Baumgarten, O., Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. Tübingen, Mohr, 1904. IV 149. M. 1.80. — Scheller, A., Die Beeinflussung der Seele in Predigt und Unterricht. Eine Untersuchung über Motive und Quietive. Leipzig, Strübig, 1903. 120. M. 150. — Wolff, W., Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart? Ein Konferenzvortrag. Giessen, Ricker, 1904. 54. M. 1.—. — Drews, P., Die Predigt im neunzehnten Jahrhundert. Kritische Bemerkungen und praktische Winke. Giessen, Ricker, 1903. 59. M. 1.—. — Eibach, R., Unser Volk und die Bibel. Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit. Ebenda, 1903. 39. M. —.60. — Monatsschrift für die kirchliche Praxis, hrsg. von O. Baumgarten. Tübingen, Mohr, 1903 und 1904, passim.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.