

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1909

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log75

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, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE, GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAFTAN, KAMPHAUSEN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER, KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF, O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITIUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und **D. W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen Professor in Marburg

Zwölfter Jahrgang.

Achtes Heft.

August 1909.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1909.

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.

Mit Beilagen von B. G. Teubner in Leipzig, von G. Rüdtenberg jr. in Hannover, von der N. G. Elwert'schen Verlagsbuchhandlung in Marburg und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von F. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Neuigkeiten.

Licht vom Osten.

Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Von **Adolf Deissmann**. Zweite und dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 68 Abbildungen im Text. Lex. 8. 1909. M. 12.60. Geb. M. 15.—.

Praktische Auslegung des Neuen Testaments

für Prediger und Religionslehrer von Lic. **Friedrich Niebergall**, Professor in Heidelberg. Lex. 8. 1909. M. 11.20. Gebunden M. 13.—. Bei Subscription auf das ganze „Handbuch zum Neuen Testament“ M. 10.—. Gebunden M. 12.—.

Der messianische Krieg und das Urchristentum.

Von Lic. Dr. **Hans Windisch**, Privatdozent in Leipzig. 8. 1909. M. 2.—.

Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende

in Verbindung mit Gerhard Ficker in Kiel, Heinrich Hermelink in Leipzig, Erwin Preuschen in Hirschhorn, Horst Stephan in Marburg herausgegeben von **Gustav Krüger** in Gießen. 2 Bände. Lex. Oktav. Erschienen ist: **Die Neuzeit** von Horst Stephan. M. 5.—. Gebunden ca. M. 6.—. Ausführlicher Prospekt mit Inhaltsverzeichnis und Textproben steht zu Diensten.

Das freie Christentum in der Welt.

Berichte nach Vorträgen auf dem internationalen
Kongreß für freies Christentum in Boston 1907.

Deutschland: Professor Hake in Marburg und
Pfarrer M. Fischer in Berlin.

Oesterreich-Ungarn: Professor Masaryk in
Prag und Pfarrer Rozan in Budapest.

Holland: Professor Groenewegen in Leyden.

England und Schottland: Pfarrer W. C. Bo-
wie in London und Pfarrer A. Webster
in Aberdeen.

Schweden: Professor Lindberg in Gotheburg.

Norwegen und Dänemark: Theo Berg in
Kopenhagen.

Schweiz: Pfarrer Kochat in Genf.

Frankreich: Professor Jean Néville in Paris

und Professor G. Bonet-Maury in Paris.

Italien (Modernismus): Pfarrer André in
Florenz.

Amerika: Professor Fenn in Cambridge Mass.

Australien: Pfarrer Strong in Melbourne.

Mit einem Schlußwort von Professor **R. Cuckin** in Jena
über „Die Zukunft des freien Christentums“.

Gingeleitet und herausgegeben

von

Professor Heinrich Weinel

in Jena.

8. 1909. M. 3.60. Gebunden M. 4.60.

Religionsgeschichte und Mission ¹.

I.

Zwischen Heidenmission und Religionsgeschichte ist längst aus praktischen Gründen ein Verhältnis entstanden, ehe die Missionstheorie zusammenhängende Erwägungen hierüber angestellt hat. Es wurde ganz natürlich durch das missionarisch-apologetische Interesse hervorgerufen, das eine Beschäftigung mit den zu bekämpfenden fremden Religionen gebot, wie fragmentarisch und durch die gesamte biblisch-dogmatische

¹ Vgl. TRÖLTSCH, E., Die Mission in der modernen Welt. *Christl. Welt* XX, 1906. 8—12. 26—28. 56—59. — WARNECK, G., Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule. *Allg. Missions-Zeitschrift* XXXIV, 1907. 3—15. 49—61. 105—122 (auch separat erschienen Berlin, M. Warneck 1907. M. —.60.) — TRÖLTSCH, E., Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum. *Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft* XXII, 1907. 129—139. 161—166. — BOUSSET, W., Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule. Vortrag auf dem Jahresfest des A. E. P. M. V. in Osnabrück. *Ebenda* 321—335. 353—362 (auch separat erschienen Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1907. M. —.80.) — WARNECK, G., Noch einmal: Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule. *Allg. Missions-Zeitschrift* XXXV, 1908. 49—61. 109—126. DERSELBE, Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule. *Ebenda* 361—373. — RADE, M., Heidenmission, die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte. Vortrag am 1. Oktober 1908 gehalten in der Generalversammlung [des A. E. P. M. V.] zu Breslau. *Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft* XXIII, 1908. 289—312 (abgedruckt in M. RADE, *das religiöse Wunder und Anderes. Drei Vorträge.* Tübingen, Mohr 1909. 87. M. 1.50. 28—70). HEINE, F., Der moderne Christ und die Heidenmission. *Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft* XXIII, 1908. 353—373.

Denkweise gebunden dieselbe auch ausfallen musste. Im 19. Jahrhundert scheint die Notwendigkeit eines vergleichenden religionsgeschichtlichen Unterrichts besonders deutlich in Basel erkannt worden zu sein, was in dem historischen Zug des schwäbischen Pietismus mit begründet sein mag, denn schon in der ersten Periode der Baseler Mission erhalten die Missionszöglinge eine vergleichende Beschreibung der wichtigsten heidnischen Religionen¹. Man wird aber heute voraussetzen können, dass in der überwiegenden Zahl der Missionsseminare der Forderung WARNECKS irgendwie nachgelebt wird:

„Wir würden empfehlen, die Apologetik sofort mit der für den Missionsdienst unentbehrlichen allgemeinen Religionsgeschichte zu verbinden und sie dann durch mehrere Semester sich hindurchziehen zu lassen, wenn wir nicht fürchteten, dass diese Füllung mit religionsgeschichtlichem Stoff sie überladen und den durchsichtigen Zusammenhang des Systems schädigen könnte. Wir entscheiden uns daher für eine spätere selbständige Behandlung der allgemeinen Religionsgeschichte neben der Apologetik in einem doppelten Jahreskurse von wöchentlich 2 Stunden, der zugleich als Wiederholung, bezw. als Fortsetzung der Apologetik benützt wird“².

Ueber das Ziel dieses Unterrichts gibt die Bestimmung Auskunft:

„Die missionarische Apologetik trägt wesentlich den Charakter einer wissenschaftlichen Religionsvergleichung, deren Ergebnis der Erweis sein muss, dass und warum das Christentum die absolute und als solche die einzige, das religiöse Bedürfnis des Menschen vollkommen befriedigende und darum die allgemeine Menschheitsreligion ist“³.

Dieser missionsapologetische Betrieb der Religionsgeschichte liegt nun freilich weit ab von Wesen und Methode der Allgemeinen Religionsgeschichte im heutigen Sinn, der jüngsten Tochter der modernen Geschichtswissenschaft. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass da und dort Missionare als Berichterstatter und Einzelforscher mit wertvollen Beiträgen an dieser beteiligt sind.

¹ EPPLER, P., Geschichte der Basler Mission 1815–1899. Basel 1900. 16.

² WARNECK, G., Evangelische Missionslehre II. 201.

³ Ebenda 200.

Man mag noch auf weitergehende Zustimmung rechnen, wenn TRÖLTSCHE die Methode der neuen Wissenschaft dahin bestimmt:

„Schliesslich heisst „religionsgeschichtlich“ nichts anderes, als geschichtlich im Sinne der überall sonst angewendeten Methoden ohne besonderen Vorbehalt und psychologisch im Sinne einer auf den seelischen Kern gehenden Untersuchung ohne Umwandlung der Religion in Philosophie, Mythos, Dogmen oder Religionsaltertümer“¹.

Aber wenn TR. dann fortfährt:

„Dem ist aber lediglich das Wunderprinzip oder der exklusiv-supernaturale Dualismus entgegenzustellen, nicht aber irgend eine Wertbeurteilung“

so ist damit nicht nur der Boden der rein empirischen Forschung verlassen und die Tiefe der geschichtsphilosophischen Probleme eröffnet, sondern es enthüllen sich hier auch Gegensätze der Weltanschauung, die auf die Verhältnisbestimmung von Mission und Religionsgeschichte von massgebendem Einfluss sein müssen, ohne dass sie in diesem Rahmen zum Austrag gebracht werden könnten. Verwunderlich ist es daher nicht, dass der Streit um diese Frage lebhaft entbrannt ist. Uns soll dieser Streit schon im Interesse der Sachlichkeit hier nur nach seiner theoretischen Seite beschäftigen, während wir möglichst von den sonstigen Kundgebungen absehen, die von Vertretern älterer und neuerer Missionsauffassung ergangen sind.

Das Signal zu grundsätzlichen Erörterungen gab eine Veröffentlichung TRÖLTSCHE „die Mission in der modernen Welt“, welche in der ersten Nummer des zwanzigsten Jahrgangs der Christl. Welt begann. Der Aufsatz war die Wiedergabe eines Vortrags, in dem sich der Verfasser vor akademischen Kreisen „über die Bedeutung der Mission und die Pflicht zur Mission mit sehr landläufigen Bedenken unserer sogenannten gebildeten Welt“² auseinandersetzte. Als Hörer wie als Leser hat TR. ein Publikum im Auge, das der

¹ Theol. Literaturzeitung 1904, Nr. 22, Sp. 615.

² Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1907. 5. Heft. 130.

Mission, wenn nicht ablehnend, so doch gleichgültig gegenübersteht. Zu diesem bahnt er sich den Weg durch die offene Anerkennung der Schwierigkeiten, welche der richtigen Schätzung der Mission in der modernen Welt wenigstens auf deutschem Boden entgegenstehen, trotzdem sie wirklich eine Grossmacht des heutigen Völkerlebens ist und die führenden Völker in dieser Ausbreitungsbewegung, England und Amerika, lebhaft und aufrichtig an ihr beteiligt sind. Die Gründe der vorhandenen Abneigung sind mancherlei: äussere und zufällige Gegensätze gegen die Mission, Reibungen zwischen Mission und Politik, Handelsinteressen und Missionsinteressen, Kolonialbeamten und Missionaren, die den Missionstrieb nicht einschliessende lutherische Herkunft des deutschen Protestantismus, vor allem heute die schwere Krisis unseres religiösen Lebens, infolge deren unser Volk seines Glaubens selbst nicht mehr sicher ist und die durch die eigentümliche theoretische Veranlagung unserer Nation besonders zugespitzt wird, endlich die veränderte Stellung zu den nichtchristlichen Religionen, zu der der religiöse Individualismus der Neuzeit mit seinem ausgeprägten Toleranzgedanken und die moderne Religionswissenschaft mit dem ihr vorschwebenden Bild eines die gesammte Menschheit umfassenden Religionsprozesses, einer vielgestaltigen, aber im ganzen emporstrebenden Entwicklung führt. Mit dieser entscheidenden Wendung des modernen Geistes fällt die Vorstellung von der allgemeinen gleich verfinsterten und sündigen Masse der Verlorenen und Verdammten ausserhalb der Christenheit dahin, von der die Kreuzzugströmung und Gewaltbekehrung und später die pietistische Missionstätigkeit geleitet wurde, und damit der einfachste und dringendste Antrieb der Mission, die Pflicht des Mitleids und der Rettung. „Es handelt sich nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung“¹. Dann aber muss man sich fragen, ob und wann die Mission

¹ Christl. Welt 1906. 12.

ein Recht hat, in fremdes religiöses Leben einzugreifen und ob das Christentum überhaupt auf alle Entwicklungsstufen der Zivilisation übertragbar ist. „Es ist also die Missionsaufgabe jedenfalls keine unbedingte und überall gleiche“¹. So wird die Missionsaufgabe überhaupt unsicher, jedenfalls sieht sich die moderne Missionstätigkeit vor ernste Fragen und Aufgaben gestellt.

Dennoch ergibt sich für den religiösen Menschen d. h. hier für den irgendwie den Glauben an Jesus Bekennenden die Pflicht zur Mission. Ein die höchste und wichtigste Wahrheit besitzender Glaube wäre kein Glaube mehr, wenn es ihn nicht von innen heraus drängte, den eigenen Besitz auch andern mitzuteilen. Natürlich gestatten die modernen Ideen der Toleranz und Gewissensfreiheit solche Ausbreitung nur mit den Waffen des Geistes und der praktischen Bewährung, nicht aber fordern sie den Verzicht auf jede einheitliche und umfassende Glaubensanschauung. Der unbegrenzte Relativismus ist nur eine unvermeidliche Ausartung der Toleranzidee. Die Mission ist aber auch eine lebensnotwendige Betätigung des Christentums überhaupt, das zu seiner Fortentwicklung der Loslösung aus den festgewordenen Zuständen des europäisch-amerikanischen Kulturkreises und der Reize völlig neuer Verhältnisse bedarf. Gilt dies nur für den Gläubigen, so nötigt das Festhalten an der Gemeinschaft der Kulturvölker, an der Idee einer geeinigten Menschheit auch den Fernstehenden zur Anerkennung der Mission. Diese Idee beruht historisch auf der Gemeinsamkeit der Religion und auch bei dem Auftauchen neuer Völkersysteme, so des ostasiatischen, kann die Menschheitsgemeinschaft nur durch die Gemeinsamkeit der Religion und der innerlichsten geistigen Bildung, nicht durch Handel und Technik verwirklicht werden.

So bleibt die Mission auch innerhalb der modernen Welt in ihrem Recht und kann nur von denen abgelehnt werden, die das Christentum überhaupt für überwunden ansehen. Sie

¹ Christl. Welt 1906. 12.

müssen dann die mit der Mission entfallende Beeinflussung der fremden Völker durch etwas anderes ersetzen. Bei dem Umbildungsprozess, dem das historische Christentum in der Gegenwart unterworfen ist, ist es natürlich, dass die Missionsaufgabe vor allem von denen übernommen wird, die, von einem ungebrochenen traditionellen Glauben erfüllt, ohne intellektuelle Umarbeitung alles an das praktische Interesse setzen. Sie werden nicht nur selbst im Durchschnitt zur Mission geeigneter sein, sondern auch in einfachen Verhältnissen und bei den unteren Klassen fremder Völker grösseren Eindruck machen. Ist erst einmal ein Missionschristentum da, so folgt analog wie bei uns bei allen gebildeten Völkern die intellektuelle Verfeinerung. Indessen besteht auch schon jetzt neben dem vorherrschenden Missionsbetrieb, der mit einer möglichst geschlossenen Lehre wirken will, die Pflicht, ebenso unser modernes, auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum hinauszutragen, wie denn der Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein seit 1884 sich diese besondere Aufgabe stellt. Aber anders geworden in der modernen Welt ist Sinn und Geist der Mission. Sie ist etwas anderes als die altchristliche Mission, die in einer Zeit religiöser Zersetzung und Neubildung eine wissenschafts- und kulturmüde Welt durch den Eindruck ihrer geheimnisvollen alten orientalischen Offenbarungsgrundlagen eroberte und sich in diesem Kampfe ganz auf die griechisch-römische Welt einrichtete, etwas anderes als die Mission des Mittelalters mit ihrer gewaltsamen Massenbekehrung und ihrer Angliederung der bekehrten Völker an das christliche Imperium und die christliche Kirche, etwas anderes auch als die sentimental-individualistische pietistische Mission, die alle Heiden als verloren und verdammt betrachtet und Seelen aus der Hölle für den Himmel retten wollte. „Sie ist die Ausbreitung der religiösen Ideenwelt Europas und Amerikas im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung der europäischen Einflussphäre“¹. Sie achtet das fremde religiöse Leben als

¹ A. a. O. 56.

wirkliches religiöses Leben und knüpft daran fortführend und entwickelnd an, dabei sich bewusst, dass die kulturellen Unterschiede auch einen religiösen Stufenunterschied bedingen.

„Sie ist nicht Rettung und Bekehrung, sondern Erhebung und Entwicklung, jedenfalls Rettung und Bekehrung nur da, wo Religion und Moral im tiefsten Verfall sind, was keineswegs die Regel ist auf heidnischem Gebiet. Sie arbeitet nicht mit dem kahlen Begriff des Heidentums als einer gleichartigen Masse, sondern mit der religionsgeschichtlichen Anschauung von der verschiedenartigen Höhe und Reinheit religiöser Bildungen, von denen unter Umständen auch sie lernen kann und wo sie überall den guten religiösen Kern sucht, um ihn zu befruchten und zu entwickeln, rauhe Schalen zu durchbrechen und Entartungen und Verwilderungen abzuschneiden“¹.

Daraus ergibt sich die wichtige Folgerung, dass die Mission nur da eingreifen soll, wo die inneren Zustände von selbst die Mission herbeirufen. Dies wird überall der Fall sein, wo die europäische Zivilisation und Kolonisation die bisherigen Lebensverhältnisse der Einzelnen auflöst und sie den Wirkungen einer Zivilisation aussetzt, die ohne Steigerung ihres moralischen, religiösen und intellektuellen Vermögens für sie zerstörend ist. Ein Anlass anderer Art findet sich da, wo in alten Kulturvölkern die heimische religiöse Entwicklung aus irgend welchen Gründen zur Auflösung und Zersetzung führt wie heute in Japan und wahrscheinlich bald auch in China. Ganz anders stehen die Dinge bei den Völkerschaften, bei denen ihre natürliche Entwicklung nicht oder noch nicht Reife für die christliche Mission herbeiführt. Hier werden von der bisherigen Mission ungeheure Kräfte vergeudet für winzige Ergebnisse und für Ergebnisse, die weder jenen Völkern noch den einzelnen Geretteten etwas Erhebliches zu nützen pflegen. Mag da, wo eine besonders grauenhafte Entartung der Religion vorliegt, Menschenliebe zu missionarischem Eingreifen treiben, so handelt es sich hier doch nicht um eine allgemeine Christenpflicht und ein öffentliches Interesse, „vielmehr steckt hierin oft der Irrtum, als müsse allen Bäumen dieselbe Rinde wachsen und als könne man des eigenen Glaubens erst

¹ A. a. O. 57.

recht sicher werden, wenn alle ihn „wenigstens äusserlich und scheinbar teilen“¹. In noch höherem Grade gilt dies von denjenigen Völkern, die eine hochstehende Religion bereits besitzen und gerade hierin gegenüber der christlichen Welt eine ungebrochene und noch unerschöpfte religiöse Entwicklung behaupten. Diesen Tatbestand findet TR. beim Islam, beim Judentum und dem Brahmanismus. Dieses Gewährenlassen fremder Religionen, sofern sie nicht durch die eigene innere Entwicklung oder durch zunächst äussere zivilisatorische Berührungen das Christentum herbeirufen, das Anknüpfen an die hier überall bereits vorliegenden ethischen und religiösen Kräfte, die Freigabe neuer nationaler Entwicklungen ist der Charakter der Mission in der modernen Welt. Aber dabei besteht doch die Gewissheit, dass die christliche Religion in ihrer Verbindung mit dem europäisch antiken Zivilisationserbe die höchste Form und Kraft geistigen Lebens ist, und die Menschheitsidee und Menschheitszukunft bleibt an die Einheit in den höchsten religiösen Ideen und Kräften gebunden.

Waren diese Ausführungen TRÖLTSCHS auch missionsfreundlich gemeint, so sind hier doch Missionsmotiv und Missionsaufgabe, zumal in der ausgesprochenen Formulierung, so verschieden von der bisher geltenden Missionsauffassung bestimmt, dass eine Antwort von seiten der Missionsvertreter nicht ausbleiben konnte. Dem Führer der religionsgeschichtlichen Theologie trat denn auch der berufenste Kenner des Missionswesens WARNECK entgegen, indem er im folgenden Jahre den 34. Jahrgang seiner Allgemeinen Missions-Zeitschrift mit einer Auseinandersetzung über „Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule“ eröffnete. Und da diese Auseinandersetzung, wie TR. selbst bezeugt, in gediegener und würdiger Weise geführt ist, so darf man eine wirkliche Frucht für die Verständigung über die leitenden christlichen Gedanken, die für die Beurteilung des Missionswerks entscheidend sind, davon erwarten. Der Gegensatz, in dem sich W. zu TR. befindet, wird allerdings

¹ A. a. O. 58.

sofort deutlich genug aus der allgemeinen Charakteristik der religionsgeschichtlichen Schule:

„Die Erforschung der nichtchristlichen Religionen ist ihr weniger Selbstzweck als Mittel zu einem anderen Zweck ihre beiden Grundthesen von der Relativität aller Religionen mit Einschluss der christlichen und von der Weiterbildung des Christentums zu erweisen.“

W. folgt nun TR.s Darlegungen in sachlicher aber kritischer Weise und lässt TR. selbst dabei so reichlich zu Wort kommen, dass sich auch der Gegner im wesentlichen eine richtige Vorstellung von seiner Meinung bilden kann. Zu dem, was TR. von Schwierigkeiten der Mission in der modernen Welt anführt, äussert W. mehr Berichtigungen und Einschränkungen als prinzipielle Bedenken. Seinen Hauptangriffspunkt bilden TR.s Aufstellungen über das Missionsmotiv und die Missionsaufgabe. Der Glaube muss durch seinen Inhalt seine Berechtigung wie seine Kraft zur Mission nachweisen. Dass TR. nur eine unbestimmte und matte Beschreibung des Glaubensinhalts zu geben weiss, ist die Hauptschwäche seines Missionsmotivs, wie er dies auch selbst teilweise zugesteht. Aber wenn er diese Schwäche sich doch dadurch wieder verbirgt, dass er die altgläubigen Missionare auf die einfachen Verhältnisse und die unteren Volksschichten beschränkt, den neugläubigen die gebildeten Schichten zuweist, so ist das eine verletzende und anspruchsvolle Rubrizierung „in Missionare zweiter und erster Klasse, um nicht zu sagen in plebejische und aristokratische Missionare“¹.

„Ja, wir gehen zu den unteren „Klassen“ und schämen uns des ganz und gar nicht, denn wir wandeln dabei in der Nachfolge Jesu, der den Armen das Evangelium predigte; daneben aber sind wir so kühn gewesen, auch „die gebildeten Schichten“ in den Bereich unserer Tätigkeit, und keineswegs vergeblich, zu ziehen und werden das, trotz der unfreundlichen Klassifizierung TRÖLTSCHS auch ferner tun. Nur ein doppeltes Evangelium: ein erstklassiges für die Weisen und ein zweitklassiges für die Unweisen haben wir nicht. Auch ist das Evangelium, das wir verkündigen, gar nicht so dogmatisch, wie TRÖLTSCH annimmt. Abgesehen davon, dass schon die grossen sprachlichen Schwierigkeiten uns zur grössten Einfachheit

¹ Allg. Missions-Zeitschrift 1907, 2. Heft. 50.

nötigen, sind wir vor den Missionaren der religionsgeschichtlichen Schule, die das Christentum von seinen sog. „mythischen Elementen“ befreien und nur eine „religiöse Ideenwelt“ verbreiten wollen, in der bevorzugten Lage, dass unser Evangelium die grossen Taten Gottes zu seinem Inhalt hat, die geschehen sind zu unserer Erlösung. Das macht die Verkündigung zu einer viel einfacheren, als wenn „das auf historischer Bildung beruhende und philosophisch gefärbte Christentum“ seinen Inhalt bildet.

Dass aber Tr., der die Untätigkeit des Doktrinarismus der Bildung so schmerzlich empfindet, so vage Begriffe wie „christliche Idee“, „religiöse Ideenwelt Europas und Amerikas“, „von mythischen Elementen befreites, auf historischer Bildung beruhendes und philosophisch gefärbtes Christentum“, „eine ethische und religiöse Weltanschauung“ für die Quelle kraftvoller, dem Inhalt des weltüberwindenden apostolischen Glaubens gleichwertiger Missionsantriebe halten kann, ist eine wunderliche Illusion. Das missionarische Glaubensmotiv der Altgläubigen greift tiefer. Schon dass sie unter der verpflichtenden Macht eines Missionsauftrags stehen, ist gewaltiger und keineswegs nur gesetzlicher Missionsantrieb.

„Dazu wird das Gehorsamsmotiv verstärkt durch den Einblick in den wurzelhaften Zusammenhang des Missionsauftrags mit der Naturbeschaffenheit des Christusevangeliums, das den Charakter einer weltumfassenden Rettungsveranstaltung trägt, und durch das Verständnis der Universalität der „unaussprechlichen Gabe“, die Gott der verlorenen Welt in seinem eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben. Selbst reich gemacht durch diese Gabe sind wir des gewiss, dass wir der nichtchristlichen Welt etwas zu geben haben, was sie nicht hat, was auch die höchststehenden unter den nichtchristlichen Religionen ihr nicht gegeben haben und durch eine Fortentwicklung aus sich selbst heraus ihr auch in Zukunft nicht zu geben vermögen, gewiss auch des, dass die Mitteilung dieser Gabe jedes Opfers wert ist.“

Ist das Christentum göttliche Offenbarung, die an die Stelle der blossen subjektiven menschlichen Denkbilder von Gott die objektiv wahre Gotteserkenntnis setzt, und die Gottesstat der Erlösung an Stelle der menschlichen Selbsterlösungsversuche, dann liegt in der unverdient empfangenen Gottes-

gnade das mächtigste Missionsmotiv: die Mission ist Rettung, weil sie das Evangelium von dem Retter bringt.

Hierauf nimmt W. die beiden weiteren sehr modernen Missionsmotive TR.s vor, um unter Anerkennung des darin enthaltenen Richtigen auch hier den Gegensatz herauszustellen, in den das TR.sche Missionsideal zu der bisherigen Missionsauffassung tritt. Was TR. als Rückwirkung der Missionsarbeit auf die alte Christenheit erhofft und erstrebt, das haben, soweit es anerkannt werden kann, die altgläubigen Missionare längst erkannt und darum sich bemüht. Nur, dass die Praxis des Missionslebens bestätigt, wie gerade diejenige Verkündigung des Heilsglaubens, die TR. für überwunden ansieht, die wirksamsten Bekehrungsmotive enthält. Von dem modernsten religionsgeschichtlichen Missionsbetrieb würde in die Missionsarbeit aber eine unheilvolle Verwirrung gebracht, während bisher, doch einige fast verschwindende Ausnahmen abgerechnet, alle die verschiedenen Missionsorgane mit Einschluss der katholischen einig waren „in dem Bekenntnis zu dem Apostolikum, speziell zu den Grundtatsachen, auf denen der apostolische Glaube beruht“¹. Was TR. zu gunsten seines dritten Missionsmotivs, der Idee der Einheit der Kulturmenschheit“, vorbringt, das findet W. vielfach schön gesagt, glaubt aber nicht, dass dieses Missionsmotiv sich „über die Grenzen der Gläubigen hinaus“ sehr wirksam erweisen werde. Zudem da TR. eine Mission unter den islamitischen Völkern und den Anhängern des Brahmanismus geradezu für aussichtslos und zwecklos erklärt, vielmehr dem Gewährenlassen fremder Religionen das Wort redet und von dem Buddhismus sogar eine Befruchtung des Christentums erwartet, so ist es ja gar nicht die christliche Glaubenseinheit, auf der ihm die geistige und religiöse Einheit der Menschheitsgemeinschaft beruht.

Noch entschiedener als in dem Missionsmotiv tritt alt- und neugläubige Missionsauffassung in der Bestimmung der Missionsaufgabe auseinander. Fehlt es auch hier an Berührungspunkten mit dem von TR. Vorgetragenen nicht,

¹ A. a. O. 58.

so tritt doch vielmehr der prinzipielle Unterschied beider Denkweisen hervor.

„Auch uns ist das fremde religiöse Leben wirkliches religiöses Leben auch wir reden individualisierender Religionenbehandlung das Wort und betrachten weder das Heidentum als eine gleichartig verfinsterte Masse noch stellen wir die Notwendigkeit einer Wandlung der Missionsmethode in Abrede je nach dem verschiedenen Zustande der Missionsobjekte. Wir erblicken in dem „guten Kern“ der religiösen Anschauungen der nichtchristlichen Völker erwünschte A n k n ü p f u n g e n für die evangelische Heilsbotschaft, aber nicht einen durch „Befruchtung und Entwicklung“ zu schaffenden E r s a t z derselben; wir wandeln die Stimme gegenüber der verschiedenartigen Gestaltung des Heidentums, aber nach der verschiedenen Kulturhöhe gestalten wir die Grundaufgabe der Mission nicht um; wir erkennen an, dass die Verschiedenartigkeit der Zeitverhältnisse den Missionsbetrieb stark beeinflusst aber wir setzen nicht eine grundverschiedene Missionsart an die Stelle der in einer 2000jährigen Geschichte — als Christianisierung betriebenen Mission“¹.

Von diesem Standpunkt aus wendet sich nun W. gegen die weitgehende, die Universalität des Christentums aufhebende Beschränkung des Missionsgebiets. Auch die altgläubige Mission sendet ihre Boten am liebsten dahin, wo die inneren Zustände von selbst die Mission herbeirufen, aber sie sendet sie nicht bloss dahin. „Anlass und Bedürfnis“ ist für sie überall und zwar darum, weil an allen Orten und zu allen Zeiten alle Menschen brauchen, was das Evangelium von Jesus Christus und nur dieses gibt. Tr. aber kennt keine unbedingte Missionspflicht. Mit den Grundsätzen, die Tr. für die Kolonialgebiete proklamiert, könnte man einverstanden sein, wenn man nur wüsste, welches denn die Gebiete sind, die er im Auge hat. Und was ist die neue Gestalt, welche das Christentum in Japan und China annehmen soll? Die Mission unter den sog. Naturvölkern, für die keine allgemeine Christenpflicht und kein öffentliches Interesse vorliegen soll, ist weder quantitativ noch qualitativ schwach an Ergebnissen und es entspricht überhaupt nicht den Erfahrungen der gegenwärtigen Mission, auch nicht denen der mittelalterlichen,

¹ A. a. O. 3. Heft. 106.

dass Kulturarmut für die Botschaft des Evangeliums unempfindlich mache. Auch TR. überschätzt weit die Bedeutung der Kultur für das religiöse Glauben und Leben; als ob die Kultur das Christentum unentbehrlich mache! Ob die Stunde für die Muhammedanermision bereits geschlagen hat, ist strittig. Die Mission in Indien aber ist keineswegs ergebnislos. Und die autochthonen Versuche, den Brahmanismus von innen her zu beleben, haben bisher entweder zu keinem erheblichen Erfolg oder aber zur Steigerung der Feindschaft gegen das Christentum geführt, nach beiden Richtungen eine lehrreiche Erscheinung für die religionsgeschichtliche Missionsauffassung. Wie ist in concreto „die Aufrichtung und Fortführung der nichtchristlichen Religionen zu etwas Höherem“ zu denken? Welche Beihilfe kann der christliche Missionar inneren Entwicklungen der fremden Religionen leisten? Hierauf bleibt man vorerst ohne Antwort. So lange es eine christliche Mission gibt, hat sie es als ihre Aufgabe betrachtet, die Nichtchristen zu Jüngern Jesu zu machen. „Darum unternimmt TR. ein Werk von der eminentesten Verantwortung, wenn er an die Stelle der alten klaren Missionsaufgabe eine neue, noch wenig durchsichtige setzen will, von der es ungewiss ist, ob sie auch nur die Kraft besitzen wird, das Heidentum zu reformieren, aber gewiss, dass, wenn die Apostel nach ihr gehandelt hätten, die Welt keine christliche geworden sein würde“¹.

Marburg i. H.

R. G ü n t h e r.

(Schluss folgt).

¹ A. a. O. 121.

Altes Testament.

Kleinere Hagiographen des Alten Testaments.

HAUPT, P., Biblische Liebeslieder, das sogenannte Hohelied Salomos unter steter Berücksichtigung der Uebersetzungen Goethes und Herders im Versmasse der Urschrift verdeutscht und erklärt. Leipzig, Hinrichs 1908. LVI 135. M. 4.50, geb. M. 5.50. — Bibl. Studien herausg. v. O. Bardenhewer XIII 4: HONTHEIM, J., Das Hohelied übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder 1908. VI 112. M. 2.80. — Handkommentar z. A. Test. herausg. v. W. Nowack III 2, 2: LÖHR, M., Die Klagelieder des Jeremias übersetzt und erklärt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1906. 2. Aufl. XVI 32. M. 1.—. — WRIGHT, Ch. H. H., Daniel and his Prophecies. London, Williams and Norgate 1906. XXII 334. 7 s. 6 d. — WRIGHT, Ch. H. H., Daniel and its Critics. Ebenda 1906. XXXVIII 284. 7 s. 6 d. — The Century Bible: HARVEY-JELLIE, W. R., Chronicles, Introduction revised version with notes index and maps. Edinburg, T. C. and E. C. Jack 1906. 330.

Das Hohelied. Budde hat bekanntlich, zuletzt in seinem Kommentar in der Martischen Sammlung 1898, die Deutung des Hohenliedes als einer Anthologie natürlicher Minnelieder wieder zu Ehren gebracht. An dieser Auffassung lässt sich im Ganzen nicht mehr rütteln. Die noch in der Neuzeit gemachten Versuche, zu der allegorischen oder dramatischen Erklärung des Hohenliedes zurückzulenken, tragen den Stempel der Künstelei und der Lächerlichkeit an der Stirn. Ein Fortschritt über Budde ist nur innerhalb des von ihm entworfenen Gesamtrahmens im Einzelnen möglich. In diesem Sinne hat der Deutschamerikaner PAUL HAUPT, der gelehrte Herausgeber der sogenannten Regenbogenbibel, sich um das Hohelied sehr verdient gemacht. Dies Lob gilt freilich nicht von der Neugruppierung, die H. den zu unserem erotischen Divan vereinigten Liedern zu teil werden lässt. Denn was er uns hier anbietet, kommt fast einer Umdichtung des Hohenliedes gleich. H. teilt das Hohelied in 12 Gesänge auf, wobei er nicht bloss zum Teil recht gewagten Umstellungen von Versen, sondern auch einer ganz anderen Anordnung der Lieder das Wort redet. Unter Be-

nützung der von H. meist recht geschmackvoll gewählten Ueberschriften sind es nach der Verszählung unserer gewöhnlichen Bibelausgaben folgende 12 Lieder: I) Der Brautzug 3 6. 7. 8^b. 9. 10^b. 11. II) Schwerttanz der Braut mit Schilderung ihrer Reize 6 10. 7 1. 2. 8. 6. 5. 10. 7. 3. III) Die Brüder der Braut 1) 6 3. 7 11^b. 2 1. 1 5. 6. 2) 8 8—10. 3) 8 1—2 (Fragment). IV) Ausser dir verlange ich nichts weiter in der Welt 1) 8 11. 12. 2) 6 8. 9. V) Ich will dich schützen vor allen Gefahren 4 8 (Fragment). VI) Schönheit des Geliebten 5 2—6. 8. 6 1. 5 9—16. VII) Die Braut feiert den Bräutigam am Tage nach der Hochzeit 1 16. 17. 2 3—6. 1 12—14. 1 2—4. 2 16. 17. 7. VIII) Die Reize der Geliebten 4 1—4. 1 9. 10. 4 5. 7. 6 4. 5. 4 9—11. (10.) 12. 15. 13. 14. 16. IX) Der Lustgarten der Braut. Die Braut 4 16^b. 7 12—14. Der Bräutigam 6 11. 5 1^a. Die Braut 6 2. X) Liebesfrühling 2 8. 9^b—14. XI) Weide deine Zicklein 1 7. 8. XII) Omnia vincit amor 3 1—4. 8 6—7.

Dass die Lieder in ihrer überlieferten Reihenfolge ein Durcheinander bilden, ist allgemeine Annahme, der nur manche Anhänger der allegorischen oder dramatischen Deutung des Hohenliedes nicht zustimmen werden. Die zum Repertoire jeder palästinischen Hochzeit gehörenden Preislieder auf die körperlichen Reize von Braut und Bräutigam stehen hauptsächlich in Kap. 4—7. Ihnen gehen aber Lieder voraus, die bereits die glückliche Verbindung der Liebenden zum Thema haben z. B. 1 12—14. 2 3—7. 2 8—14 versetzt uns in die Zeit des Brautstandes zurück. Der Bursche macht seiner Schönen vergeblich Fensterparade. In die Zeit vor der Hochzeit fällt auch die Sorge der Brüder um das flügge gewordene Schwesterlein 8 8—10. Ein geordneter Fortschritt ist also nicht in unserem Hohenliede bemerkbar. Hat aber überhaupt einst eine gewisse Ordnung unter den Liedern geherrscht? Ist sie erst durch die bekannten bösen Feinde aller schönen Literatur — den neckischen Zufall, den Glossatorenwitz, die Redaktorenweisheit und die Abschreibersorglosigkeit u. dergl. — gestört worden? Oder war die Unordnung von Anfang da?

HAUPT meint, dass die Lieder von Anfang wohlgeordnet

waren. Auch macht er sich anheischig, ihre ursprüngliche Reihenfolge und Gestalt wiederherzustellen. Eine Nötigung zu der von ihm als ursprünglich empfohlenen Reihenfolge der Lieder (s. o.) liegt aber nicht vor.

Den Reigen der Lieder eröffnet der Brautzug 3⁶—11. Die hier — nach HAUPT — beschriebene Heimführung der Braut bildet den Schluss der Hochzeit (S. 81). Dann sollte man meinen, dass alles, was folgt, im Hause des jungen Ehemanns gesungen wird, was gewiss nicht HAUPTS Ansicht sein soll. Denn zu dem Lied Nr. VIII bemerkt er selbst (S. 80), dass es „von den Frauen beim Ankleiden der Braut gesungen wird, ehe sie das Haus ihrer Eltern verlässt“. Wenn H. fortfährt „oder während des Präsentiertanzes“, der (cf. S. 28) gelegentlich von der Braut „nach der Ankunft im Hause des Bräutigams“ getanzt wird, so scheint H. doch der ersten Ansicht den Vorzug zu geben, da er sonst das Lied VIII hinter I gestellt hätte. Allenfalls liesse sich durch die Bemerkung über den Präsentiertanz die Stellung von Nr. II hinter I rechtfertigen — aber solche Paradiertänze finden (cf. S. 28) zuweilen auch im Hause der Eltern der Braut statt. Jedenfalls ist der strikte Beweis, dass die Lieder III bis XI nur an der von HAUPT ihnen zugewiesenen Stelle einst gestanden haben können, nicht erbracht. Wer garantiert denn die Unversehrtheit der Sammlung? Wiederholt konstatiert H. den fragmentarischen Charakter einzelner Lieder. Dann ist aber jede neue Reihenfolge der Lieder ein Wagnis. Nr. XII liesse man sich gern als Abschluss des Ganzen gefallen. Hier erreicht der Preis der Minne die höchste Höhe, zu der sich die Lieder emporschwingen können. Warum stehen aber III 2, X und XI, die nach H. auf die Zeit des Brautstandes Bezug nehmen, nicht zusammen? Man wird also die von ihm gewählte Reihenfolge stark subjektiv nennen müssen. Besser steht es mit der Gestalt, die H. den einzelnen Liedern gibt. Im Ganzen wird er auf Zustimmung rechnen dürfen bei Nr. I, III, 2. IV, V, VI (doch siehe nachher), X u. XI — also bei der Hälfte. Dass H. wie Siegfried bei Nr. II 6¹⁰ als Kopf benutzt, ist sehr erwägenswert. Eine Verschlechterung des

Textes sind aber die nachherigen Umstellungen. Die Beschreibung der Braut geht von unten nach oben. Auf die Hüften 7₂ folgt 7₃ ganz passend der Schoss, den H. erst ans Ende der Lieder versetzt! Bei Nr. VI stört, dass durch die Hereinziehung von 6₁ nach 5₈ eine Frage in das Lied rollt, auf die der Text dann keine Antwort gibt. Das Lied VII herzustellen, war nicht schwer. Es werden lauter Verse zusammengesucht, die auf erfolgten Liebesgenuss deuten — daraus macht dann H. 5 Strophen à 4 Verse. Die 5 folgenden Strophen sind Aufforderungen zum Liebesgenuss — warum hat dann aber H. nicht Strophe VI—X vor I—V gestellt? Bei VIII entsteht durch die Einflickung von 1_{9. 10} eine unangenehme Wiederholung zu 4_{3. 4}. Der Aufbau von IX ist recht anmutend — aber die benützten einzelnen Texte z. B. 4_{16^b—5₁} und 7_{12—14} sind auch für sich verständlich. Das gilt auch für den bei Nr. XII mitbenutzten Text 8_{6. 7}. Die Verbindung mit 3_{1—4} wirkt etwas komisch.

Die Vorzüge des HAUPTSchen Buches liegen, wie schon angedeutet, in der Einzelerklärung. H. macht damit Ernst, dass das Hohelied Minnepoesie enthält. Was bisher zu diesem Hauptthema nicht zu passen schien, wird von ihm mit glücklichem Griff eingefügt. Insbesondere gelingt es ihm, in gewissen dunklen Ausdrücken Umschreibungen für die Liebe der beiden Hauptpersonen zu entdecken. Die Vorschläge, die er hier an einer Fülle von Stellen macht, scheinen mir bessere Erkenntnisse gegenüber den früheren Erklärungen zu bieten. Auch selbst für so schwierige Stellen wie 1_{7. 8} und sogar 4₈ und 8₅ weiss H. eine plausible, zum mindesten geistvolle Deutung vorzuschlagen.

H. besitzt eine beneidenswerte, geradezu phänomenale Belesenheit in der Weltliteratur aller Zeiten und Zonen und einen ungemein scharfen Blick für das Natürliche und Charakteristische. Auch der in Form bescheidener Anmerkungen beigegebene Kommentar zum Hohenlied steht unter dem Einfluss des geistreichen und scharfsinnigen Weltweisen. Eine gewisse Wahlverwandtschaft, die sonst zwischen der HAUPTSchen Kritik und

den Seltsamkeiten und Gewalttätigkeiten der Hitzigschen Kritik zuweilen besteht, macht sich, abgesehen von der oben gerügten Umdichtung des Hohenliedes, in diesem opus wenig bemerkbar. H. hat die seit den Kommentaren von Budde und Siegfried erschienenen neuarabischen Lieder von Dalman (Palästina. Diwan 1901) und Littmann (Neuarab. Volkspoesie 1902) für das Verständnis des Hohenliedes herangezogen und so gegenüber Budde und Siegfried, die damals zumeist auf Wetzsteins bekannten Aufsatz über die syrische Dreschtafel angewiesen waren, einen erheblichen Vorsprung. Er zieht aber auch Parallelen aus der erotischen Literatur aller Völker, speziell auch Parallelen aus alten und neuen deutschen Liedern herbei. Denn schliesslich ist eben die Sprache der Liebe international und so rückt uns H. das Hohelied menschlich näher. Es sind nicht bloss Lieder, die einst zwischen jüdischen Burschen und Mädchen gewechselt wurden, was vielleicht manchem deutschen Leser den Geschmack an den Liedern verleidet, sondern hier erleben wir ein Stück menschlichen Liebeslebens, wenn auch in jüdischem Milieu. Welche Seite des H.schen Kommentars man auch aufschlägt, immer findet man reiche Anregung und Belehrung: aus dem Gebiet der biblischen Archäologie, Geographie und Geschichte, der hebräischen Sprache, der allgemeinen Kultur des antiken und modernen Orients, der Religion Israels usw. Hie und da sind kleine Abhandlungen eingelegt z. B. über Goethes hebräische Sprachkenntnisse S. VII ff. Besonders setzt sich H. mit den Uebersetzungen und Deutungen des Hohenliedes von Goethe und Herder auseinander. Was er über Herder sagt, der in manchen religionsgeschichtlich interessierten Kreisen ein Tagesgötze zu werden anfängt, wirkt wohlthuend ernüchternd.

Was ist das Bleibende an HAUPTs Buch? Wir sind ein gut Stück in dem Verständnis des Hohenliedes gefördert! Hätten wir mehr dergleichen auf dem A. T.lichen Büchermarkt! Die ganze Atmosphäre des Hohenliedes ist noch sinnlicher als bisher erkannt. Das mag manchen zimperlichen Heiligen unangenehm sein. Ein Buch für Unter- und Oberprimaner oder für Höhere Töchterschulen ist das Hohelied jetzt noch weniger als früher.

Wie sich unsere modernen sexuellen Aufklärungsfanatiker dazu stellen, will ich nicht fragen — aber jungen und alten Eheleuten, die in der Liebe der Geschlechter zu einander noch göttliche Triebe und Gaben sehen, wird das Lesen des Hohenliedes Freude bereiten können. Die Worte der Liebe, wenn sie gesund sein sollen, werden auch das Sinnliche mitumfassen. Das Mass dafür wird verschieden gesteckt werden — wir sind dezenter als die Sänger des Hohenliedes. Aber man vergesse nicht: hier geben unter der heissen Sonne des Orients geborene ländliche Naturkinder einer fernen Zeit ihrem Liebessehnen und Liebesglück brünstigen Ausdruck. Dass ein solches Buch im Kanon steht, ist mit Dank zu begrüßen. Das möge manchem Anlass geben über 2. Timoth 3¹⁶ nachzudenken und seine Ansicht über die Bibel zu revidieren. Aber an der Zeit wäre es, dafür zu sorgen, dass die aus der mittelalterlichen Mystik stammenden Kapitelüberschriften des Hohenliedes in unseren Handbibeln beseitigt würden. Das wird uns durch die Liebe zu dem unverfälschten Bibelwort aufs Gewissen gelegt!

Interessant und beklagenswert zugleich ist das Schauspiel, das die heutige katholische Erklärung des Hohenliedes gewährt. Als moderner Mensch kann sich der katholische Bibelforscher nicht länger der Tatsache verschliessen, dass das Hohelied weltlicher Art ist. Als treuer Sohn der Kirche beugt er sich aber vor der festgenagelten mittelalterlichen Tradition, wonach das Hohelied auf geistige Dinge Bezug hat. Ein typisches Beispiel für diese auch sonst den heutigen wissenschaftlichen Katholizismus kennzeichnende Amphibiennatur ist der Hoheliedkommentar von JOSEPH HONTHEIM. Als Lehre der Kirche steht auch für H. fest: „1. Das Hohelied ist ein vom Heiligen Geiste inspiriertes Buch; 2. es behandelt nicht rein menschliche Dinge ohne jede Beziehung zu höheren übernatürlichen Wahrheiten“ (S. 2). „Das Hohelied . . . stellt die Vereinigung Jahwes mit seinem Volke dar, folglich (!) auch die Verbindung Christi mit der Kirche, die Verbindung Gottes mit jeder menschlichen Seele, besonders die Verbindung mit einzelnen hochbegnadeten Seelen, z. B. der allerseligsten Jungfrau“ (S. 4).

Darstellungsmittel ist „die Schilderung der ideal verklärten ehelichen Liebe“ (S. 3). Die kirchliche und die profane Deutung entsprechen der idealen und der materialen Seite des Hohenliedes. Solche Verquickung von Gegensätzen ist wie alles Zwittertum unnatürlich. Nun hält zwar H. für möglich, die materiale und die ideale Seite des Hohenliedes zu trennen und er bescheidet sich, einen Kommentar für den Literalsinn zu liefern — wir bekommen also nur einen halben Kommentar und sind verblüfft über diese Halbheit, da der Titel des Buches uns vermuten liess, dass uns ganz ohne Vorbehalt das Hohenlied übersetzt und erklärt werden sollte — aber H.s natürliche Erklärung ist zu sehr schon durch bewusstes oder unbewusstes Schielen nach der übernatürlichen Erklärung beeinträchtigt, so dass sie nicht zu ihrem Recht kommt.

„Die heiligen Väter“ hielten Salomo „für den wirklichen Verfasser unseres Buches“. „Nach allen Regeln der Klugheit und des gesunden Menschenverstandes muss man sich also (!) für diese Auffassung entscheiden, solange nicht positive Gründe dagegen sprechen“ (S. 27) — und solche gibt es für H. nicht. — „Der Zweck des Hohenliedes (materiell betrachtet) ist Anleitung zu einer vollkommenen ehelichen Liebe und Lebensgemeinschaft nach ihrer idealen Seite, der Seelengemeinschaft“ (S. 6). Dass nun gerade der Polygamist Salomo uns als Wegweiser für die ideale Ehe gelten soll, können wir nicht recht verstehen — aber der heilige Geist hat sich nun gerade nach H. für Salomo entschieden.

H. teilt den Text in 2 Hauptteile: I) 1²—5¹ Keimen und Wachsen der Liebe; II) 5²—8¹⁴ Reife und Vollendung. Näher umfasst jeder Teil 3 Gesänge: 1) 1²—2⁷ die erste Begegnung der Liebenden. 2) 2⁸—9⁵ die Liebenden suchen sich gegenseitig auf. 3) 3⁶—5¹ die erste Besieglung der jungen Liebe durch den Ehevertrag. 4) 5²—6¹⁰ die Leiden der Liebe. 5) 6¹¹—8⁴ die vollen Freuden der reifen Liebe. 6) 8⁵—8¹⁴ die volle Besieglung der reifen Liebe durch die Heimholung der Braut. Dies Schema durchführen, heisst dem Text Daumschrauben anlegen. Ich verweile etwas bei dem ersten Lied.

Pure Erfindung HONTHEIMS ist es, dass die beiden Liebenden sich hier zum ersten Male in ihrem Leben begegnen. Kaum hat das Mädchen den Burschen erblickt, so soll er sie schon küssen 1₂ — doch das soll nach H. (S. 37) metaphorisch gemeint sein. Doch hat H. schliesslich nichts dagegen, die Worte „realistisch zu fassen“ (S. 37). Machen wir mit der von H. befürworteten Situation Ernst, so wirft das Mädchen sich dem Fremden sozusagen sofort an den Hals. Denn sie fordert ihn gleich auf, ihr seine Liebe zu schenken und sie zu heiraten: eine recht nette Anleitung zu einer idealen Ehe (S. 6)!! „Braut und Bräutigam sind ganz allein“ (S. 13). Nun redet zwar das Mädchen die Töchter Jerusalems an 1₅. 2₇, „aber das ist eine Apostrophe an Abwesende“ (S. 13). Darnach scheint das Mädchen zuweilen an Halluzinationen zu leiden! Nach der Methode H.s wäre es nicht schwer, auch den Bräutigam verschwinden zu lassen. 1₇ fragt das Mädchen „wo weidest du, wo lagerst du am Mittag“ — hier endlich kommt der bisher stumm gebliebene junge Fremde zum Wort. Fürwahr eine merkwürdige ideale Liebe, die so zu keimen anfängt! Nachher setzen sich die Liebenden, und zwar geht der Bräutigam, da er 1₉—1₁ spricht, nach H. mit seinem Beispiel voran (S. 13). Das widerspricht den primitivsten Höflichkeitsformen und will uns wenig als Anleitung zur vollkommenen ehelichen Liebe gefallen. 2₆ umarmt der Geliebte die Braut. Aber diesmal ist es wirklich nur metaphorische Umarmung (S. 41/42). Auch 1₁₃^b brauchen wir uns nach H. S. 39 „den Bräutigam nicht als an der Brust der Braut ruhend zu denken“ — !! Mit solcher elenden Exegese verhunzt H. unseren Text. Ich möchte nur noch verraten, worin nach H. das Leiden der Braut für den Geliebten 5₂—6₁₀ sich offenbaren und damit die ideale Liebe zur Vollendung reifen soll (S. 15). 1) Die Geliebte steht schnell des Geliebten wegen vom Bett auf 5₅ — Schnellaufstehen vom Bett also eine Liebesprüfung! — und 2) die Geliebte wird unschuldigerweise von den Nachtwächtern 5₇ verprügelt „aber der Dichter [d. i. Salomo] fingiert diesen Vorfall“ (S. 70), so dass der königliche Liebhaber nicht nötig hat, den

Missgriff seiner Beamten zu rügen. Ein katholischer Theologe sollte von der Erklärung des Hohenliedes besser die Finger lassen. HONTHEIMS „natürliche“ Erklärung des Hohenliedes ist eitel Gewäsch. Seine „geistige“ Erklärung behält er hoffentlich noch lange, oder besser auf immer, für sich. Nach S. 4 kann „das natürliche Auge nichts“ von dem geistigen Sinn des Hohenliedes entdecken. Um es zu können, muss man also Visionär sein. In das ungünstige Urteil über HONTHEIM sind seine sprachlichen, archäologischen und metrologischen Kenntnisse nicht eingeschlossen.

Aus der 2. Auflage von LÖHRs bravem Klagelieder-Kommentar sei zunächst hervorgehoben die zurückhaltende Stellung des Verf. gegenüber Sievers Metrik. Letzterer will in den Klageliedern Wechselmetra annehmen und meint, dass der Wechsel des Metrums nicht willkürlich sondern geregelt sei. Dagegen betont LÖHR, wie mir scheint, mit Recht, in dem Wechsel des Metrums kein Prinzip finden zu können (S. XI). Da wir auf dem Gebiet der Metrik uns noch in einem Zustand des Tastens und Probierens befinden, zieht L. vor, den Text ohne Rücksicht auf das Metrum nur nach historisch-philologischen Grundsätzen zu behandeln (S. XII). Von den fünf Klageliedern weisen 1—4 alphabetisch akrostichische Form auf. L. zieht zur Geschichte und Charakteristik der alphabetischen Form die Ergebnisse seines Aufsatzes „Alphabetische und alphabetisierende Lieder im A. T.“ ZATW 1905, 173—198 herbei. Die ursprüngliche Verwendung des alphabetischen Akrostichs wurzelt in altem Wortzauber. Nachher wurde die Form lediglich als literarische Kunstform auf allerlei Lieder übertragen. Aelteste Proben solcher alphabetischer Kunstlieder sind die nach L. aus dem 6. Jahrh. v. Chr. stammenden Klagelieder II und IV (S. VII/VIII). Ueber die Entstehung des Buches der Klagelieder hält L. zumeist an seiner früheren Ansicht fest. Die ältesten Lieder II und IV sind ca. 580 verfasst und von einem Dichter. An II schliesst sich das die Sünde als Ursache für den Untergang Jerusalems stark betonende Lied I, ca. 540. Gleichzeitig mit I, vielleicht etwas früher, entstand

Nr. V, um 550. III ist vielleicht \pm 325 verfasst. Bei Gelegenheit der Kultusreform Esra-Nehemias \pm 440 wurde aus II, IV und I eine liturgische Sammlung von Klagediedern für die Feier des zur Erinnerung an den Untergang Jerusalems begangenen Trauertages (9. Ab) hergestellt. Diese Sammlung wurde \pm 325 durch die Lieder III und V erweitert. Hersteller dieser ergänzten 2. Auflage der Klagedieder war vielleicht der Verf. von III. LÖHR möchte die Entstehung beider Sammlungen von Klagediedern der Herstellung einer 1. und 2. Sammlung kanonischer Psalmen parallel setzen. Natürlich bewegen wir uns hier noch stark in Vermutungen — dessen ist sich wohl auch L. bewusst.

Dass das Buch Daniel zwischen 168—165 v. Chr. verfasst ist, und zwar näher 165, als eine Mahnrede an die gesetzestreuen Juden zum letzten Ausharren in der nun bald überstandenen von Antiochus Epiphanes heraufbeschworenen Glaubensnot, gilt jetzt als Allgemeingut der Wissenschaft, wofür die Gründe in den landläufigen Einleitungen zum A. T. oder in den Spezialkommentaren zu Daniel, etwa von Behrmann und Marti, bequem aufgezählt sind. Da erscheint ein Hengstenberg redivivus in dem Engländer WRIGHT. Als siegbewusster Kämpfer tritt er für die überwunden gehaltene alte Tradition in die Schranken. — Seine beiden Bücher über Daniel gehören zusammen und ergänzen sich. In dem zuerst genannten gibt W. nach einer orientierenden Einleitung eine neue Uebersetzung auf Grund der „Revised Version“. Alsdann folgen Kap. I allgemeine Bemerkungen zu Daniel; Kap. II die LXX zu Daniel und das Verhältnis der vorchristlichen und urchristlichen Literatur zu unserem Buch (1. Makkab., 3. Buch der Sibyllin., Sirach, Henoch, Judith und Tobith, Baruch, Josephus, Psalmen Salomos und Assumptio Mosis, 4. Esra, Jubiläen — Neues Test. und apostol. Väter); Kap. III/IV die Erzählungen des Buches Daniel Dan 1. 3—6; Kap. V—X die Visionen (Kap. V über die 4 Weltreiche Dan 2 u. 7; Kap. VI über Medien, Persien und Griechenland, Dan 8. Kap. VII die 70 Jahrwochen Dan 9²⁴—27; Kap. VIII—X die Schlussvisionen Dan 11—12). Der

2. Band enthält einen sorgfältig gearbeiteten, in Textkritik und Exegese streng konservativen Kommentar zu Daniel. Natürlich geht es auch hier ohne Einleitung nicht ab, aus der besonders das Verzeichnis der Literatur zu Daniel hervorzuheben ist. Schliesslich folgen noch 4 Appendices. Die erste gilt dem Nachweis, dass der Verf. der neutestamentl. Johannesapokalypse weder die LXX noch Theodotions Uebersetzung von Daniel benutzte, sondern direkt aus dem Originaltext ins Griechische übertrug. In der 2. Appendix beschäftigt sich W. mit den auf babylonischen Kontrakten dem Cyrus u. Cambyses beigelegten Titeln, um Darius „den Meder“ Dan 6₁ retten zu können. In der 3. Appendix wendet sich W. voll gerechter Abscheu gegen das von dem Papst Leo XIII. warm empfohlene Buch des Jesuitenpaters Marianus de Luca „Institutiones Juris ecclesiastici publici“ 1901, wonach die Verfolgung der Häretiker Recht und Pflicht der Kirche ist. Endlich als letzte Appendix erscheint ein Aufsatz von Mills über Daniel und die zoroastrische Religion.

Hören wir noch kurz an ein paar Beispielen, wie W. die Authentie des Danielbuches verteidigt. W.s wissenschaftliches Denken ist durch das N. T. bestimmt. Wäre er als Jude geboren, so würde wohl der Talmud für ihn die oberste Instanz sein. Jesus tritt für Daniel als Prophet ein — darum muss alle Kritik verstummen, oder sie darf nur die Worte Jesu rechtfertigen. Das ist ein unfrommer und feiger Standpunkt zugleich. Jedermann schliesst aus der Tatsache, dass in dem berühmten Lobpreis auf die Väter von den Patriarchen bis auf den Hohepriester Simon Sir. 41₁—50₂₄ der „exilische“ Daniel fehlt, dass eben dieser eine Fiktion ist. WRIGHT beseitigt diesen fatalen Umstand durch den Hinweis, dass ja auch 49₁₃ „Esra“ fehlt. Um den Irrtum Dan. 1₁ wegzuschaffen, wonach Jojakim im 3. Jahre seiner Regierung, also 606, von Nebukadnezar nach Babel deportiert worden sein soll, bietet W. 12 Seiten Stoff auf (I S. 101—113). Qui s'excuse s'accuse! Die Geschichte kennt einen Belsazar, Sohn des letzten babylonischen Königs Naboned. Für den Verf. von Daniel ist Belsazar

der Sohn und Nachfolger Nebukadnezars. Das ist ein verhängnisvoller Irrtum für einen Schriftsteller, der ein Zeitgenosse und enger Vertrauter jener Könige gewesen sein soll. Wie behilft sich W., um den exilischen Daniel der Tradition zu retten? Er lässt den Usurpator Naboned verwandtschaftliche Beziehungen mit der Familie Nebukadnezars anknüpfen, so dass Belsazar ein Nachkomme Nebukadnezars im weiteren Sinn heissen kann (I, 130). Letzteres ist aber gegen den Wortlaut von Dan 5 2. 11. 13. 22. Darnach kennt eben der Verf. von Daniel einen König Naboned und die babylonischen Könige zwischen ihm und Nebukadnezar nicht und ist Belsazar der Sohn und unmittelbare Nachfolger Nebukadnezars. Einen solchen König Belsazar gibt es eben nicht. Und nun gar Darius „der Meder“, der unmittelbar auf Belsazar Dan 6¹ folgt! Statt ehrlicherweise zuzugeben, dass der Verf. hier einen großen historischen Schnitzer begeht und Darius den Meder verwechselt mit dem bekannten persischen Grosskönig Darius, der von 521—485 als Nachfolger des Cambyses regierte, bringt W. es fertig, gestützt auf die Autorität seines Landmannes Pinches, diesen Darius den Meder gleichzusetzen mit — Gobryas, den Cyrus zum Statthalter von Babel einsetzte (I, 136). Dass Dan 6²⁹ von dem „Königtum“ des Statthalters Gobryas-Darius geredet wird, wie gleich darauf von dem „Königtum“ des Cyrus, Gobryas-Darius und Cyrus sich also an Rang gleichstehen, macht für W. nichts aus. Durch solche Kniffe und faule Ausreden erweist sich WRIGHT als den richtigen Advokaten der Tradition.

Der unscheinbare aber geschmackvolle *Ch r o n i k*-Kommentar von HARVEY JELLIE lehnt sich in der literarischen und historischen Kritik vielfach an Driver und Kittel. Aus der inhaltreichen Einleitung möchte ich wenigstens einige originelle Gedanken des Verf. mitteilen, die das Milieu des Chronisten gut kennzeichnen. Um die Geistesart des Chronisten zu verstehen, ist zu erinnern, welche gewaltige Umwälzungen seit dem Exil bis zur Zeit des Chronisten, etwa 300—250, innerhalb des Judentums stattgefunden haben: die Rückkehr der Exulanten, der Bau des 2. Tempels, die Einführung des Priester-

kodex, die antipersische Revolte um 350, das Auftreten der Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, Joel — auch Tritojesaja wäre hier zu nennen gewesen —, die Entstehung des Psalters, die Anfänge des Kanons: die ganze Atmosphäre ist Kirchenluft geworden. Parallele ist meines Erachtens das christliche Mittelalter mit der Kirche als Beherrscherin der Geister. Unter den wichtigsten Organen jener immer geistlicher werdenden vorchristlichen Zeit ist unser Chronist zu suchen. Seine Neigung für den Kult und speziell für die Tempelmusik stempelt ihn als Leviten, näher noch wohl als Tempelsänger. Die Verbindung von kirchlicher Frömmigkeit und literarischen Interessen macht ihn zu einem Vorläufer der einseitig frommen, Kirchen-Chroniken schreibenden mittelalterlichen Mönche. Was zum Kult seiner Zeit gehört, dünkt ihm so wichtig, dass er die ganze Vergangenheit nur als Reflex seiner Gegenwart ansieht. Darum hebt er aus der Vergangenheit nur das hervor, was unmittelbar auf die Entwicklung der Gemeinde des 2. Tempels Bezug zu haben schien. Charakteristischer aber als sein Reden ist noch sein Schweigen. Aus dem, was er bewusst oder unbewusst von der früheren Geschichte unterdrückt, ist daher das Meiste zu lernen: hier zeigt sich am deutlichsten, was positiv das Ideal in der Zeit des Chronisten war. Die Chronik ist nicht wertvoll als Quelle für die von ihr behandelte ältere und älteste Geschichte Israels, wohl aber für die bewegenden Ideen in den letzten Zeiten vor dem makkabäischen Aufstand, durch den erst definitiv das entstand, was vulgo als Judentum gilt. Sehr hübsch ist auch das, was Harvey-Jellie zur Charakteristik der Sprache des Chronisten sagt. Neue Worte dringen ein; alte werden in neuem Sinn gebraucht. Die Syntax ist rauher geworden und zeigt Verwandtschaft mit dem vordringenden Arabisch. Das Hebräisch des Chronisten unterscheidet sich von dem klassischen Hebräisch wie etwa das Kirchenlatein von der Sprache Ciceros. Im Anschluss an das eben Gesagte möchte ich zum Schluss den Wunsch aussprechen, dass das A. T. mehr als bisher vom sprachgeschichtlichen Standpunkt betrachtet werde. Untersuchungen zur Entwicklung der hebräischen Syntax,

des hebräischen Stiles und Wortschatzes können für die Geschichte der Bibel zu einem novum agens werden.

Strassburg i. Els.

G. Beer.

Kirchengeschichte.

Altchristliche Literaturgeschichte.

(Gesamt-Darstellungen).

Die Kultur der Gegenwart. Teil I Abt. 8: Die griechische und lateinische Literatur und Sprache von U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, K. KRUMBACHER, J. WACKERNAGEL, FR. LEO, E. NORDEN, F. S. KUTSCH. 2. Aufl. Berlin, Teubner 1907. M. 10.—. — SCHANZ, M., Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Dritter Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324. 2. Aufl. 1905. XVI 512. M. 9.—. — Vierter Teil: Die römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians. Erste Hälfte: Die Literatur des vierten Jahrhunderts. 1904. XVI 469. München, Beck. M. 8.50. — RAUSCHEN, G., Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1906. XVI 253. M. 2.20. — Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen: Band VII: Geschichte der christlichen Literaturen des Orients von C. BROCKELMANN, F. N. FINCK, J. LEIPOLDT, E. LITTMANN. Leipzig, Amelang 1907. VIII 281. M. 4.—.

Während die grossen patristischen Werke, über die zuletzt Bd. VIII 345 ff. berichtet ist, noch ihrer Fortsetzung harren, ist von RAUSCHENS nützlichem Büchlein eine zweite Auflage erschienen, die mit Recht auf dem Titelblatt als vermehrte und verbesserte bezeichnet wird: die anlässlich der ersten Auflage ihm erteilten Ratschläge der Kritiker hat R. zumeist befolgt. Der Syrer Aphrahat fehlt freilich immer noch, unter den Ausgaben des Johannes Chrysostomus muss die von Savile unbedingt erwähnt werden, für Epiphanius Panarion war auf das Datum 376 (haer. 66,20) hinzuweisen, und was dergleichen Kleinigkeiten mehr sind. Aber im allgemeinen ist das Buch für die — leider! — sehr bescheidenen Ansprüche unserer Studenten recht brauchbar.

Zu den erfreulicherweise sich mehrenden Zeichen des Interesses, das die klassischen Philologen jetzt der altchristlichen Literatur entgegenbringen, gehören der achte Band des ersten Teiles der „Kultur der Gegenwart“ und die SCHANZSche römische Literaturgeschichte. In jenem erhalten wir zum erstenmal einen grosszügigen Ueberblick über die Gesamtgeschichte der griechischen Literatur von WILAMOWITZ. Von den Zeiten des altgriechischen Epos bis hin zu den Tagen Justinians führt uns die mit vollendeter Meisterschaft geschriebene Darstellung, und zum erstenmal sehen wir die christlichen Griechen ihren heidnischen Kollegen an die Seite gestellt und im Zusammenhang der literarischen Entwicklung gewürdigt. Nach Philo wird in wirkungsvollem Kontraste Paulus geschildert, an die Orphischen Hymnen schliessen sich die Hermetischen Schriften und die christlichen Apokalypsen, die Evangelien und Briefe, die „Aretalogie“ der Apostelgeschichte und die Martyrien: fein wird Clemens Alexandrinus im Vergleich mit Philostrat gezeichnet, neben Plotin den heidnischen, Origenes der christliche Neuplatoniker gestellt. Die Charakteristik des Porphyrius bietet die Einleitung zu einer vornehmen Anerkennung des Eusebius, neben Libanius und Kaiser Julian treten die grossen Kappadozier, von denen Gregor der Nazianzener eingehend gewürdigt wird: „es gibt weder einen griechischen noch einen lateinischen Redner, der die Tugenden und Laster in annähernder Stärke besässe, die Cicero asianisch nennt“. Und „dieser selbe Gregor ist der fruchtbarste und merkwürdigste Poet dieser Periode; es ist eine Schmach, dass die Philologen noch nicht einmal für eine einigermaßen lesbare Ausgabe seiner Gedichte gesorgt haben; wenn es kein Kirchenvater, sondern ein schäbiger Poetaster wäre, der einen abgestandenen mythologischen Stoff breitträte, wie Quintus, oder gar ein Lateiner wie Silius, hätte er sie längst.“ Den Höhepunkt bezeichnet die „wahrhaft grosse Erscheinung“ des Johannes Chrysostomus, dessen Leben „eine Tragödie der Art ist, die zwar nicht der Tragiker, wohl aber der Historiker schreiben kann, ganz wie die Julians“. „Alle Hellenen seines Jahrhunderts, mögen sie

auch noch so überzeugte Anhänger der platonischen Akademie sein und auf Platons Stühle sitzen, sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristeides verdient, mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden.“ Er ist im direkten Gegensatz zu Gregor attischer Klassizist, „aber dieser attische Stil ist nicht ein bloss angelehnertes Kunstmittel, es ist der harmonische Ausdruck einer attischen Seele“. F. LEOS Darstellung der römischen Literatur mündet in eine knappe Skizze der Bedeutung der christlichen Schriftsteller aus, E. NORDEN beginnt seine Schilderung der „lateinischen Literatur im Uebergang vom Altertum zum Mittelalter“ mit einer Zeichnung der Wende des vierten zum fünften Jahrhundert, welche mit Symmachus anhebend nach kurzem Hinweis auf des Ambrosius Bedeutung für die Entstehung des Hymnengesanges eine Würdigung des Hieronymus gibt, dem einige kleinere italische Geister folgen. Den Glanzpunkt bildet die Literatur der afrikanischen Kirche: die Reihe Tertullian, Cyprian, Arnobius, Lactantius zieht an unserem Auge vorüber, die „Vorläufer des Grösseren, dem sie den Weg bereiteten“: von diesem selbst, Augustin, wird mit kräftigen Zügen ein imponierendes Bild entworfen und seine Konfessionen sowie die *civitas dei* in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung geschildert.

Bietet dieses Werk nur eine in grossen Strichen gezeichnete Skizze der literarischen Entwicklung, so liefert M. SCHANZ im dritten und vierten Teil seiner römischen Literaturgeschichte ein vorzügliches Nachschlagewerk mit reichem Inhalt. Der christlichen Literatur ist hier ein breiter Raum gegönnt (III S. 240—495, IV 1 S. 187—453), und man konnte beim ersten Erscheinen des dritten Teils von manchen Philologen sogar die Klage vernehmen, dass die Kirchenväter ungebührlich bevorzugt seien. Wir freuen uns dessen, dass hier endlich einmal die christlichen Autoren zu ihrem Recht kommen, und dass die bedeutenden unter ihnen einer besonders eingehenden Behandlung unterzogen sind. Die Vorzüge der SCHANZschen Literaturgeschichte sind bekannt: wir erhalten von einem jeden Schriftsteller eine Skizze seines Lebens unter Verweis auf die wich-

tigsten Quellen und Zeugnisse, besonders chronologischer Art. Es folgt Allgemeines über die Schriftstellerei des Autors, dann werden die einzelnen Schriften behandelt: von jeder bekommen wir eine Inhaltsangabe, dann werden Abfassungszeit, Quellen, Komposition, Ueberlieferung und Detailfragen unter Hinweis auf die Belegstellen, meist sogar mit Abdruck derselben, und Angabe der Literatur erörtert, alles sehr sauber und übersichtlich, wenn auch zuweilen etwas breit. An Ausführlichkeit übertrifft SCH. sogar die Geschichte der altkirchlichen Literatur BARDENHEWERS in den bis jetzt vergleichbaren Teilen nicht unbeträchtlich, nicht nur in den darstellenden Partien, sondern auch in der Vorführung der Probleme. Die Kapitel über Ambrosius, Prudentius, Hilarius und vor allem Hieronymus sind gegenwärtig die besten Repertorien über diese Schriftsteller und wir sehen dem Erscheinen der zweiten Abteilung des vierten Bandes, der vor allem Augustin bringen wird, mit lebhaftem Interesse entgegen. Das Buch gehört in jede theologische Seminarbibliothek.

Eine sehr dankenswerte Ergänzung zu jedem patristischen Handbuch bietet die Geschichte der christlichen Literaturen des Orients von BROCKELMANN und Genossen. In fortlaufender Darstellung, die ab und zu durch Uebersetzungen aus den behandelten Autoren illustriert, selten durch Anmerkungen ergänzt wird, erhalten wir einen Ueberblick über die syrische und christlich-arabische Literatur von BROCKELMANN, die armenische von FINCK, die koptische von LEIPOLDT, die äthiopische von LITTMANN. Bei der steigenden Bedeutung, welche die orientalischen Literaturen für die Kirchengeschichte haben, werden diese meist geschickt geschriebenen Uebersichten viele dankbare Leser unter den Theologen und bei den Vertretern verwandter Wissenschaften finden; das gilt besonders von dem zweiten bis vierten Teil. Die Behandlung der wichtigsten, der syrischen Literatur, ist leider zu kurz geraten: äusserlich umfasst sie nur wenige Seiten mehr als die armenische und koptische, 30 Seiten weniger als die äthiopische Partie — sie dürfte mehr als doppelt so lang sein. So kommt es, dass wir,

um die bedeutsamsten zu nennen, z. B. von Afrahat und Ephraem doch kein richtiges Bild bekommen, und was wir über die syrische Bibel lesen, ist auch viel zu knapp. Bei einer zweiten Auflage wird das hoffentlich geändert werden können. Ein weiteres gewichtiges Desideratum ist nur bei LEIPOLDT, der es freilich auch am leichtesten konnte, erfüllt. Wer das Buch seiner Bibliothek einverleibt, will von den einzelnen Schriftstellern und Schriftstücken wenigstens diejenigen Ausgaben des Urtextes (und ev. der Uebersetzung) genannt wissen, die zu benutzen sind. Von Afrahates wird z. B. S. 16 Anm. die Bertsche Uebersetzung genannt; warum geht es nicht weiter: „syr. Ausgabe von Wright 1869; syrisch (vokalisiert) und lateinisch von Parisot (Patrologia syriaca I) 1894; deutsche Auswahl von Bickell 1874 (Bibl. d. Kvv.)“? Eine vollständige oder auch nur grössere Bibliographie liegt selbstverständlich ausserhalb des Planes des Unternehmens, aber das Wichtigste in der angedeuteten Weise lässt sich leicht geben und verdoppelt die Brauchbarkeit des nützlichen Buches.

Jena.

Hans Lietzmann.

Calvin-Literatur:

Calvin. Rede bei der akademischen Calvin-Gedächtnisfeier in der gr. Aula der Universität Heidelberg am 11. Juli 1909 gehalten von **Hans von Schubert**. 8. 1909. M. —.80.

Johannes Calvin. Akademischer Vortrag von D. **Paul Wernle**, Professor in Basel. (Unter der Presse.)

Ein Vermächtnis Calvins an die deutsch-evangelischen Kirchen.

Vortrag bei der Hauptversammlung der deutschen Lutherstiftung in Langenberg (Rheinland) am 6. Juli 1909 gehalten und auf Wunsch zum Besten der Lutherstiftung in Druck gegeben von D. **Eduard Simons**, a. o. Professor an der Universität Berlin. (Unter der Presse.)

Johannes Calvin. Festrede von D. **Karl Holl**, Professor an der Universität Berlin. In Vorbereitung.

Johann Calvin. Rede bei der Calvin-Feier der Universität Giessen gehalten von D. **S. Eck**, Professor in Giessen. (Unter der Presse.)

Johann Calvin. Von Dekan D. **H. Baur-Weinsberg**. Klein 8. 1909. M. —.50. Geb. M. —.80. (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 9.)

„In ihrer Kürze und Klarheit, in ihrer Stoffbeherrschung wohl die beste Würdigung, die Calvin bis jetzt gefunden.“ Kirchl. Anzeigen d. Zwickauer Zeitung.

Luther, Melanthon und Calvin in Oesterreich-Ungarn. Zu Calvins vierter Jahrhundertfeier. Von Prof. D. Dr. **Georg Loesche**. 23 Bogen. 1909. M. 4.—.

„Die Charakteristik Calvins gehört zu dem Prächtigen, was man überhaupt über den Genfer Weltreformer hören konnte.“

Die Wartburg v. 11. Juni 1909.

Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen.

Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Uebersetzung von **Rudolf Schwarz**, Pfarrer in Sasadingen (Thurgau). Mit Geleitworten von Prof. D. **Paul Wernle**. Zwei Bände. Bez. 8. 1909. M. 20.—. Geb. M. 24.—.

Hierüber schrieb der „Dresdner Anzeiger“ am Anfange einer 8 Seiten langen Besprechung u. a.:

„Ueber zwei großen Quartbänden, welche in deutscher Uebersetzung nahezu 800 Briefe Calvins enthalten, habe ich eine Reihe noch in den März sich hereinziehender stiller Winterabende verbracht und mich von dem, was ich las, in einer Weise gefesselt gefühlt, wie es mir noch selten mit irgend einem biographischen Buche, einem Memoirenwerk oder einer Briefsammlung geschehen war. Denn mit einer Unmittelbarkeit, die uns keine noch so treffliche Geschichtsdarstellung zu geben vermag, stieg aus diesen Briefen das Bild der gewaltigen heroischen Persönlichkeit des Genfer Reformators empor, den man in einem Augenblick einen furchtbaren Mann, im anderen Augenblick einen echten Mann Gottes zu nennen versucht ist, jedenfalls aber im vollsten Sinne einen Mann nennen muß.“

:: :: Weltgeschichte in Charakterbildern :: ::

Sieben erschien:

Bonifatius Die Befehrung der Deutschen zum Christentum. — Von Dr. Gustav Schürer, ord. Professor an der Universität Freiburg (Schweiz). Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Erstes bis fünftes Tausend. Mit 59 Abbildungen. Gr. 8°. (VIII und 110 S.) Preis in Leinenband M. 4.—

Wenngleich aus den letzten Jahrzehnten mehrere Biographien des Apostels der Deutschen vorliegen, so dürfte dennoch eine Darstellung vom Lebensgang und Wirken des hl. Bonifatius († 754) in der Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern“ nicht fehlen. Denn hier bot sich die einladende Gelegenheit, den welthistorischen Hintergrund breit auszumalen. Der mit liebevollem Verständnis ausgewählte herrliche Bilderichmud, welcher zum Teil neues oder doch nur wenigen zugängliches Material enthält, dürfte zur Belebung des Interesses hervorragend beitragen. Die Publikation verdient möglichst weite Verbreitung, sowohl in historischen Fachkreisen, als auch für Studierende zur Fortbildung in der Geschichte, speziell auch zu Gedächtniszwecken, zur Erweckung von Verständnis für das ideale Wirken unserer ersten christlichen Glaubensboten.

● ● Verlag Kirchheim & Co. in Mainz ● ●

Inhalt.

	Seite
Religionsgeschichte und Mission. Von R. Günther	287
Altes Testament. Kleinere Hagiographen des Alten Testaments. Von G. Beer	300
<p>Haupt, P., Biblische Liebeslieder, das sogenannte Hohelied Salomos unter steter Berücksichtigung der Uebersetzungen Goethes und Herders im Versmasse der Urschrift verdeutsch und erklärt. Leipzig, Hinrichs 1908. LVI 135. M. 4.50, geb. M. 5.50. — Bibl. Studien herausg. v. O. Bardenhewer XIII, 4: Hontheim, J., Das Hohelied übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder 1908. VI 112. M. 2.80. — Handkommentar z. A. Test. herausg. v. W. Nowack III, 2, 2: Löhr, M., Die Klagelieder des Jeremias übersetzt und erklärt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1906. 2. Aufl. XVI 32. M. 1.—. — Wright, Ch. H. H., Daniel and his Prophecies. London, Williams and Norgate 1906. XXII 334. 7 s. 6 d. — Wright, Ch. H. H., Daniel and its Critics. Ebenda 1906. XXXVIII 284. 7 s. 6 d. — The Century Bible: Harvey-Jellie, W. R., Chronicles, Introduction revised version with notes index and maps. Edinburg, T. C. and E. C. Jack 1906. 330.</p>	
Kirchengeschichte. Altchristliche Literaturgeschichte. (Gesamt-Darstellungen). Von Hans Lietzmann	313
<p>Die Kultur der Gegenwart. Teil I Abt. 8: Die griechische und lateinische Literatur und Sprache von U. v. Wilamowitz-Moellendorf, K. Krumbacher, J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. S. Kutsch. 2. Aufl. Berlin, Teubner 1907. M. 10.—. — Schanz, M., Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Dritter Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324. 2. Aufl. 1905. XVI 512. M. 9.—. — Vierter Teil: Die römische Literatur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians. Erste Hälfte: Die Literatur des vierten Jahrhunderts. 1904. XVI 469. München, Beck, M. 8.50. — Rauschen, G., Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1906. XVI 253. M. 2.20. — Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen: Band VII: Geschichte der christlichen Literaturen des Orients von C. Brockelmann, F. N. Finck, J. Leipoldt, E. Littmann. Leipzig, Amelang 1907. VIII 281. M. 4.—.</p>	