Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1901

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1901_0004|log114

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, H. Achelis, Baldensperger, Baltzer, Bassermann, Baumgarten, Baur, Beer, Bergner, Bertholet, Bonus, Bürkner, Clemen, Cornill, Danneil, Deissmann, Dörries, Drews, Ehrhardt, G. Ficker, Frantz, Fries, Grafe, Grützmacher, Gunkel, Handmann, Hans, Hegler, Heinrici, Hochhuth, Jaeger, Jülicher, Kaftan, Kamphausen, Kattenbusch, Kawerau, Kayser, Keidel, Knoke, Koestlin, Kühl, Lietzmann, Lobstein, Mayer, Meinhold, A. Meyer, Ph. Meyer, Mirow, K. Müller, Nowack, Pfennigsdorf, Rahn, Reischle, O. Ritschl, Rolffs, Rothstein, Schmiedel, Scholz, von Schubert, von Schulthess-Rechberg, H. Schulz, Seeberg, Sell, Simons, A. Steinmetz, Steuernagel, Titius, Traub, Tröltsch, J. Weiss, Zimmer, Zimmern u. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und W. HEITMÜLLER
Professor in Göttingen — in Göttingen

Vierter Jahrgang.

Elftes Heft.

November 1901.

TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1901.

Postzeitungs-Nr. bei der Reichspost 7296, bei der K. Württ. Post 824.

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

Da die Hefte der „Bibliographie der Theologischen Rundschau" einzeln berechnet werden, nimmt die Post Abonnements auf die Bibliographie nicht an. Sie kann also nur durch die Buchhandlungen bezogen werden.

Um gefl. umgehende Aufgabe der Bestellungen wird gebeten, da Heft 2 bereits erschienen ist.

Mit Beilagen von C. Graepel, Malaga, Niederlage Hannover, Greiner & Pfeiffer in Stuttgart und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Notiz der Verlagshandlung.

Der Verlag der „Theologischen Rundschau“ ersucht die Leser und Freunde derselben höflichst um Empfehlung der Zeitschrift in interessierten Kreisen, sowie um gefällige Angabe von Adressen, an welche Probehefte geschickt werden können.

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

Anzeigen.

Bei Aufträgen beliebe man sich auf die Theologische Rundschau zu beziehen.

BERNH. LIEBISCH,

Antiquariatsbuchhandlung.
Leipzig, Kurprinzstrasse 6.
Special-Buchhandlung für Theologie.
Reichhaltiges Lager, billige Preise.
Kataloge kosten- und portofrei.

Altardecken, Kanzel- und Taufsteinbekleidungen, Kirchenteppiche, Abendmahls- und Taufgeräthe, Crucifixe, Beleuchtungskörper, Communionbestecke, Altargemälde, Kirchenmöbel aller Art, ferner **Talare, Baretts, Bäffchen** etc., **Hostien** pro Mille M. 1.25, **Altarkerzen** in Wachs und Stearin, empfiehlt in stilgerechten, gediegenen und preiswerten Erzeugnissen die **königl. Hof-Kunstanstalt** von

F. W. Jul. Assmann,

Hoflieferant Ihrer Majestät der Kaiserin und Königin, Lieferant mehrerer fürstl. Hofhaltungen.
Lüdenscheid und **Berlin SW. 12,**
Westfalen (Haupthaus). **Schützenstr. 46/47** (Zweighaus).
—— Proben und Gutachten gratis und portofrei. ——

Herren Geistliche erhalten bei Barzahlung 20% Rabatt und Freisendung, bei Abzahlung entsprech.

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

Das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit. Von D. **J. Hauri**, Pfarrer in Davos. 8. **1901.** 75 Pfg. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 24.)

Hermann Gunkels Kommentar über die Genesis[1].

Unter den überaus zahlreichen Kommentaren zu den alttestamentlichen Schriften, mit denen wir in den letzten Jahren überschüttet sind, beansprucht GUNKELS Genesiskommentar ein besonderes Interesse, weil in ihm eine Betrachtungsweise, die sich sonst wohl hier und da einzelnen Erzählungen gegenüber geltend machte, zum erstenmal konsequent durchgeführt und mit aller Energie in den Vordergrund gestellt ist, nämlich, um mit G. zu reden, die „religionsgeschichtliche". „Die Kommentare zur Genesis enthalten herkömmlich eine Fülle verschiedenster Notizen: sie bringen Literarkritik, Textkritik, Archäologisches, Grammatisches u. s. w. in reicher Auswahl. Alles dies wird man, wenn auch oft in möglichster Kürze, in diesem Kommentar finden. . . . Aber alles dies, auch die Literarkritik, darf für den Exegeten des Alten Testamentes nur eine Vorarbeit sein . . . wir müssen durch alles dies hindurchdringen zu einem inneren, nachfühlenden, wahren Verständnis der Männer des Alten Testamentes und besonders ihrer Religion. Wer sich Theologe nennt, muss die Religion studieren; alles Uebrige muss ihm Nebensache sein", so spricht sich G. im Vorwort zu seinem Kommentar aus. Man mag mit ihm darüber rechten, ob er den übrigen

Ausdrucksweise oft den Anschein erweckt, als stände er zu ihnen im Gegensatz, als sei von eigentlich theologischem Interesse bei ihnen herzlich wenig zu entdecken; oft genug findet G. im einzelnen Gelegenheit, Vorgänger seines religionsgeschichtlichen Verständnisses zu zitieren, in vielen andern Fällen kann er ihnen eigentlich theologisches Interesse nicht absprechen, nur genügt ihm dies nicht, weil es anders geartet ist, weil es nämlich mehr dogmatisch als religionsgeschichtlich gefärbt ist; mancher wird es auch nicht für die Aufgabe eines Kommentares halten, zu fragen, welche verschiedenen Entwickelungsstadien eine Geschichte durchlaufen hat, ehe sie die Form erhielt, in der sie nun vorliegt, er wird sich darauf beschränken, eben diese letztere ihrem Inhalt nach klar zu legen und die Untersuchung der Vorgeschichte der allgemeinen Religionsgeschichte Israels oder der monographischen Behandlung zuweisen, und es würde unrecht sein, ihm deswegen das religionsgeschichtliche Interesse abzusprechen. Trotz alledem wird man nicht leugnen können, dass G.s Kommentar als eine epochemachende Erscheinung zu betrachten ist. Hat G. auch nicht eine ganz neue Betrachtungsweise in die Exegese eingeführt, so gebührt ihm doch das Verdienst, sie energischer betont und konsequenter angewandt zu haben, als es bisher geschah, und man wird es ihm nicht abstreiten können, dass er in vielen Beziehungen ein neues, besseres Verständnis der Genesiserzählungen erschlossen hat.

Nicht nur das, was herkömmlich in den Kommentaren geboten wird, aber doch auch dies — das ist G.s Devise; und auch in dieser Beziehung bietet er manches Neue. Eine Besprechung seines Kommentares muss auch darauf eingehen; und so soll denn zunächst mitgeteilt werden, was er besonders in litterarkritischer Beziehung Neues bietet, sodann das, was er selbst für das eigentlich Neue und Bedeutsame an seinem Kommentar hält.

I.

G. bietet eine ausführliche Einleitung, S. I—LXXIV,

die übrigens auch separat erschienen ist unter dem Titel: „Die Sagen der Genesis", sodann die Uebersetzung und Erklärung, S. 1—448, schliesslich ein 2 Seiten umfassendes „Register über religions-, sitten- und kulturgeschichtlich wichtige Einzelheiten", eine höchst dankenswerte Zugabe. Was die Uebersetzung betrifft, so sind in derselben die Quellen, ihre verschiedenen Schichten, redaktionelle Zuthaten zu ihnen und Glossen durch verschiedene Typen unterschieden; leider aber fehlt eine Zusammenstellung, in welcher die Bedeutung der verschiedenen Schriftarten angegeben würde. Anfangs ist der Kommentar so angeordnet, dass die sprachliche und sachliche Erklärung der einzelnen Verse jedesmal auf dem unteren Teil der Seite steht, auf welcher die Uebersetzung derselben Verse gegeben ist; von S. 120 an wird dies Verfahren je länger desto konsequenter aufgegeben: die Einzelerzählungen werden zuerst ganz übersetzt und die Erklärung folgt auf den nächsten Seiten, ein Verfahren, das insofern sehr unbequem ist, als der Leser zu fortwährendem Hinundherschlagen genötigt wird. Die Reihenfolge der Stücke ist nicht die des massorethischen Textes; vielmehr werden in jedem der 4 Hauptteile (Urgeschichte, Abraham-, Jakob- und Josephgeschichten) stets zunächst die J oder E angehörenden Stücke übersetzt und erklärt, und sodann erst die aus P stammenden, ein Verfahren, das auch HOLZINGER angewandt hat. Die Uebelstände, die dasselbe mit sich bringt, dass nämlich die Verflechtung der Quellen nicht anschaulich wird, vermeidet G. dadurch, dass er wenigstens in der Uebersetzung bald die P-Stücke im Zusammenhang der JE-Stücke, bald umgekehrt JE-Stücke in dem der P-Stücke wiederholt. Eine Tabelle (S. LXXIII) ermöglicht das Auffinden der einzelnen Stücke. Die Uebersetzung liest sich gut; G. ist bestrebt gewesen, ihr bis zu einem gewissen Grade den deutschen Sagenstil aufzuprägen, was ihn gelegentlich vom Wortlaut des Textes abweichen lässt, 2, 8. 10. 19^b u. ö. Für den Anfänger hätten dann aber, wenigstens in einzelnen Fällen, die Erläuterungen die Erklärung der Uebersetzung geben müssen, z. B. bei 3, 8 zu „in der

Abendkühle" für לרוח היום. Die Erklärung sprachlicher Schwierigkeiten ist möglichst knapp gehalten, nach meinem Dafürhalten häufig zu knapp. Dass G. in der Textkritik eine weise Zurückhaltung beobachtet, ist bei einem Buche wie die Genesis nur anzuerkennen. Gelegentlich finden sich neue Vorschläge, zum Teil recht beachtenswerte. Sehr reichhaltig ist die sachliche Erklärung, und hier findet sich eine grosse Fülle feiner Bemerkungen. G. versteht es in ausgezeichneter Weise, sich in die eigentümliche Urteilsweise der Sagen hineinzuversetzen; vorzüglich weiss er seine Leser auf allerlei häufig übersehene Feinheiten der Erzählung aufmerksam zu machen. Ueberall ist er bemüht, die religiöse Stimmung der Sagen verstehen zu lehren. Und gerade dabei zeigt sich auch ein weiterer Vorzug G.s. Seine Bemerkungen würzt er häufig durch Hinweise auf ähnliche Feinheiten in den Sagen und Epen anderer Völker; oft flicht er poetische Zitate ein und giebt so seiner eigenen Darstellung etwas von dem wunderbaren Reiz, von dem die Erzählungen der Genesis erfüllt sind: sein Kommentar atmet vielfach die poetische Stimmung wieder, was von den meisten Kommentaren nicht gesagt werden kann.

Auch für die Litterarkritik bietet G. manches Neue. Seit BUDDES „Biblischer Urgeschichte" (1883) ist allgemein anerkannt, dass die jahvistische Schrift keine litterarische Einheit ist. In der Urgeschichte (1, 1—12, 5) sieht BUDDE die Kombination zweier jahvistischer Schriften (J^1 und J^2), von denen die eine die Sintfluterzählung nicht kannte, während die andere, eine erweiternde Umarbeitung der ersteren, dieselbe bot[1].

In der Urgeschichte unterscheidet G. dreierlei Bestand-

[1] In einem Aufsatz über „das Kainszeichen" in der ZATW 1894 hatte STADE die litterarische Analyse der Urgeschichte noch weiter fortgeführt; für Gen 18—19 hatte KRAETZSCHMAR in einem Aufsatz über „den Mythus von Sodoms Ende" (ZATW 1897) dasselbe gethan. G. führt diese Arbeit durch die ganze Genesis weiter unter gleichzeitiger Modifikation der Ansicht BUDDES.

teile in J. Zunächst nimmt er zwei vollständige Sammlungen von Urgeschichten an, die — das ist das Neue gegenüber BUDDE — voneinander gänzlich unabhängig sind. Die eine gebraucht in der Paradiesesgeschichte den Gottesnamen Elohim, da der Name Jahve erst zur Zeit des Enoš aufgekommen sein soll; G. bezeichnet sie daher mit Je. Die andere gebraucht von Anfang an den Namen Jahve (Jj)[1]. Bei der Zusammenarbeitung der beiden Sammlungen wurde, abgesehen von kleineren Zusätzen innerhalb der genannten Erzählungen, namentlich die Geschichte von Qains Brudermord nach einer dritten Quelle hinzugefügt. Beiläufig sei bemerkt, dass ich diese Lösung des Problems nicht in allen Punkten, nicht einmal in allen Hauptpunkten, für richtig halten kann; doch fehlt es an Raum, mein abweichendes Urteil zu begründen.

Mehr des Neuen bietet die Analyse der Abrahamgeschichten. KRAETZSCHMARS Analyse von Gen 18 f. wird abgelehnt (m. E. mit Recht; doch löst auch G. das Problem, das in dem Verhältnis Jahves zu den drei Männern liegt, nicht befriedigend, wenn er, eine Hypothese FRIPPS [ZATW 1892 S. 24] modifizierend, annimmt, eine ursprünglich polytheistische Erzählung sei teilweise in monotheistischem Sinne umgearbeitet). G. unterscheidet dreierlei Schichten in der jahvistischen Abrahamgeschichte, (J^a, J^b und J^c). J^a bot 11, 28—30 (aus Abrahams Stammbaum), 12, 1—8 (Abrahams und Lots Wanderung von Harran bis Bethel), 13 (Abrahams und Lots Trennung zu Bethel), 18, 1—16 a α (Jahve bei Abraham in Hebron), 19, 1—28 (Lots Gastfreundschaft und Rettung; Sodoms Zerstörung), 19, 30—38 (Lot zeugt Moab und Ammon) und einen der beiden in Kap. 24 (Rebekkas Brautwerbung)

---

[1] Der ersteren gehören an: Stücke der Paradieserzählung, Seths Stammbaum, Noahs Weinbau, eine Völkertafel (Sem, Japhet, Kanaan) und Stücke der Turmbausage; der andern: Stücke der Paradieserzählung, Qains Stammbaum, Engelehen, Sintflut, eine Völkertafel (Sem, Ham, Japhet) und Stücke der Turmbausage (in Gen 10 scheidet G. die beiden Zweige in J in neuer Weise, die Verteilung der Turmbausage auf zwei Rezensionen ist ganz neu).

verarbeiteten Berichte (die Scheidung zweier Berichte in Gen. 24 ist neu). J^a ist eine allmählich erwachsene Sammlung (siehe unten in Abschnitt II); sie entstand wahrscheinlich zu Hebron; zu ihr finden sich in E keine Parallelen. Aus einem andern Sagenbuch (J^b), zu dessen Erzählungen E Parallelen bietet, sind nachträglich weitere Stücke in J^a eingefügt, nämlich: 12, 9—20 (Abrahams Zug nach Aegypten), 15 (der Bund Jahves mit Abraham), 16 (Hagars Flucht), 21, 1—7* (Isaaks Geburt), 21, 25—26. 28—30. 32—34 (Vertrag Abrahams mit Gerar; die Erkenntnis, dass diese Verse jahvistisch sind, ist neu) und der zweite Bericht in Kap. 24 (Rebekkas Brautwerbung). Einer dritten Schicht (J^c) gehören an: 18, 16aβ—33 (Abrahams Fürbitte für Sodom; eine spätere Ausspinnung der Erzählung) und die Stammbäume der Söhne Nahors (22, 20—24) und der Qetura (25, 1—6). Diese Analyse trifft nach meiner Ueberzeugung im wesentlichen das Richtige; auf ihre Bedeutung werden wir später zurückkommen.

In der Abrahamerzählung stehen die einzelnen Geschichten ziemlich unvermittelt neben einander; die Geschichten von Jakob sind weit enger zu einem Ganzen verbunden, und zwar, da J und E im wesentlichen die gleiche Form des Jakobsagenkranzes bieten, schon vor Abfassung von J und E. Hier lässt sich daher nicht eine litterargeschichtliche Entwickelung innerhalb J oder E aufweisen; eine eventuelle Analyse des Sagenkranzes fällt also aus der litterarkritischen Analyse heraus. Nur für Kap. 26 (Isaak und die Leute von Gerar) macht G. wahrscheinlich, dass dieses den Zusammenhang sprengende Stück auch litterarisch ein jüngerer Zusatz zu J ist. Ebenso ist auch das Verzeichnis der edomitischen Fürsten und Könige (36, 15—19. 31—39) ein späterer Nachtrag.

Noch mehr als in der Jakobgeschichte fehlt in der Josephgeschichte der Anlass zu litterarkritischer Analyse von J oder E. Nur Kap. 38 (Tamars Notehe) und 49, 1—27 (der Segen Jakobs) sind jüngere Zusätze zu J. Die übrigen Stücke bilden in J resp. E ein so geschlossenes Ganze, dass sich Einzelsagen überhaupt kaum trennen lassen.

Während sich danach in J mehrfach zwei, ja selbst drei litterarische Schichten scheiden lassen, findet G. in E zu solchen Scheidungen kaum Anlass. Nur ganz vereinzelte Spuren deuten hier auf Zusammenarbeitung verschiedener Schichten, so wenn Beerseba nach der einen Schicht von Abraham, nach der andern von Isaak hergeleitet wird (cf. zu 46, 1—3). Hervorgehoben sei noch, dass G. jede litterarische Beziehung zwischen J und E, sei es dass J den E kannte, sei es dass E den J als Quelle benutzte, leugnet, womit er sicherlich durchaus recht hat.

II.

Aber nicht auf diesen litterarkritischen Ergebnissen liegt bei G. der Nachdruck, sondern vielmehr darauf, dass er aus der Analyse der Sagen reiches Material gewinnt für die Rekonstruktion der hinter der schriftlichen Fixierung in J und E liegenden Entwickelung der Sagen in der mündlichen Tradition und dass ihm so die Sagen zu wichtigen Quellen der Kultur-, Religions- und Sittengeschichte der vorjehovistischen, ja z. T. der vorgeschichtlichen Zeit werden. Die Mittel, mit denen G. eine Rekonstruktion der Geschichte der Sagen in vorlitterarischer Zeit erreicht, sind wesentlich vier. Diese sollen im folgenden dargelegt und durch Beispiele illustriert werden. Eine Zusammenstellung der Ergebnisse wenigstens in den Hauptzügen soll dann in Abschnitt III gegeben werden.

Das erste Mittel kann man kurz als eine Analyse der Komposition bezeichnen. Mit allem Nachdruck betont G., dass E und besonders J nicht absolute Einheiten sind. Schon die litterarkritische Analyse lehrt, dass das nicht der Fall ist; lassen sich doch in J vielfach drei verschiedene Schichten unterscheiden (vgl. oben über die Urgeschichten und die Abrahamsage). Die gegenwärtige Form des J stellt also eine Sammlung dar, die im Laufe einer Geschichte entstanden ist. Andere Beobachtungen bestätigen das. Das Material, welches J und E darstellen, ist sehr verschiedenartig. Das beweist, dass die Erzählungen „von den Sammlern

im wesentlichen so übernommen sind, wie sie sie vorfanden" (S. LVI). Und nicht nur Einzelsagen fanden J und E vor, sondern bereits Sagenkränze, das beweist vor allem eine Thatsache wie die, dass J und E, obwohl sie von einander unabhängig sind, doch wesentlich dieselbe Komposition der Jakobsagen aufweisen (s. oben). Der Prozess der Sagensammlung hat also schon in der Zeit vor ihrer Aufzeichnung durch J und E begonnen, also schon in der mündlichen Tradition. Darum reicht eine blos litterarkritische Analyse von J und E nicht aus; diese muss vielmehr ergänzt werden durch eine Analyse der vorlitterarischen Sagenkomposition. Wie G. dieselbe vornimmt, sei veranschaulicht durch ein Beispiel. In der Abrahamgeschichte führt die litterarkritische Analyse auf die Annahme dreier Schichten innerhalb von J: J^a, J^b und J^c (s. oben). Aber schon J^a stellt eine komplizierte, allmählich erwachsene Komposition dar. Die hier vereinigten Sagen werden zusammengehalten „besonders durch das gemeinsame, deutlich durchgeführte Thema: von Abraham und Lot, ihren Wanderungen und letzten Sitzen und von ihren Nachkommen." Im zweiten Teil (von Kap. 18 an) löst sich das Ganze in zwei parallel laufende Fäden auf. Man sieht, dass die Sagen ursprünglich jede für sich bestanden und erst durch Sammler verbunden sind. „Dazu kommt noch, dass die Geschichte von Abrahams Auszuge sehr wenig konkret und kaum eine ‚Geschichte' zu nennen ist. Solche sehr starke Abblassung der alten Sagen und ihre sehr weitgehende Verschmelzung wird man kaum geneigt sein auf die Rechnung eines einzelnen Künstlers zu setzen: denn so frei und bewusst haben die Sammler mit ihren Stoffen . . . kaum geschaltet. Demnach lehrt diese Art des ersten Teiles, dass die ganze Sammlung nicht von einem Schriftsteller herrührt, sondern dass sie in mündlicher Tradition allmählich erwachsen ist" (S. 146 f.). In ähnlicher Weise analysiert G. auch die übrigen Sagenkompositionen. Der Ertrag dieser Analyse ist ein doppelter: sie lehrt uns, wo wir alte, originale Sagen haben und wo Stücke, die erst zum Zweck der Komposition, zur Abrundung des Ganzen,

geschrieben oder erdichtet sind; anderseits lernen wir, was für die Litteraturgeschichte nicht uninteressant ist, dass es für die Sagenzusammenfügung bestimmte Regeln gab, z. B. wo zwei Sagenreihen zu kombinieren sind, wird „die wichtigere Sage gern in zwei Teile zerspalten, die unwichtigere in die Mitte eingestellt“ (S. XXXVII), sodass sich „Rahmenerzählungen“ ergeben.

Das zweite Mittel mag kurz als Rekonstruktion älterer Sagenformen nach erhaltenen Resten derselben bezeichnet werden. Die einzelnen Sagen haben in der mündlichen Ueberlieferung zum grossen Teil mehr oder weniger bedeutsame Wandlungen erfahren. Die Umbildung ist aber häufig nicht konsequent genug gewesen, und so haben sich oft kleine Züge erhalten, die zu Verrätern der älteren Gestalt der Sage werden. Aus der grossen Zahl der Beobachtungen G.s sei nur ein Beispiel mitgeteilt. Zu Gen 16 (Hagars Flucht) macht G. darauf aufmerksam, dass nach der gegenwärtigen Erzählungsform der Engel Jahves der Hagar begegnete. Nach v. 13 dagegen hat Jahve selber mit ihr geredet. Diese merkwürdige Erscheinung ist längst aufgefallen, und man hat daraus meist auf eine Identität des Engels Jahves mit Jahve selbst geschlossen, ohne jedoch das Unbefriedigende des Wechsels damit wirklich beseitigen zu können. G. weist hin auf analoge Fälle, welche lehren, dass da, wo ursprünglich von der Gottheit selbst die Rede war, in späterer Zeit oft ein Engel Gottes eingesetzt ist, weil „man es als Profanation empfindet, wenn Jahve selber so menschlich auftritt.“ Auch Gen 16 hat ursprünglich erzählt, dass Jahve der Hagar erschien, und es ist eine jüngere Umbildung der Erzählung, wenn jetzt von dem Engel Jahves die Rede ist. Aber auch der Jahvename ist nicht das ursprünglichste, vielmehr muss an seiner Stelle zuerst von einem El die Rede gewesen sein. Denn Hagar kann doch ihren Sohn nicht Jišma'el nennen, weil Jahve hört, sondern nur, weil El hört; vergl. auch „El-roi“ (v. 13). So lassen sich noch drei Entwickelungsstadien erkennen: es erscheint 1) El, 2) Jahve,

3) der Engel Jahves (S. 170 f.).

Das dritte Mittel, auf welches bei G. der Hauptnachdruck fällt, ist die Klassifizierung der Sagen nach ihrem Stil (vergl. Einleitung § 3, S. XVII—XL). Wie Bauwerke verschiedene Stilformen aufweisen und wie es möglich ist, eine Geschichte des Baustiles zu schreiben, so zeigen auch die Sagen einen verschiedenen Stil und lässt sich eine Geschichte des israelitischen Sagenstiles geben; und wie man das Alter eines Bauwerkes nach seinem Stil beurteilen kann, so auch das Alter einer Sage. Hier hat nun G. sehr reiches, im wesentlichen vollkommen neues Material gesammelt, das in den Hauptzügen hier mitgeteilt sei. Der erste Hauptsatz ist hier der: „Volkstümliche Sage besteht ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage; erst später stellen Sammler mehrere solcher Sagen zusammen oder gestalten Dichter daraus grössere künstlerische Gebilde." Das zeigt sich auch darin, dass noch gegenwärtig fast jede Erzählung ein Ganzes für sich ist; jede alte Sage weist eine für sie charakteristische einheitliche Stimmung auf, sie hebt sich durch einen deutlich markierten Anfang und Schluss von ihrer Umgebung ab, sie ist für sich verständlich, wie beispielsweise die Geschichte von Hagars Flucht (Gen 16), „für die wir nur wissen müssen, dass es einen Mann Abraham und eine Frau Sara giebt; alles übrige sagt die Sage selber." Erst später sind die Sagen zu Sagenkränzen komponiert; doch kann man auch da die Einzelerzählungen meist noch leicht von einander lösen. Daraus ergiebt sich der Kanon: „Je selbständiger eine Erzählung ist, je sicherer ist sie in alter Form erhalten" (S. XIX—XXI). Daher fasst G. zuerst die Einzelsagen ins Auge. Sie unterscheiden sich von einander durch ihren Umfang. Viele „erstrecken sich kaum über mehr als über zehn Verse"; daneben giebt es ausgeführtere, die etwa ein Kapitel umfassen. Dies entspricht „sowohl der Kunst des Erzählers, wie der Auffassungskraft des Hörers. Die ältesten Erzähler wären nicht imstande gewesen, umfangreichere Kunstwerke zu gestalten; sie hätten auch ihren Hörern nicht zumuten dürfen,

dass sie ihnen Tage, ja Wochen lang mit unvermindertem Interesse folgten." „Demnach ist auch das ein Massstab des Alters der Sagen, der freilich mit Vorsicht gehandhabt werden muss: je knapper eine Sage ist, um so wahrscheinlicher ist es, dass sie in alter Gestalt erhalten ist" (S. XXI f.). Wir können demnach drei Stadien in der Entwickelung des Sagenstiles unterscheiden: kurze Sagen, ausgeführte Sagen und Sagenkompositionen; der Uebergang von der einen zur andern Art ist selbstverständlich ein fliessender. Zur weiteren Charakteristik des Stiles der alten Sagen trägt nun G. eine grosse Zahl feiner Beobachtungen zusammen, auf die wir hier im einzelnen nicht eingehen können. Er weist z. B. hin auf die Klarheit und Schärfe der Disposition, auf die geringe Zahl der handelnden Personen, auf die scharfe Scheidung von Haupt- und Nebenpersonen, auf die Hervorhebung einer Eigenschaft der Hauptperson, sodass jede Person zu einem Typus wird, auf das starke Hervorheben der Handlung im Unterschied von der äusseren Beschreibung der Personen, der Scenerie, des Charakters, der Seelenstimmung (letztere werden indirekt geschildert durch Handlungen oder kurze, aber charakteristische Worte; und solche werden nur dann mitgeteilt, wenn sie für das Verständnis der Handlung notwendig sind — in der alten Sage sind die Menschen sehr wortkarg; anders in jüngeren Sagen wie Gen 24), auf das schnelle Abschliessen der Erzählung, sobald die Pointe erreicht ist, auf die straffe Geschlossenheit in der Kette der Ereignisse, auf die stets wachsende Spannung, auf das Spielen mit Worten und Namen, auf das Zurückhalten eines ausdrücklichen Urteils über die Personen und ihre Handlungsweise etc. (S. XXII—XXXVII). Aus alledem ergiebt sich, dass der eigentümliche Reiz dieser Erzählungen eben darin liegt, dass mit den einfachsten Mitteln doch ein grosser Effekt erzielt wird, dass die poetische Gestaltungskraft so konzentriert ist. Aus diesem Stil hat sich allmählich „ein anderer, der modernen Erzählungsart verhältnismässig näher stehender Typus entwickelt". „Man hat es gelernt, . . . grössere Kunstwerke zu gestalten": die Er-

zählungen werden umfangreicher, die Zahl der handelnden Personen wächst, sie werden redseliger, und gleichzeitig versteht man es, mehrere Sagen zu einem Ganzen zusammenzufassen. Auch hier lässt sich ein Fortschritt der Kunst beobachten. Neben ziemlich äusserlichen Kompositionen, bei denen die einzelnen Erzählungen sich noch ziemlich scharf von einander abheben, wie in der Abrahamgeschichte, stehen andere, in denen sie fast unlöslich mit einander verschmolzen sind, wie in der Josephgeschichte. In dieser zeigt sich besonders der veränderte litterarische Geschmack. Man erzählt ritardando, damit der Hörer den Reiz der einzelnen Situationen voll auskoste; man liebt lange Reden, die zum Teil die Erzählung ersetzen, zum Teil das eben Erzählte ausführlich wiederholen, man behandelt mit Vorliebe psychologische Probleme; dabei treten die Hauptzüge und Pointen der Geschichte weniger scharf hervor. Diesen ausgeführten Stil zeigen nun bereits die ältesten uns bekannten Stücke der Geschichtsschreibung. Der zuerst geschilderte knappe Stil „muss damals also schon viele Jahrhunderte lang geübt worden sein." Daraus ergiebt sich das hohe Alter der in diesem Stil gehaltenen Sagen; doch ist zu beachten, dass der Inhalt der Sagen selbst noch weit älteren Datums sein kann (S. XXXVII—XL). Beiläufig sei hier bemerkt, dass G. für das hohe Alter der Sagen mit Recht auch das anführt, dass sie von Völkern und Stämmen erzählen, die in der historischen Zeit längst verschollen sind, z. B. Sem, Ham, Japhet, Abel, Qain, Esau, Jakob, Hagar u. a. (alle diese „Personen" sind in Wahrheit personifizierte Völker oder Stämme), sowie, dass die Sagen der Genesis von Völkern als Personen reden, während die Sagen der Richterzeit das schon nicht mehr thun (S. XI). Letzteres dürfte allerdings nicht in so absoluter Form richtig sein; cf. z. B. Jair.

Das vierte Mittel endlich ist der Vergleich von Varianten. Von solchen Varianten lassen sich drei Arten unterscheiden. Erstlich finden sich in der Genesis ein und dieselben Sagen mit mehr oder weniger bedeutsamen Ab-

weichungen zum Teil zweimal oder gar dreimal erzählt, z. B. die Ismaelgeschichte (Gen 16 und 21, 8 ff.) und die Sage von der Gefahr der Patriarchenfrau (12, 13 ff. 20. 26); hierher gehören aber auch all die Fälle, wo uns dieselbe Geschichte in J und E oder in verschiedenen Schichten von J erzählt ist. Als Varianten einer zweiten Art sind solche zu bezeichnen, wo uns Varianten zu Stücken der Genesis in andern biblischen Büchern überliefert sind. G. zählt S. XLV als Beispiele auf: die Erzählung, wie Jakob am Brunnen Rahel kennen lernte, und die analoge Erzählung von Moses und Zippora, das Abthun der fremden Götter unter der Eiche zu Sichem durch Jakob und durch Josua und die Deutung des Traumes eines fremden Königs durch Joseph und durch Daniel. Ob die Bezeichnung als Varianten hier überall eine glückliche ist? Vielfach handelt es sich doch hier nur um Verwertung eines und desselben Motivs in verschiedenen Sagen; lehrreich bleibt aber doch der Vergleich der Art, wie das Motiv durchgeführt wird. G. hätte vielleicht besser hingewiesen auf Fälle, wo der in den Genesissagen behandelte Stoff sonst noch im Alten Testament wiederkehrt, wie er im Kommentar dergleichen Fälle in grosser Zahl nachweist. Die dritte Art der Varianten endlich haben wir da zu sehen, wo zu einer Genesissage eine Parallele in ausserbiblischen Erzählungen vorliegt und beide genetisch irgendwie zusammenhängen. Zum Vergleich zieht G. ägyptische, griechische, indische, persische, ganz besonders aber babylonische Erzählungen herbei (vergl. das Register). Die babylonischen kommen namentlich für die Urgeschichte in betracht, denn für diese liegen fast in allen Teilen in der babylonischen Erzählung Parallelen vor, und zwar so genaue, dass an gegenseitige Unabhängigkeit nicht zu denken ist. Das Ergebnis des Vergleichs ist kurz das, dass die biblischen Erzählungen durchgängig auf den babylonischen beruhen (vergl. auch die Ausführungen Zimmerns in dem oben zitierten Heftchen). Der Vergleich all dieser Varianten lehrt, dass die Sagen auch materiell Veränderungen erfahren haben; er ermöglicht uns, die wichtigsten Richtlinien

in der Entwickelung der Sagenstoffe zu erkennen, eine Geschichte der Sagen nach ihrer materiellen Seite zu geben; und nun wird es dem einmal geschärften Blick auch bei solchen Erzählungen, zu denen Varianten nicht vorliegen, gelingen, allerlei Merkmale zu entdecken, die ihre Einordnung in die Geschichte der Sage ermöglichen. Erst dann aber lässt sich das Ideal einer historischen Exegese der Sagen erreichen. — So reichliches Material G. auch in dieser Beziehung zusammengetragen hat, so scheint mir seine Arbeit doch gerade hier besonders ergänzungsbedürftig zu sein. Viel zu wenig beachtet sind die Varianten, die sich durch den Vergleich zweier verschiedener Sagenkreise mit einander oder eines Sagenkreises mit der mehr geschichtlichen Erzählung anderer Bücher des Alten Testaments ergeben. Zwar fehlen die diesbezüglichen Beobachtungen bei G. nicht ganz. Aber die Beobachtungen müssen hier weiter fortgeführt werden: z. B. ist die ganze Sage von der Wanderung Abrahams von Harran über Sichem nach Bethel eine Variante der analogen Wanderung Jakobs. Die Sagen von den Wanderungen Jakobs zeigen vielfach ein sehr enges Verhältnis zu den Erzählungen über die Wanderung Israels von Kadeš nach Kanaan. Doch soll durch diese Bemerkungen das Verdienst G.'s nicht geschmälert werden; bedürfen seine Forschungen auch der Fortführung und Ergänzung, so ist doch anzuerkennen, dass er thatsächlich viel Neues bietet, durch das das geschichtliche Verständnis der Genesissagen in der bedeutsamsten Weise gefördert ist.

III.

Durch all die geschilderten Mittel will G. ermöglichen, eine Geschichte der Sagen zu geben, die über die Zeit ihrer schriftlichen Fixierung in J und E zurückreicht bis in die Zeit der bloss mündlichen Ueberlieferung und womöglich bis in die Zeit der Sagenentstehung. Die Erforschung dieser Geschichte aber hat nicht in erster Linie den Zweck, nur die Neugier des Forschers zu befriedigen; sie soll vielmehr

in erster Linie dazu dienen, uns eine Quelle für die vorgeschichtliche Entwickelung von Israels Religion und Sitte zu erschliessen. Denn gerade als Erzeugnisse der dichtenden Volksseele spiegeln sie die religiösen und sittlichen Anschauungen des dichtenden Volkes wieder; und die allmählichen Umänderungen lassen auf die Wandelungen der Religion und Sitte des die Sagen weiter erzählenden Volkes schliessen.

Was die Entstehung der Sagen betrifft, so verraten die Sagen meist durch ihren Inhalt den Anlass derselben. In dieser Beziehung teilt G. die Sagen in verschiedene Arten ein. Zunächst sind da auszusondern diejenigen, die man genauer als Mythen bezeichnen muss, d. h. als Göttergeschichten. Sie sind durchgängig älter als die eigentlichen Sagen, wie überhaupt die Sage aus dem Mythus erwachsen ist. Sie stammen aus einer Zeit, in welcher „das Geheimnis, in dem die Gottheit waltet, dem naiven Glauben noch nicht recht zum Bewusstsein gekommen war". Sie sind aber mit verhältnismässig abgeblassten Formen auf uns gekommen. „Die ungeheuren Umrisse, die eigentümlich brennenden Farben, die diesen Mythen ursprünglich eignen, sind in den biblischen Ursagen verwischt." Sie sind zum grössten Teil nicht israelitischen Ursprungs, sondern in uralter Zeit übernommen. Aber Israels Religion erwies sich den Mythen nicht günstig, „denn diese Religion ist von Anfang an auf den Monotheismus hin angelegt; zu einer Göttergeschichte aber gehören mindestens zwei Götter. Daher hat man in dem Israel, das wir aus dem A. T. kennen lernen, eigentliche unverfälschte Mythen nicht ertragen". „Der Monotheismus Israels will nur von solchen Mythen wissen, in denen entweder Gott allein handelt..... dann freilich kann es zu einer eigentlichen ‚Geschichte' nicht kommen. Oder die Geschichte spielt zwischen Gott und Menschen; freilich sind nach spezifisch israelitischer Auffassung die Menschen zu schwach, um würdige Gegenspieler Gottes zu sein — sobald Gott einschreitet, ist alles entschieden." „Eine Reihe von Mythen kann man so verstehen, dass ein Naturereignis, das in der wirklichen Welt

mehrfach oder regelmässig zu geschehen pflegt, die Farben gegeben hat zur Erzählung von einem solchen, aber urgewaltigen Ereignis in der Urzeit." So ist die Schöpfung der Welt als ein grosser Frühling, die Sintflut in Anlehnung an die grossen Ueberschwemmungen Mesopotamiens dargestellt. „Viele Mythen antworten auf Fragen": Woher sind Himmel und Erde? Woher die Vernunft des Menschen und sein Todesschicksal? Woher die Verschiedenheit der Völker in Sprache und Sitz? etc. etc. So sind die Mythen die „Anfänge der Theologie und Philosophie". Sie behandeln aber allgemeinmenschliche Probleme.

Anders die Vätersagen, die zumeist von Israels Ahnherrn reden, oder doch von denen der Völker, mit denen Israel in Berührung kam. Diese teilt G. ein in historische, ethnographische und ätiologische, und die letzteren wieder in ethnologische, etymologische, kultische und geologische Sagen. Unter historischen Sagen versteht er diejenigen, welche geschichtliche Ereignisse wiederspiegeln, unter ethnographischen die, welche „vorwiegend eine Schilderung der Zustände der Völker geben". In den Personen nämlich, von denen die Vätersagen erzählen, haben wir nicht Individuen zu sehen, sondern, wie längst erkannt und meist anerkannt ist, Personifikationen von ganzen Völkern resp. Stämmen[1]. Die Erlebnisse der Personen sind also eigentlich Er-

[1] Dagegen lehnt G. mit Recht die Theorie ab, dass wir in den Personen der Genesis vermenschlichte Götter zu sehen hätten; wenigstens gilt das für die uns erhaltenen Formen der Sagen. Ursprünglich könnten einzelne Sagen, und zwar die ältesten, Mythen gewesen sein, aber erweisen lässt sich das nicht; nur ganz wenige Züge lassen sich als Nachklänge mythischer Erzählungen deuten, z. B. Jakobs Kampf mit der Gottheit. Einige der Personennamen, d. h. der ursprünglichen Stammesnamen, kennen wir zwar auch als Götternamen, z. B. Gad; aber da ist das Verhältnis beider das gleiche, wie bei dem Volk und Gott Assur. Eher scheint G. geneigt, für die Gestalten der Sara und Milka, des Laban und vielleicht auch des Abraham zuzugeben, dass sie ursprünglich Gottheiten waren (vergl. S. LIII ff.). Ich glaube, dass man gegen die Annahme ursprünglich mythischen Charakters der Vätersagen doch noch weit skeptischer sein muss.

lebnisse der Völker. Wenn z. B. Abraham oder Isaak mit Abimelekh von Gerar um Brunnen streiten und endlich den Streit durch einen Vertrag beschliessen, so spiegelt sich darin der Streit eines Beduinenstammes mit den Bürgern von Gerar und dessen Beilegung durch einen Vertrag wieder. Mit Recht sucht G. die historischen Ereignisse, von denen uns die Sagen Kunde geben, nicht in der Königszeit, sondern in der vorkananitischen Zeit Israels, nur zum kleinen Teil auch in der älteren Richterzeit (s. oben). Doch ist die Zahl der Sagen, die er historisch deutet, kaum grösser als bei seinen Vorgängern. Eine Weiterführung der Sagenanalyse scheint mir doch die Möglichkeit zu bieten, in dieser Beziehung viel mehr und viel bestimmtere Deutungen zu geben. —

Unter ätiologischen Sagen versteht G. die, welche den Zweck haben, etwas zu erklären, die αἰτία dafür anzugeben. Die ethnologischen geben die Gründe für Völkerverhältnisse an; sie antworten auf Fragen wie die: warum ist Gilead Grenzscheide zwischen Israel und den Aramäern? Die vorausgesetzten Verhältnisse sind historisch, die Art aber, wie sie erklärt werden, ist poetisch. — In den etymologischen Sagen haben wir die ersten Anfänge der Sprachwissenschaft; sie wollen nämlich die Bedeutung der Namen der Völker, Berge, Brunnen, Heiligtümer und Städte erklären, meist in sehr naiver Weise durch Zusammenstellung mit einem ähnlich klingenden Wort, wie Qajin mit qānā; ja der babylonische Name Babel wird ganz naiv aus dem Hebräischen bālal erklärt. — Wichtiger sind die Kultussagen. Im Leben des Antiken spielen kultische Bräuche eine wichtige Rolle; sie sind gewöhnlich uralt und werden geübt, ohne dass man ihren Sinn noch verstände. Später erwacht die Reflexion — oft durch Fragen der Kinder angeregt, Exod 12, 26 13, 14 etc. — und nun erklärt man den Brauch durch einen Mythus oder eine Sage. Andere Sagen wollen erklären, warum dieser oder jener Ort als heilig gilt. Dem Antiken ist er als Wohnstätte der Gottheit heilig. Die spätere Zeit, der die Verbindung der Gottheit mit der Stätte nicht mehr deutlich ist,

fragt nach dem Grunde der Heiligkeit eines Ortes und antwortet darauf: weil hier die Gottheit unserm Ahnherrn einmal erschienen ist. Diese Kultussagen lehren uns die heiligen Stätten und Bräuche Israels kennen und versetzen uns mit grosser Lebhaftigkeit in antikes religiöses Empfinden, sie sind daher unsere Hauptquelle für die älteste Religion Israels. Wir haben in ihnen zugleich die Anfänge der Religionsgeschichte zu sehen. — Die geologischen Sagen endlich, die am seltensten vorkommenden, antworten auf Fragen wie die: woher stammt das Tote Meer?, woher die Salzsäule dort, die einem Weibe gleicht? etc.

Mit der Antwort auf die Frage nach dem Zweck der Sage ist in vielen Fällen zugleich ihre Entstehung erklärt; die Sage ist eben zu diesem Zwecke erfunden. Doch betont G. mit Recht, dass das nicht in absoluter Weise gilt. „Vielmehr haben wir mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die uns verständlichen Motive der Sage erst nachträglich hinzugekommen sind und dass die Sage selber bei weitem älter ist. Auch ist nicht zu übersehen, dass es noch grosse Stücke, namentlich in der Josephgeschichte, giebt, die auf diese Weise nicht erklärt werden können, die vielmehr den Charakter novellistischer Dichtung tragen. (Vergl. S. VI—XVII.)

Was sodann die weitere Geschichte der Sagen betrifft (S. XL ff.), so geht G. davon aus, dass ein grosser Teil derselben nicht-israelitischen Ursprungs ist. Sagen wandern ja von Volk zu Volk, und gerade über Palästina führten die Haupthandelsstrassen von Babylonien nach Aegypten und von Arabien nach dem Mittelmeer. Israel wanderte also in ein Land ein, das seit Jahrtausenden fremden Einflüssen offen gestanden, und es war selbst solchen dauernd ausgesetzt. Es ist daher ein methodischer Fehler, wenn die bisherige Forschung vielfach „glaubte, die Geschichte Israels fast ganz aus sich selber verstehen zu können". Auch in den geistigen Schätzen des Volkes und speziell in seinen Sagen zeigt sich oft fremder Einfluss. Die Ursagen stammen aus Babylonien, die Paradiessage vielleicht aus dem Iran; sie sind zunächst zu den

Kananitern gewandert und durch diese zu den Israeliten gekommen, als sie in die kananitische Kultur hineinwuchsen. Aegyptischen Einfluss sehen wir namentlich in der Josephgeschichte, doch in relativ geringem Masse; Aegypten hatte nur noch geringen Einfluss auf Kanaan. Auch phönicischer und aramäischer Einfluss ist zu bemerken; die Ismaelsagen sind naturgemäss ismaelitischen, die Lotsage moabitischen Ursprungs. Die Kultussagen werden eben an den Orten entstanden sein, von denen sie handeln, ebenso andere Sagen, die den Namen einer Oertlichkeit erklären. Die meisten der Vätersagen sind wohl schon vor Israel in Kanaan bekannt gewesen. Bestätigt wird das durch die Beobachtung, dass die Patriarchen so nachgiebig und friedfertig erscheinen, was zum israelitischen Charakter wenig passt, und vor allem dadurch, dass E und P den Gott der Patriarchen nicht Jahve nennen; das ist ein letzter Rest von Empfindung dafür, dass die Erzählungen von Hause aus mit Jahve nichts zu thun haben (?). In einigen Sagen schimmert noch der Polytheismus durch, z. B. in Gen 18 f. — Im Prinzip scheint mir G. Recht zu haben mit diesen Ausführungen; doch glaube ich, dass er eine an sich richtige Beobachtung doch stark übertreibt. In der That glaube ich, dass namentlich die „historischen" Sagen nicht kananitischen, sondern israelitischen Ursprungs sind, weil sich in ihnen Ereignisse der israelitischen Geschichte widerspiegeln. Und auch eine Reihe der Kultussagen, speziell die Sichemsagen, sind ebenso zu beurteilen. Das dürfte sich aus einer Fortführung der Sagenanalyse in der oben angedeuteten Richtung ergeben. Uebrigens leugnet G. auch nicht, dass es genuin-israelitische Sagen in der Genesis giebt; nur in der Bestimmung des Masses scheint er mir zu irren.

Sind die Sagen zum grossen Teil fremden Ursprungs, so ist an ihrer geschichtlichen Entwickelung besonders das zu beobachten, dass sie „aufs stärkste dem Volkstum und der Religion (Israels) angepasst worden" sind. Der Polytheismus ist verschwunden, indem die vielen Götter teils einfach fortfielen, teils zu Dienern des einen Gottes degradiert wurden;

die Lokalnumina wurden mit Jahve indentifiziert, indem ihre Namen zu Beinamen Jahves wurden. Diese Umprägung der Sagen ist eine der glänzendsten Thaten des Volkes; in ihr zeigt sich die Kraft und Energie des Monotheismus im alten Israel. Gewiss wird es gut sein, wenn man das stark betont, namentlich solchen religionsgeschichtlichen Theorieen gegenüber, die das alte Israel als ein Volk darstellen, in dem der Monotheismus noch mit allerlei Resten eines ursprünglichen Polytheismus zu ringen hat.

Noch sei darauf hingewiesen, dass die Geschichte der Sagen uns auch einen Einblick gestattet in die allmähliche Veränderung des religiösen und sittlichen Empfindens (S. XLVII—LII). Von der monotheistischen Tendenz und der durch sie veranlassten Abblassung des Mythischen war bereits die Rede. — Eine sehr deutliche Entwickelungslinie können wir beobachten betreffs der Vorstellung von der Offenbarung Gottes. Die älteste Zeit redet naiv von Jahves Erscheinen auf der Erde. Die spätere Zeit kleidet die Theophanie in den Schleier des Geheimnisses: im Dunkel der Nacht erscheint Gott und verschwindet bei Aufgang der Sonne (Gen 19 und 32), oder Gott tritt von den Menschen unerkannt auf (Gen 18). Noch spätere setzen für Gott seinen Engel ein (s. oben), oder sie verwandeln Gottes Erscheinung in ein Traumgesicht, oder noch stärker: der Engel bleibt im Himmel und redet von dort her mit den Vätern, oder er spricht zu ihnen im Traum. Schliesslich tritt Gott überhaupt nicht mehr hervor, sondern waltet nur als verborgener Hintergrund des Ganzen (so namentlich in der Josephgeschichte). Was das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen betrifft, so zeigen uns uralte Sagen, dass für Gottes Verhalten der sittliche oder religiöse Charakter der Menschen gar nicht in betracht kommt: bei dem Konflikt eines Patriarchen mit einem Fremden nimmt Gott seine Partei, auch wenn er im Unrecht ist (Abraham in Aegypten und in Gerar). Auf einem höheren Niveau stehen Sagen, in denen Gottes Gnade von der Gerechtigkeit der Menschen abhängt (Sodom, Joseph). Eine dritte Art von Sagen betont,

dass es der Glaube ist, der Gottes Wohlgefallen erwirbt (Abraham). Jedenfalls aber lehren diese Sagen, dass es ein Irrtum ist, wenn man behauptet, das alte Israel kenne nur das Verhältnis Gottes zum Volk und nicht zum Individuum; denn wenn auch die Väter personifizierte Völker sind, so sind sie doch eben als Individuen dargestellt. — Eine andere Entwickelungslinie zeigt sich darin, „dass ältere Geschichten in naiver Weise profane und religiöse Motive mischen: die Geschichte von Abraham in Aegypten verherrlicht die Klugheit des Patriarchen, die sich in sehr egoistischem Interesse der Lüge bedient, und gleichzeitig die Treue Gottes. Die Varianten gerade dieser Sage zeigen, dass man später diese Mischung des Profanen und des Religiösen bedenklich fand. Je länger, desto mehr erhalten die Erzählungen ein spezifisch geistliches Gepräge (Gen 15. 22 u. s. w.). — Ferner können wir aus den Sagen eine ganze Geschichte der Sittlichkeit ablesen. Die alte Sage zeigt nur Freude an den Vätern, auch wo ihr Verhalten nach späterem Urteil anstössig ist. Ein Jakob, der seinen Bruder überlistet und seinen Vater betrügt, wird nicht getadelt, man erzählt vielmehr mit Freude davon und charakterisiert so sich selbst. Spätere Gestalten derselben Erzählungen verraten vielfach das Bestreben, das Bedenkliche zu mildern oder ganz zu beseitigen; und schliesslich sind aus den Patriarchen Muster der Frömmigkeit geworden.

Mit alledem ist aber nur eine ganz dürftige Auswahl aus dem reichen Material G.s gegeben. Vergleicht man irgend einen der neueren Kommentare zur Genesis mit dem G.s, so wird man zwar finden, dass Einzelnes von dem, worauf bei G. das Hauptgewicht fällt, auch von anderen geboten wird; und in noch stärkerem Masse ist das der Fall, wenn man zum Vergleich auch die monographische Behandlung einzelner Partieen oder die biblischen Theologieen heranzieht. Es würde jedoch ein Unrecht sein, wenn man über solchen Einzelheiten den Gesamteindruck, den G.s Arbeit macht, ausser acht lassen wollte. Es ist doch in der That ein Neues, was G. bietet. Die Ansätze der bisherigen Entwickelung sind in grossartiger

Weise zusammengefasst, vieles hat er an ganz neuen Beobachtungen zusammengetragen, was bisher fast als Nebensache erschien, hat er in den Vordergrund gestellt. So hat er in der That eine neue Betrachtungsweise geschaffen, die sich in den verschiedensten Beziehungen fruchtbar erweist. Wer sich an der Schönheit der alten biblischen Erzählungen erfreuen will, wer sie mit dem Interesse des Sagenforschers oder des Litterarhistorikers liest, wer das religiöse und sittliche Empfinden des alten Israel in seiner historischen Entwickelung studieren will, sie alle werden ihr Interesse bei G. ganz anders befriedigt finden als in irgend einem andern Kommentar, und z. T. nur bei ihm. Freilich werden G.s Methoden nach der einen oder andern Seite hin ergänzt werden müssen, und im Zusammenhang damit werden vielleicht einzelne seiner Ergebnisse einer Modifikation bedürfen. Aber auch das darf den Blick nicht trüben für die vielen und mannigfachen Verdienste, die er sich mit seinem Kommentar erworben hat, und vor allem nicht den uneingeschränkten Dank, den wir ihm für seine gewaltige Arbeit schulden.

Halle a. S. C. Steuernagel.

Kirchengeschichte.

Dogmengeschichte.

Seeberg, R., Grundriss der Dogmengeschichte. Leipz., Deichert, 1900. VIII 135. M. 2.80. — Dorner, A., Grundriss d. D.G. Entwicklungsgeschichte d. christl. Lehrbildungen. Berlin, Reimer, 1899. XI 648. M. 10.—. — Weinel, H., Die Wirkungen d. Geistes u. d. Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg, Mohr, 1899. XII 234. M. 5.—. — Noesgen, K., Gesch. d. Lehre v. heil. Geist in 2 Büchern. Gütersloh, Bertelsmann, 1898. VIII 376. M. 6.40. — Stier, J., Die Gottes- u. Logoslehre Tertullians. Göttingen, Vandenh. & Rupr., 1899. 103. M. 2.40. — Hoss, K., Studien über d. Schrifttum u. d. Theol. d. Athanasius. Freiburg, Mohr, 1899. VIII 130. M. 3.—. — Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Litte-

ratur, N. F., IV 4: STÜLCKEN, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengeschichtl. Untersuch. Leipz., Hinrichs, 1899. VIII 150. M. 5.—. — Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, VI 2: HAHN, TH., Tyconius-Studien. Leipz., Dieterich, 1900. VII 116. M. 2.50. — Ebenda Bd. V: SEEBERG, R., Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipzig, Dieterich, 1900. VI 705. M. 12.—.

Es liegen zur Besprechung zwei Lehrbücher und eine grössere Anzahl Monographieen vor. Von den beiden ersten trägt der Grundriss SEEBERGS den Charakter eines für die Hand des Studenten bestimmten Auszugs aus des Verfassers ausführlicherem Lehrbuch der Dogmengeschichte. Es ist eine geschickte, knappe Zusammenstellung, in jedem Paragraphen relativ reichliche Litteraturangaben, kurze Angabe der Hauptgedanken und meist eine grössere Anzahl von Zitaten. Ob diese Methode der Zusammenstellung von Zitaten, die häufig mehr dekorativen Wert haben, die richtige Grundlage für das Studium der D.G. schafft, ist mir zweifelhaft. Ich würde eine möglichst präzise, abstrakte Darstellung, die das eigene Nachdenken des Studenten tüchtig anspannt, vorziehen.

DORNERS Grundriss ist ein Lehrbuch in höherem Stil, der Versuch einer selbständigen Bearbeitung der Disziplin, in Anlage und Ausführung von den Lehrbüchern der zwei letzten Jahrzehnte, von Harnack, Loofs, Seeberg, wesentlich verschieden. D. hält den engen Begriff des Dogmas, nach dem es nur kirchlich approbierte Lehrsätze umfasst, mit Recht für undurchführbar und fasst die Aufgabe in dem ganz weiten Sinn einer Entwickelungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen, Kirche und ausserkirchliche Parteien grundsätzlich auf gleichem Fuss behandelnd, den wissenschaftlichen Charakter der Lehrbildung und den rationalen Trieb in ihr stark betonend, die Beziehung auf die kirchliche Gemeinschaft in auffallendem Mass zurückstellend. Die Richtlinien liegen nicht im kirchlich fixierten Dogma, das ja häufig nur abgekürzte Formel für die wissenschaftliche Lehrbildung ist, ohne diese nicht verständlich, und das mit seinem praktischen, populären Charakter die Präzision wissenschaftlicher Erkenntnis nicht erreicht, vielmehr in den mit den Mitteln der Wissenschaft durchgeführten Versuchen einer einheitlichen christ-

lichen Weltanschauung. Die Einheit des Prozesses, und damit zugleich das die christliche Lehrbildung von der Philosophie abgrenzende Merkmal liegt in dem rein innerlichen Moment, im christlichen Prinzip, das der Entwickelung als treibende Kraft, Systeme bildend und auflösend und wieder neu bildend, zu grunde liegt: in dem Glaubensinhalt als einer dem Kern nach identischen, nicht sofort im Anfang fertigen, sondern stufenweise sich entfaltenden Kraft. So wird hier die D.G. nicht bloss durch die alte und mittelalterliche, durch die römisch-katholische und die griechische Kirche, sondern auch durch den Protestantismus bis zur Gegenwart herabgeführt.

Ein Versuch, die D.G. wieder einmal mehr von spekulativen Voraussetzungen aus zu behandeln, hat sein gutes Recht. Der engere Anschluss an die Philosophie, die höhere Wertung der Spekulation, die Ueberzeugung von dem Recht und dem selbständigen Wert der christlichen Lehrbildung, die grössere Freiheit von den durch das Dogma im engeren Sinn dargebotenen kirchlichen Massstäben, das Bemühen, die ganze Entwickelung von Anfang bis zu Ende einheitlich zu überschauen und in ihrer relativen Notwendigkeit zu begreifen, die Auffassung der christlichen Lehrbildung aus dem der christlichen Religion immanenten Erkenntnistrieb heraus, statt nur aus dem Zusammentreffen des ursprünglich rein praktischen Christentums mit einer ihm fremden Kultur, das lebendige Interesse für die dogmatischen oder religions-philosophischen Probleme — das alles wäre kein so übler Einsatz für einen Wettbewerb mit der von Ritschl bestimmten, durch Harnack am glänzendsten repräsentierten herrschenden Richtung in der D.G., deren Stärke nach anderer Seite hin liegt. Wollte sie dieser letzteren das Feld ernsthaft streitig machen, so müsste sie freilich einige Bedingungen erfüllen: Beherrschung des historischen Stoffes, der seit der Periode der spekulativen Theologie und gerade vor allem durch Harnacks, seiner Mitarbeiter und Schüler Arbeit, ungeheuer gewachsen ist; Verständnis für das Element, in dem die Kraft und Kunst einer D.G., wie sie Harnack geschrieben hat, vorzüglich liegt: für die religiösen Kräfte in den einzelnen Persönlichkeiten, wie in der Ge-

meinschaft, die den lebendigen, praktischen Impuls zur Bildung der Dogmen geben. Die Synthese müsste überall verraten, dass sie die kritische Analyse der einzelnen Bestandteile des Dogmas nicht ignoriert, sondern voraussetzt. Endlich müsste man von einer spekulativ gearteten D.G. noch mehr als von einer mehr empirisch gerichteten die strenge Durchführung des Entwickelungsgedankens, eine klare, einheitliche, konsequente Anordnung, die bestimmte Charakteristik einzelner Perioden verlangen. Ich glaube nicht, dass D.s Buch diese Forderungen erfüllt. Von Fehlern und Ungenauigkeiten im einzelnen abgesehen, die sich in überraschend grosser Zahl finden —: der Ertrag der historischen Arbeit der letzten Dezennien ist häufig so ungenügend verwertet, dass man es nur aus der Animosität gegen die „herrschende Schule“ verstehen kann. Noch weniger genügt die Aufzeigung der religiösen Impulse in der Geschichte, ja selbst die Empfindung für diese Seite der Aufgabe fehlt auffallend, wie schon der Ueberblick über die Geschichte der Disziplin, mehr noch die Darstellung selbst zeigt — der dürftige Einsatz mit dem N. T. und den Apostolischen Vätern ist nicht bloss aus der methodologischen Abgrenzung, sondern aus dem Unvermögen zu erklären, die zur Lehrbildung treibenden religiösen Kräfte herauszustellen. Gleichviel wie man über das Verhältnis von Dogma und Kirche im allgemeinen denken mag: eine so starke Zurückstellung des Glaubens, der das Band einer kirchlichen Gemeinschaft bildet, und der letzteren selbst rächt sich darin, dass nun der Gang der Geschichte in seinen grossen Zügen nicht begriffen wird (vgl. die Anordnung im 2. und 3. Abschnitt, spez. S. 104 ff.!). Von der Wucht, mit der der katholische Gedanke oder wiederum die Ueberzeugung der Reformatoren in der Ausbildung eines kirchlichen Dogmas zum Ausdruck kommt, würde man aus D. kaum einen Begriff bekommen. Besser gelungen ist die Schilderung einzelner spekulativ gearteter Systeme. Aber die Durchführung des „Prinzips“ — es wird als „Gottmenschlichkeit“ bestimmt — ist nicht gelungen. Darum kommen auch diejenigen Partieen, in denen D., wie ich glaube, mit Recht Einseitigkeiten der herrschenden Auffassung,

wie die einseitige Bevorzugung Luthers u. a., zu korrigieren versucht, nicht zur vollen Wirkung. Einen Fortschritt in der gesamten Auffassung der Disziplin und eine genauere Erkenntnis einzelner Perioden bringt das Buch nicht. Dagegen bleibt der Vergleich mit Harnacks Darstellung für das Verständnis und die Beurteilung der Prinzipienfragen der D.G. lehrreich.

Das meiste Aufsehen hat unter den oben angeführten Büchern Weinels Schrift erregt. Es ist eine der Arbeiten, wie sie die letzten Jahre mehrfach gebracht haben: interessant und frisch geschrieben, mit einer bewussten und gewollten Einseitigkeit, unter dem Impuls eines lebendig ergriffenen und energisch durchgeführten Gedankens: dass es gelte, das Christentum, das lange nur als Kirche oder als Theologie verstanden worden sei, als Religion zu verstehen, nicht als Theorie oder Institution, sondern als Erleben. Dieses in seinen ursprünglichen, noch nicht abgeblassten Farben, in seiner ganzen Paradoxie, aber auch seiner ganzen ursprünglichen Gewalt, nicht, um es uns genehmer zu machen, künstlich spiritualisiert, sondern mit allen seinen Eigenheiten zu schildern, ist die Aufgabe. Zu ihrer Lösung müssen alle aus der dogmatischen Betrachtung stammenden Begriffe und Schemata beseitigt werden. Sie fordert die schärfste Analyse und eine aus der intensiven Betrachtung des Gegenstandes selbst stammende lebhafte, ja begeisterte Darstellung, damit im Leser ein Eindruck des ursprünglichen Lebens wieder erweckt wird. Ein solches Buch darf nicht ungelesen lassen, wer die Bewegung der Geister auf theologischem Gebiet in der modernen Zeit verstehen will. Es ist symptomatisch. Aber auch der Gegenstand ist von hohem Interesse. Es handelt sich darum, das Ganze von Erlebnissen, Erfahrungen, Gebräuchen und Theorieen zu beschreiben, in denen das „pneumatische“ Leben in der nachapostolischen Zeit zum Ausdruck kommt, alle die Wirkungen zu schildern, die auf den heil. Geist und die guten und bösen Geister zurückgeführt werden.' Die apostolische Zeit wird, weil vor allem von Gunkel schon behandelt, vorausgesetzt — ein Verzicht, den man verstehen kann, aber im Interesse der Sache doch bedauern muss.

Nach unten ist die Grenze durch Irenäus gezogen; die Zeit der gewordenen Kirche hat zu den „Geisteswirkungen“ anders Stellung genommen als die werdende. Hier ist die Abgrenzung sachgemäss, wenn ich auch nicht glaube, dass W. die interessante Frage nach dem allmählichen Aufhören der eigentümlichen Charismen der Urzeit umfassend und vorsichtig genug behandelt hat (vgl. S. 34 ff.). Innerhalb der so begrenzten Zeit sind mit Recht alle Schriften verwertet, gleichviel ob sie dem Kanon angehören oder nicht. Der 1. Abschnitt schildert die Bedeutung der pneumatischen Erscheinungen für das religiöse Leben der ältesten Christenheit, der 2. beschreibt die „Wirkungen des Geistes und der Geister“ im einzelnen nach einem psychologischen Schema. Die noch ausstehenden letzten zwei Abschnitte sollen eine Geschichte der Geistträger und die Lehre vom Geist bringen. Es fragt sich, ob die Einteilung ganz geschickt ist. Vielleicht zerstreut der noch ausstehende Teil Bedenken, die der 1. für sich allein notwendig wachrufen muss. Für ein einleitendes Kapitel giebt der erste Abschnitt (vgl. Nr. III) zu viel, für eine Erörterung darüber, welche Bedeutung nun wirklich das pneumatische Element innerhalb des gesamten Christentums jener Zeit gehabt hat, zu wenig — es fehlt fast jeder Versuch einer Umgrenzung durch andere Grössen und Motive, die nun einmal doch auch da waren! Dass die „Wirkungen“ des heil. Geistes und der Geister nicht geschieden sind, bietet für die psychologische Beobachtung gewisse Vorteile; aber sie werden durch den Nachteil aufgewogen, dass dieser tief einschneidende, für das Bewusstsein der Christen selbst grundlegende Unterschied nicht genügend hervortritt und der Schein entsteht, als wäre die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer Erscheinung nicht Bestandteil des ursprünglichen „Erlebens“ selbst, sondern nur eine sekundäre Auslegung des letzteren, während sie doch dem letzteren selbst seinen wesentlichen Charakter giebt. Wenn es sich um Vorgänge auf geistigem Gebiet handelt — wenn auch vielfach auf physischer Grundlage und mit physischen Wirkungen —, so kann die Ueberzeugung, die den Anstoss zu der ganzen Kette von Vorgängen giebt und dem einzelnen „Er-

leben“ gegenüber das Primäre ist, nicht von dem ursprünglichen Erleben gelöst werden. Alsdann ist aber die scharfe Scheidung zwischen „Erleben“ und Lehre, wie sie W. zu Grund legt, irreführend. Der „Glaube“ bildet ein festes Band zwischen beiden — dass er im Titel von W.s Buch fehlt, ist mehr als Zufall oder schlechter Sprachgebrauch! Im ersten Abschnitt wird die praktische Bedeutung dieser Ueberzeugung lebendig geschildert, aber der abstrakten Scheidung zu lieb, werden immer wieder die Fäden fast mit Gewalt abgerissen, die zur „Lehre“, vielmehr zu dem vorstellungsmässigen Ausdruck dieser Ueberzeugung — denn die begriffliche Theorie ist allerdings sekundär — hinüberführen.

Die Gruppierung des Stoffs unter psychologischen Kategorieen lässt auf manche bisher wenig beachtete Stelle ein Licht fallen; die Fülle des beigebrachten Stoffes ist erstaunlich, und jeder Leser wird durch diese Zusammenstellung im Verständnis dieses vielfach so dunklen Gebiets gefördert werden, auf dem vieles umstritten und problematisch bleiben wird.

W.s Buch regt zum Nachdenken über die hier mit besonderer Lebhaftigkeit vertretene „religionsgeschichtliche“ Methode an, die sich in ihm mit ihren Vorzügen und Nachteilen aufs deutlichste präsentiert. In methodischer Hinsicht hat es bei mir die Wirkung gehabt, die Bedenken gegen jene Methode zu verstärken, und solchen Sätzen gegenüber, wie sie W. in der Vorrede über das Verhältnis von christlicher Religionsgeschichte und Kirchen- und Dogmengeschichte ausspricht, kann man nur die nüchterne Ueberlegung über die Bedingungen und Mittel historischer Erkenntnis empfehlen. Es wäre schade, wenn so vielversprechende Kräfte sich durch einseitig ergriffene Theorieen den Weg zu tieferem Verständnis der historischen Wirklichkeit versperren würden. Doch — über diese methodischen Fragen möge der Leser sich seine eigenen Gedanken machen. Ich wünsche dem Buch, an dem man trotz allem seine Freude hat und das einen nach vorwärts gerichteten frischen Geist zeigt, recht zahlreiche und selbständige Leser!

Mit Nösgens Buch tritt man in eine andere Welt. Ein

stärkerer Unterschied lässt sich kaum denken. Bei W. die Betrachtung des religiösen Lebens, hier die Lehre in einem Zustand beneidenswerter Selbstgenügsamkeit; dort die neutestamentlichen Schriften ganz in den Fluss des geschichtlichen Werdens hereingezogen, hier die Vorstellung einer von der kirchlichen Lehrbildung streng geschiedenen biblischen Offenbarungswahrheit; dort ein bis ins Extrem gehender und mehr scheinbarer als wirklicher (vgl. S. 63) Verzicht auf prinzipielle Stellungnahme zu der metaphysischen Wahrheit der geschilderten Erscheinungen, hier erhält jeder Dogmatiker seine feste Zensur nach einem Urteil, das kein Schwanken kennt. Die dogmatische Aufgabe, die in der Lehre vom heil. Geist zu lösen ist, aber bisher ungelöst ist, besteht nach N. darin, dass das heilsökonomische Wirken des heil. Geistes in seiner besonderen, von dem Wirken der beiden anderen Personen in der Trinität unterschiedenen Weise festgestellt werden soll. Die Voraussetzung dafür ist von der alten Kirche in der Trinitätslehre geschaffen worden, von Luther sodann der Grund zur Lösung jener Aufgabe gelegt worden, während freilich schon bei Melanchthon, noch mehr bei Zwingli und Kalvin die wertvollen Ansätze verloren gehen und auch in der orthodoxen Dogmatik nicht weitergebildet, stärker im lutherischen Kirchenlied und in der asketischen Litteratur festgehalten werden. Der Pietismus dringt besonders in Spener auf stärkere Betonung des Geistes, allein die Gefahr einer mystischen Trennung zwischen Geist und Wort ist nicht vermieden. Im 19. Jahrhundert hat Schleiermacher wenigstens einen Anlauf zur Lösung genommen, wenngleich seine Auffassung des Geistes als des kirchlichen Gemeingeistes unbefriedigend ist. Dieses Urteil, dass die Lehre vom heil. Geist trotz manchen Ansätzen zur Besserung ungenügend ist, wird an der gesamten protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts durchgeführt. Das interessanteste war mir dabei die seltsame Einteilung, nach der z. B. Lipsius zu der negativen Theologie in Schleiermachers Nachfolge gerechnet wird, unter den Vermittlungstheologen ausser Rothe, Beck, Ebrard u. a. auch Cremer, Kähler, Schlatter ihren Platz angewiesen erhalten, welch' letzteren es nicht am Glauben an die Persönlichkeit des

Geistes, aber am Verständnis seiner besonderen persönlichen Funktion fehle. Die testes veritatis finden sich in der konfessionellen Theologie, aber auch da fehlt die Durchbildung der Lehre, selbst bei Luthardt, der wenigstens einen Anlauf dazu nimmt.

N.s Arbeit hat für die Dogmengeschichte weniger sachliches Interesse — die Lehre vom heil. Geist lässt sich in der alten Kirche nur im Zusammenhang mit der Trinitätslehre behandeln und ist hier schon mit ganz anderem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit von anderen behandelt worden; in der protestantischen Theologie nur im Zusammenhang mit der Heilslehre — als das formelle Interesse, dass man die Unfruchtbarkeit dieser „dogmenhistorischen" Methode, die freilich überhaupt keine historische ist, an diesem typischen Beispiel studieren kann. Indem die ganze Entwicklung in eine immer dünnere Spitze — schliesslich die der mecklenburgischen Zuspitzung der lutherischen Rechtgläubigkeit — ausläuft, ist das Ergebnis trotz dem Preis einiger doch mehr populären als spezifisch lehrhaften Worte Luthers rein negativ: ein postuliertes, noch gar nicht ganz vorhandenes Dogma. Wer historisches Material für den Beweis sucht, dass es der Theologie nicht gelungen ist, auf dem Grund der orthodoxen Trinitätslehre das spezifische Wirken des Geistes als persönlichen göttlichen Heilsfaktors verständlich zu machen, darf N.s Buch nicht ungelesen lassen.

In einer gedankenreichen, scharfsinnigen und energisch auf die zentralen Fragen gerichteten Arbeit behandelt Stier Tertullians Gottes- und Logosbegriff. Für die Auffassung ist das Bestreben charakteristisch, einerseits das Ungenügende in beiden Begriffen T.s aus dem Vorherrschen der kosmologischen Betrachtungsweise zu erklären — wobei mir die letztere für den Logosbegriff zu stark und zu einseitig betont zu sein scheint —, andererseits die treibenden Motive für seine Gedankenbildung in innerchristlichen, nicht von aussen, aus der stoischen Philosophie oder der juristischen Bildung (letzteres gegen Harnack) stammenden Motiven zu finden. So wird der Einfluss der stoischen Philosophie auf T.s Lehre von der Körperlichkeit Gottes

geleugnet; bei äusserer Aehnlichkeit spreche doch der durchgreifende Unterschied in der Gottesvorstellung, der Pantheismus der Stoa, mit dem die Lehre von der Körperlichkeit der substantiellen Existenz eng zusammenhänge, gegen eine Entlehnung. Vielmehr erkläre sich jene Lehre aus der populären jüdisch-christlichen, sinnlichen Gottesvorstellung und aus dem Kampf gegen den Idealismus der Gnosis. Man kann diesen Ausführungen beistimmen und trotzdem für wahrscheinlich halten, dass die stoische Philosophie auf die Form, in der T. jene Gedanken vorträgt, einen Einfluss ausgeübt hat. Der Unterschied in der Gottesanschauung schliesst eine Anlehnung in der Art, wie T. die Körperlichkeit Gottes auffasst und begründet, um so weniger aus, als er nach ST. selbst (S. 32) den Pantheismus der Stoa nicht erkannt hat. Ueber T.s Eigenart, in der mit Recht die eigentlich philosophische Gabe gering angeschlagen und für welche das Auslaufen systematischer Erörterungen in unzutreffende Bilder charakteristisch gefunden wird, auch über allgemeinere Fragen, das Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Entwicklung des alten Dogmas u. a., finden sich mancherlei Reflexionen eingestreut, die zum Nachdenken anregen, freilich auch öfters zum Widerspruch auffordern, da z. T. zu enge dogmatische Schablonen verwendet sind, ein mehr dogmatischer als historischer Begriff von Offenbarung zu grund liegt und die Selbständigkeit der Theologie der Philosophie gegenüber in einer kaum haltbaren Weise behauptet wird. Die Lektüre der Monographie ist zu empfehlen.

Die Schriften von HOSS und STÜLCKEN tragen verwandten Charakter. Sie beschäftigen sich beide mit Athanasius, führen den Beweis für die Aechtheit der von Dräseke dem Ath. abgesprochenen Schriften Contra gentes und De incarnatione, ziehen beide eine weitere Anzahl der unter dem Namen des Ath. überlieferten Schriften in den Bereich ihrer Kritik und kommen auch hier vielfach zu übereinstimmenden Ergebnissen. Beide verbinden die litterarkritische mit der dogmengeschichtlichen Untersuchung, doch steht bei H. die letztere im Dienst der ersteren, während ST. die erstere nur als Unterbau für die letztere, eine Unter-

suchung über die Christologie des Ath. benützt. Das Resultat ist bei St.: eine Entwicklung lässt sich in seiner Christologie nicht feststellen, da die Schrift Contra Apollinarium als unecht ausgeschieden wird (wie auch bei Hoss). Das Menschliche an Christus ist ihm so gut wie ausschliesslich im Leib Christi gegeben, eine menschliche Seele ist nicht ausdrücklich ausgeschlossen, aber noch weniger zeigt er ein Interesse, eine solche hervorzuheben. Das Problem, wie zwei Naturen in einer Person vereinigt werden können, besteht für Ath. nicht, sein Interesse ist nur, die Schriftaussagen über Christus mit der Grundanschauung von dem Gott wesensgleichen Logos zu vereinigen. Das geschieht so, dass als der Träger der menschlichen Eigenschaften der Leib Christi aufgefasst, dieser aber ganz der Herrschaft des Logos unterstellt wird. Die Einheit zwischen beiden wird überall festgehalten, ohne doch theologisch begründet zu werden. Die Aktivität fällt ganz auf Seite des Logos. Damit ist Ath. der Vorläufer der cyrillisch-monophysitischen Christologie „wenn auch noch auf der Stufe der Vorstellung, statt der klaren Begriffe". Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Hoss, der dieselbe Frage kurz behandelt, etwas ausführlicher die Logoslehre, die Schöpfungslehre und die Erlösungslehre. Bei beiden wird von neuem deutlich ebenso die grosse Energie, mit der Ath. für seine religiöse Grundanschauung eingetreten ist, wie die enge Begrenztheit seiner theologischen Interessen; die nur sehr allmähliche Entfaltung des christologischen Problems, wie die grosse Kontinuität in der Entwicklung der alexandrinischen Theologie im 4. und 5. Jahrhundert, während zugleich die jetzt wohl endgiltig für Ath. gesicherte Apologie an die enge Verbindung nach rückwärts mit den älteren griechischen Apologeten erinnert.

Hahn versucht, die theologische Stellung des interessanten Donatisten Tyconius genauer zu bestimmen, der trotz seines Donatismus von Katholiken, wie von Augustin, Beda u. a., nicht bloss mit Achtung genannt worden ist, sondern auch mit seiner Erklärung der Apokalypse, seinem Kirchenbegriff, seinen hermeneutischen Grundsätzen auf kirchliche Theologen, wie vor allem

auf Augustin, einen nicht unbeträchtlichen Einfluss ausgeübt hat. Der Wert von H.s Schrift, der durch Arbeiten Haussleiters und Boussets und durch die Ausgabe des Liber Regularum durch Burkitt die Wege geebnet sind, liegt darin, dass zum erstenmal der im Original nicht erhaltene, aber aus späteren Schriften, in denen er benutzt ist, teilweise rekonstruierbare Apokalypsenkommentar als Quelle für die dogmengeschichtliche Würdigung des T. benützt ist. In seiner theologischen Gesamtanschauung, die Kap. 1 schildert, tritt die Beschäftigung mit Paulus im Liber Regularum hervor. Ohne dass die Hauptsätze von Augustins Heilslehre erreicht würden, zeigt sich doch dieselbe Richtung des Denkens: das Bemühen um eine deutlichere psychologische Erkenntnis des Christenstandes, die Vertiefung des Sündenbewusstseins, die Reflexion über den Unterschied von Gesetz und Evangelium, das Streben nach einer reinen, von egoistischen Motiven freien Auffassung der christlichen Sittlichkeit. Noch interessanter ist (Kap. 2) der Kirchenbegriff, mit dem Versuch, das donatistische Prinzip, nach dem das Wesen der Kirche in den wahrhaft Heiligen besteht, mit dem Festhalten an der Universalität der Kirche im katholischen Sinn und der Würdigung des objektiven Wertes der kirchlichen Gnadenmittel zu vereinigen, ein Streben, das in der Lehre vom corpus Christi bipartitum einen Ausdruck findet. Ganz deutlich könnte die Stellung des T. allerdings nur durch eine neue kritische Bearbeitung der gesamten donatistischen Bewegung werden. Inzwischen ist H.s Arbeit ein dankenswerter Beitrag auch zum Verständnis mancher Seiten in Augustins Kirchenbegriff.

Seiner ausführlichen Darstellung der Theologie des Duns Scotus in dem Lehrbuch der D.G. lässt SEEBERG jetzt eine grosse Monographie über diesen Gegenstand folgen. Eine Einleitung stellt den Zusammenhang des Duns mit der älteren englischen Theologie her, giebt die wenigen Notizen über das, was aus seinem Leben bekannt ist, charakterisiert seine Art und verzeichnet die Schriften. Das erste Kapitel behandelt die philosophischen und theologischen Prinzipienfragen, das zweite bis fünfte die wichtigsten dogmatischen Lehren, das sechste die

Ethik, das siebente legt seine geschichtliche Stellung und Bedeutung klar. Die Darstellung ist von der Absicht beherrscht, die positiv wertvollen, nach vorwärts weisenden Elemente seiner Theologie aufzudecken. Das Epochemachende derselben besteht in der Durchführung des Primats des Willens über den Intellekt, womit der praktische Charakter der religiösen Erkenntnis, wie auch der positive historische Charakter der christlichen Religion und Offenbarung deutlich wird. Damit tritt selbst der „Positivismus“ des D., sein Rückzug auf die Auktorität der Kirche, die, gleichviel wie es mit der Vernünftigkeit und Beweisbarkeit des Dogmas steht, seine Wahrheit gewährleistet, in ein freundlicheres Licht. Mit der Voranstellung des Willens aber ist D., wie mit der damit zusammenhängenden Richtung auf den Empirismus und der Kunst psychologischer Beobachtung, der Bahnbrecher eines neuen wissenschaftlichen Geistes. Damit ist die Selbständigkeit der Religion der Wissenschaft gegenüber festgestellt. Das ist ein so bedeutungsvoller Fortschritt, dass D. damit zwischen Augustin und Luther an die erste Stelle rückt. In einem bis auf Plato und Aristoteles, das Urchristentum zurückgreifenden, Augustin und die Scholastik überschauenden geschichtsphilosophischen Ueberblick, der vielfach an Gedanken Diltheys, Siebecks, Euckens und auch Harnacks erinnert, wird nachgewiesen, dass es sich hier „um einen Fortschritt in der Richtung der ursprünglichen christlichen Seelenstellung dem hellenisierenden Intellektualismus gegenüber“ handelt. Damit steht D. historisch im Gegensatz zu Thomas, mit dem er die von Aristoteles entwickelte philosophische Technik gemein hat, gegen dessen Aristotelisierung der Theologie er aber auf die alte praktisch gerichtete „Erfahrungstheologie“ zurückgeht, wie sie im Anschluss an Augustin schon Anselm, dann Hugo von St. Viktor, Heinrich von Gent, Bonaventura vertreten haben. Diese führt er in ein neues und in gewissem Sinn letztes Stadium ihrer Entwicklung ein, indem er sie mit der höher entwickelten Gelehrsamkeit und dialektischen Technik verbindet. So betont S. viel stärker, als es bisher üblich war, den anselmischen und schliesslich augustinischen Einschlag in den Gedanken des D.

In der Sache wird ein doppeltes Grundprinzip bei ihm konstatiert. Das eine ist der Indeterminismus. Er erklärt die Zersplitterung des sittlichen wie des unsittlichen Handelns in einzelne Akte, die Abneigung gegen einen festen Habitus in der Sünde, wie in der Gnade, zugleich den pelagianisierenden Zug in seiner Sündenlehre. Das andere Grundprinzip ist der Gedanke der Gottesherrschaft: der absolute Wille Gottes als alleiniges Prinzip alles Seins und Werdens, sein Inhalt die Liebe; daraus folgt ein streng deterministisches Weltbild. In beiden sich logisch widersprechenden Gedanken entscheidet also die Willensstellung. Religion besteht in der Gottesherrschaft einerseits, der freien Unterwerfung unter diese Herrschaft andererseits. Die Kunst des Dialektikers besteht vorzüglich darin, das Wirken der Gnade so zu deuten, dass als das Ziel doch wieder die guten Werke und Verdienste der Gläubigen erscheinen, und umgekehrt den guten Willen des Christen so zu analysieren, dass als sein Inhalt die Gottesliebe erscheint, die sich freiwillig Gott unterwirft. Aus dieser Zweiseitigkeit seines Denkens erklärt sich auch seine Einwirkung auf die Folgezeit. Einerseits ist die nominalistische Theologie von ihm abhängig, und die Zersetzung der mittelalterlichen Scholastik geht auf ihn zurück. Andererseits war in ihm so viel moderner Geist, dass er den Anstoss zu neuen Bewegungen gegeben hat. Die Jesuiten haben das Erbe seines Positivismus angetreten. Auf die Reformatoren hat er nicht bloss negativ, sondern auch positiv eingewirkt. Sie besassen was ihm fehlte, den Begriff, in dem das absolute Wirken Gottes und die Freiheit des Menschen innerlich verbunden ist, den Begriff des Glaubens. Im Gegensatz gegen D. hat Luther seine Lehre von der absoluten Unfreiheit des Menschen zum Guten entwickelt. Positive Einflüsse findet S. in der formellen logischen Schulung Luthers, in der Anregung zur Kritik am Dogma, z. B. an der Transsubstantiationslehre, die von D. ausging, in der Bestimmung der Theologie als positiver Wissenschaft und der Betonung der Selbständigkeit der Religion; endlich in dem Begriff Gottes als des thätigen, allwirksamen Herrn.

Es ist hier nicht der Ort, auf eine Darstellung der einzelnen

Lehren einzugehen, auch nicht ein Urteil über die Richtigkeit der gewonnenen Auffassung abzugeben, das ja ohnedem nur auf Grund einer selbständigen Durcharbeitung des Stoffs gefällt werden könnte. Dann müsste sich auch entscheiden, ob der Eindruck richtig ist, den man bei der Lektüre des grossen Buches nicht selten hat, dass nämlich manche Partieen mehr den Charakter des Exzerptes mit einigen lose angehängten Reflexionen tragen, dass das Ganze etwas rasch gearbeitet und die letzte geistige Durchdringung des umfangreichen Stoffes zu vermissen ist. An modernen Gedanken und moderner Stimmung fehlt es S. hier so wenig wie sonst, und der Gesichtspunkte sind eher zu viel als zu wenige. In der Sache scheint mir der Gedanke des prädestinierenden, weltregierenden, göttlichen Liebeswillens in seiner Bedeutung und speziell in seiner deterministischen Zuspitzung überschätzt gegenüber dem indeterministischen Gedankenzug. So entsteht ein Widerspruch, der trotz aller Milderung (vgl. S. 160 ff., 229 ff., 298 ff., 661 f.) unverhüllt hervortritt und durch die formalen Klammern zwischen beiden Gedanken „Wille oben — Wille unten“ kaum erträglicher wird. Schliesslich ist doch der Begriff des göttlichen Willens gleichfalls durch die indeterministische Vorstellung, die D. aus der Analyse des menschlichen Willens gewinnt, bestimmt; die Auffassung desselben als Willkür hat S. zu stark retouchiert. Im Zusammenhang damit ist wohl auch der augustinische Einfluss überschätzt und die Einwirkung des aristotelischen Denkens unterschätzt. Schlägt man letztere stärker an, so wird freilich auch der Fortschritt, den das Willensprinzip bei D. bedeutet, erheblich einzuschränken sein. Es bleibt gewiss mehr, als bei S. zum Ausdruck kommt, in den Fesseln der überlieferten Psychologie gefangen. Ein wirklich neuer Impuls konnte von hier aus nicht kommen, das zeigt auch die historische Einwirkung des D. deutlich. Indem er die letzte Tendenz seines Denkens in der Idee von der Selbständigkeit der Religion findet, hat S. geschickt, aber doch wohl mit einer Frontveränderung, bei seinem Helden aus der Not eine Tugend gemacht. Denn der Gedanke, dass die Rationalisierung des Dogmas doch das, wenn auch nicht

durchweg erreichbare Ideal ist, schlägt bei D. immer wieder durch. Auch was den Einfluss angeht, den D. auf Luther ausgeübt hat, wird vorerst noch manches Fragezeichen notwendig sein. Dass mit S.s Buch die protestantische Wissenschaft mit neuen Mitteln die Mitarbeit an der scholastischen Theologie aufgenommen hat, ist mit Freuden zu begrüssen, und dem Wunsch des Autors ist beizustimmen, er möchte Fortsetzer und Mitarbeiter finden.

Tübingen. Alfred Hegler.

Systematische Theologie.

Religionsphilosophie.

Tiele, C. P., Einl. i. d. Religionswissensch. (Gifford-Vorlesungen), übersetzt v. Gehrich. I. Morphologie. X 259. II. Ontologie. VIII 236. Gotha, Perthes, 1899. M. 8.—. — Sabatier, A., Religionsphilosophie a. psychol. u. gesch. Grundlage, übers. v. A. Baur. Freiburg, Mohr, 1898. XX 326. M. 6.—. — Derselbe, D. Religion u. d. moderne Kultur. Vortrag a. d. ersten religionswissensch. Kongress in Stockholm, übers. v. G. Sterzel. Freiburg, Mohr, 1898. 52. M. —.80. — Steinmann, Th., D. Primat d. Religion i. menschl. Geistesleben. Leipzig, Jansa, 1899. VIII 120. M. 1.50. — Wyneken, G., Amor Dei intellectualis, e. religionsphilos. Studie. Greifswald, Abel, 1898. III 68. M. 1.20. — Kessler, L., Ueber Offenbarung und Wunder. Göttingen, Vandenh. & Rupr., 1899. 94. M. 2.40.

Im Vordergrund des religionswissenschaftlichen bezw. religionsphilosophischen Interesses stehen für unseren diesmaligen Bericht die Werke von C. P. Tiele und August Sabatier.

Tiele giebt in der Vorrede zum ersten Band eine dankenswerte Auseinandersetzung über die Entstehung der hier veröffentlichten Vorlesungen, insbesondere über die Bestimmungen, die der Stifter dieser Vorlesungen, Lord Gifford, in betreff des Stoffes und des Vortragenden getroffen hat. Es ist das zu wissen nicht unnötig, um den umfassenden Charakter der vorliegenden Vorlesungen im voraus zu verstehen und zu würdigen. Denn wenn

der Verf. sein Werk „Einleitung in die Religionswissenschaft“ nennt, so umschliesst diese Einleitung beides, die Einführung in das Verständnis der Religion als einer gegebenen geschichtlichen Erscheinung und Thatsache, und andererseits die Einführung in das Verständnis in das geistige Wesen der Religion, also eine Religionsphilosophie. Der erste Band beschäftigt sich mit der ersten, der zweite mit der zweiten Aufgabe. Der Verf. hat sich über seine Aufgabe gleich in der ersten Vorlesung mit völliger Klarheit ausgesprochen, wenn er dort vom Begriff, dem Ziel und der Methode der Religionswissenschaft redet, und es ist zu hoffen, dass seine grundlegenden Erörterungen, welche den Gegenstand von allen Seiten her auf das gründlichste beleuchten, überall Beachtung und Anklang finden können. Dabei gilt gerade von dieser ersten Vorlesung, wie aber überhaupt vom ganzen Werke, dass der Verf. in schönster Weise Gründlichkeit in der Untersuchung und Darbietung des mit völliger Beherrschung des Stoffes vorgelegten religionsgeschichtlichen Materials auf das Glücklichste zu verbinden weiss mit einer stets durchsichtig klaren, allgemein verständlichen, in des Wortes bestem Sinne populären Redeweise, die den Vorzug hat, nie trivial und nie langweilig zu werden.

Gehen wir auf den Stoff näher ein, so müssen wir es an einer Skizze genügen lassen, auch muss das Urteil im einzelnen bei der überreichen Fülle des geschichtlichen und philosophischen Stoffes den Spezialisten über Religionsgeschichte und Religionsphilosophie überlassen bleiben. Der ersten einleitenden Vorlesung über Begriff, Ziel und Methode der Religionswissenschaft folgt die zweite über den Begriff der Entwicklung der Religion, die zuerst den Begriff der Entwicklung überhaupt behandelt, insbesondere gegen den Positivismus und Strauss die eigentümliche Art der Religion und ihre Unauflösbarkeit in Kunst oder Sittlichkeit gründlich verteidigt, sodann den Begriff der Entwicklung der Religion als „Entwicklung der religiösen Idee in der Geschichte oder noch besser als Entwicklung des religiösen Menschen oder der Menschheit, insofern sie von Natur religiös ist“, feststellt, im Unterschied von der unklaren Meinung, welche

unter Entwicklung der Religion die Entwicklung der religiösen Erscheinungen versteht. Nachdem der Verf. den Begriff der Entwicklung der Religion mit mannigfacher trefflicher Illustration aus der Religionsgeschichte und mit Bekämpfung anderer Ansichten auseinandergelegt hat, kommt er auf die Unterscheidung von Stufen und von Richtungen dieser Entwicklung zu sprechen. Demgemäss behandeln die 3., 4. u. 5. Vorlesung die Stufen der Entwicklung, als welche die niedrigsten und die höchsten Naturreligionen und zuletzt die ethischen Religionen unterschieden und in ihrem Unterschied dargestellt werden. Die sechste Vorlesung redet dann von den verschiedenen Richtungen der Religionen, da zwischen den einzelnen Religionen nicht bloss ein Stufen-, d. h. ein bloss gradueller, sondern auch ein spezifischer (Art-) Unterschied der Entwicklung bestehe. Die siebente Vorlesung bespricht hierauf die Entwicklungsrichtungen in den einzelnen und in Gruppen von nahe verwandten Religionen, die achte die Gesetze dieser Entwicklung, die neunte die Bedeutung des Individuums für die Religion und endlich die zehnte beantwortet die Frage: worin besteht eigentlich die Religion? Geben wir als Probe den Schluss der 9. Vorlesung, weil hierin die Gesinnung des Verf. sich klar ausspricht: „Einen giebt es jedenfalls, bei welchem das religiöse Leben mit seinem irdischen Leben in voller Harmonie war, der als Machthabender redete, aber mit der erhabenen Ruhe und Selbstbeherrschung eines Weisen, Aller Meister, weil er seiner selbst stets Meister war. Ich fasse das Gesagte zusammen. Die Religion entwickelt sich durch Personen, weil sie das Allerpersönlichste im Menschen ist. Sie muss fortwährend Mensch werden, um das Eigentum der Menschheit zu bleiben und mit ihr zu wachsen. Aber solche schöpferischen religiösen Geister drücken dann den Stempel ihres Geistes auf eine lange Entwicklungsperiode; das in ihnen zusammengefasste und erneuerte religiöse Leben strahlt von ihnen aus in die folgenden Jahrhunderte. Das ist das grosse Gesetz der Kontinuität der religiösen Entwicklung.“ Die Frage aber nach der Notwendigkeit der Entwicklung der Religion beantwortet der Verf. einfach dahin: „weil der Mensch wächst an

religiösem Selbstbewusstsein". Die Folgerungen, die sich hieraus ergeben, stellt der Schluss der 10. Vorlesung und damit des ersten Bandes in den hoffnungsreichen Worten dar: „Man darf hoffen, dass im weiteren Fortschritt der Entwicklung die Reform, wenn auch nicht von allen freudig begrüsst, so doch nicht mehr die Ursache von blutigen Kämpfen und leidenschaftlicher Erbitterung sein, sondern vielmehr als die unvermeidliche Folge einer religiösen Evolution anerkannt werden wird, in Erinnerung an das Wort der Weisheit, dass neuer Wein, in alte Schläuche gefasst, diese bersten lässt und dann selbst verloren geht, sondern dass neuer Wein in neue Schläuche gehört, sodass beide zusammen behalten werden".

Der zweite Band giebt, wiederum in 10 Vorlesungen, die Ontologie, d. h. das, was wir im eigentlichen Sinne Religionsphilosophie zu nennen pflegen. Wir führen zunächst die Gegenstände an, welche diese Vorlesungen behandeln, um eine, wenn auch nur annähernde Vorstellung von dem reichen Inhalte dieses Bandes zu geben. Der Verf. bespricht nämlich nacheinander: 1. die Offenbarungen und Bestandteile der Religion; 2. die Entstehung und den Wert der Glaubensvorstellungen; 3. Philosophie und Glaubenslehre; 4. den Gottesbegriff als das Unveränderliche in allen Vorstellungen über Gott; 5. die Verwandtschaft des Menschen mit Gott; 6. Kultus, Gebete und Opfer; 7. die Religion als soziale Erscheinung, die Kirche; 8. die Frage nach dem Wesen der Religion; 9. die Frage nach dem Ursprung der Religion; 10. die Stellung der Religion im Geistesleben. Schon diese einfache Uebersicht zeigt, dass von den Gegenständen, deren Erörterung wir von einer Religionsphilosophie fordern, keiner vergessen ist. Grundlegend ist hier auch wiederum die 1. Vorlesung, die zu dem wohlbegründeten Ergebnis gelangt: „Kurz, soll die Religion wahrhaftig sein und sich in ihrer vollen Kraft offenbaren, dann gehören diese drei: Empfindung, Vorstellung und Gesinnung unverbrüchlich zusammen. . . . Sucht man die Religion allein in Empfindungen, dann ist überspannte oder mystische Schwärmerei die drohende Gefahr. Ueberschätzt man den Wert der Vorstellungen, so wird bald genug die Lehre

mit dem Glauben, das Bekenntnis mit der Religion, die Form mit dem Wesen verwechselt und die traurigen Folgen von Glaubenshass, Intoleranz und Ketzerjagd bleiben nicht aus. Fragt man nur nach der Gesinnung, dann hält man alle Thaten, auch die grausamsten und unmenschlichsten, wenn sie im Namen der Religion verrichtet werden, für gerechtfertigt, weil sie doch Thaten des Glaubens (autos da fe) sind, — man fragt nicht, welch' eines Glaubens — oder die Religion geht unter im kalten Moralismus". Damit ist auch für die folgende Auseinandersetzung die Richtung gegeben. Man möchte vielleicht hie und da eine Umstellung wünschen, wie z. B. eine frühere Behandlung der Themata der 8. und 9. Vorlesung. Aber das kommt m. E. doch kaum in betracht gegenüber der Gründlichkeit und dem Reichtum, womit die einzelnen Probleme besprochen und in Beziehung zu einander gesetzt sind. Mit besonderem Nachdruck möchte ich auf die vier letzten Vorlesungen hinweisen. Besonders verdienstvoll ist, dass der Verf. die Frage nach dem W e s e n der Frömmigkeit, die ihm im Grunde nichts anderes als Devotion, Anbetung ist, aufs klarste von der nach ihrem Ursprung zu scheiden weiss. Was die letztere Frage anbelangt, so treffen wir gerade hier eine vortreffliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen, einander zum Teil aufs schroffste entgegenstehenden Auffassungen, an welche er dann die eigenen Untersuchungen und Ergebnisse anknüpft (S. 186). Wie bestimmt er seine Aufgabe fasst, geht aus der Aeusserung S. 192 hervor: „Es liegt ausserhalb der Grenzen unserer Wissenschaft, das Wohlbegründete dieses Glaubens an Unendlichkeit in uns und damit das Recht der Religion nachzuweisen. Unsere Wissenschaft ist eine psychologische und hat lediglich den Ursprung der Religion im menschlichen Seelenleben zu erforschen. Das andere ist praktisch die Aufgabe der Apologetik und Dogmatik, theoretisch die der Metaphysik, der allgemeinen Philosophie, welche den tiefsten Grund der Dinge untersucht. Aber ebensowenig als sie dazu berufen ist, die Wahrheit der Religion zu beweisen, hat unsere Wissenschaft das Recht, sie eine Illusion zu nennen . . . Das Recht der Religion ist das

Recht des Gemüts".

Alles in allem können wir das Werk nur aufs dringendste empfehlen. Die Uebersetzung ist gut; nur hätten alle fremdsprachlichen Brocken getilgt werden sollen. Der Gebrauch des Buches wird durch ein ausgezeichnetes Register wesentlich erleichtert.

Wenn wir A. SABATIERS Religionsphilosophie, die ich selber unter wertvollem Beistande meines verehrten Freundes E. Ménégoz in Paris ins Deutsche übersetzt habe, richtig verstehen und würdigen wollen, so müssen wir, was vielfältig auch in deutschen Anzeigen des Buches ausser acht gelassen worden ist, stets im Auge behalten, dass, wie beides aus dem Vorwort des Verf. selbst klar hervorgeht, das ganze Werk des am 12. April 1901 dahingeschiedenen, viel- und tief betrauerten Theologen wesentlich unter dem Gesichtspunkt einer religiös-wissenschaftlichen Konfession und eines kräftigen Appells an das Herz und das religiöse Bewusstsein seines Volkes zu betrachten und zu werten ist. Beides verleiht dem Buche eine ganz besondere persönliche Bedeutung, um so mehr, als Sabatier fraglos der bedeutendste protestantisch-theologische Denker Frankreichs gewesen ist, wenn es auch vielleicht etwas übertrieben war, dass er an seinem Grabe als der grösste französische Theologe seit Calvin gerühmt worden ist. Jedenfalls thut diese persönliche Bedeutung des Buches seinem wissenschaftlichen Werte keinen Eintrag — und den Erfolg, den Sabatier mit seinem Werke bei seinem Volke erreichen wollte, hat er auch thatsächlich erreicht, hat doch das Buch ein für Frankreich ganz eigenartiges Aufsehen in allen Kreisen erregt. Freilich hat das Werk diesen Erfolg nicht zum wenigsten auch der hinreissenden Sprache zu verdanken, in der es von dem Verfasser, einem Südfranzosen von glühender Phantasie, geschrieben worden ist, ein Vorzug, der freilich auch die Uebersetzung ins Deutsche ganz bedeutend erschwert hat. Wie viel könnten wir schwerfälligen Deutschen doch von dieser Klarheit und Konzision des Stiles lernen! Aber freilich: wir Deutsche schreiben mit dem Auge, der Franzose aber mit dem Ohr. Sabatiers Werk baut sich in drei Stufen

auf. Der erste Teil handelt von der Religion, der zweite vom Christentum, der dritte vom Dogma. Der erste Teil bespricht in vier Kapiteln, die sich auch wieder in eine kleinere Anzahl von Abschnitten teilen, den psychologischen Ursprung und die Natur der Religion, Religion und Offenbarung, Wunder und Inspiration, die religiöse Entwicklung der Menschheit. Der zweite Teil, der die Stufe des Christentums schildert, teilt sich wiederum in drei Kapitel, von denen das erste den Hebraismus und die Ursprünge des Evangeliums in vier Abschnitten, das zweite das Wesen des Christentums in fünf Abschnitten, das dritte die geschichtlichen Hauptformen des Christentums ebenfalls in fünf Abschnitten behandelt. Der dritte Teil, der das Dogma zum Gegenstand hat, untersucht das Dogma im ersten Kapitel in sechs Abschnitten nach seinem Wesen, im zweiten Kapitel in fünf Abschnitten nach seinem Leben und nach seiner Geschichte, im dritten Kapitel in drei Abschnitten nach der von ihm hervorgebrachten Wissenschaft und giebt endlich im vierten Kapitel in sieben Abschnitten eine kritische Theorie des religiösen Erkennens. Ein Namenregister habe ich als Uebersetzer beigefügt. Die Verwendung der Geschichte, über deren Kenntnis der Verf. mit souveränem Geiste verfügt, ist besonders glänzend; darum sind gerade auch die geschichtlichen Abschnitte, deren Darstellung ebenso zur Begründung wie zur Beleuchtung der Ansichten und Richtung des Verfassers dienen, von ganz hervorragendem Werte; ich weise z. B. nur hin auf das 1. Kapitel des 2. Teils: der Hebraismus oder die Ursprünge des Christentums. Gerade die ganz vortreffliche historische Begründung giebt den Ansichten des Verf. ihr sicheres Fundament und ihre einleuchtende Wirkung.

Sabatier ist der Gründer der pariser theologischen Schule, der Richtung, die sich selber den Namen Symbolo-Fideismus giebt und die neben Sabatier ihren Hauptvertreter in E. Ménégoz besitzt. Der Symbolismus deutet mit unverkennbarer Sicherheit auf Kant hin, worüber Fr. Paulsens Kant (Frommanns Klassiker der Philosophie) S. 264 der 1. Auflage verglichen werden mag. Durch dieses Zurückgreifen auf Kant gewinnt die ganze Richtung eine

Aehnlichkeit mit den Grundanschauungen von R. A. Lipsius, mit dem sie auch die Wertschätzung der Mystik im Gegensatz zu A. Ritschl und seiner Schule teilt.

Eine wertvolle Ergänzung zu SABATIERS Religionsphilosophie bildet seine Rede über „die Religion und die moderne Kultur". Auch dieser Vortrag zeigt in seinem Aufbau den scharfsinnigen und künstlerischen Charakter des Verfassers. Nach der Einleitung stellt er einmal das Problem fest; dann wird das Prinzip der modernen Kultur aufgesucht und herausgestellt und ihm „das entgegengesetzte Prinzip in der traditionellen Religion" gegenübergestellt; weiterhin wird das Verhältnis zwischen Religion und moderner Kultur im Katholizismus" abgehandelt, und hierauf werden „die Beziehungen zwischen Religion und moderner Kultur im Protestantismus" besprochen und als „Ergebnis der religiösen Entwicklung des protestantischen Gedankens", „die Verlegung des Problems aus der objektiven Sphäre der Geschichte in die subjektive Sphäre des Gewissens" heraus- und dargestellt. Hierauf folgt die Auseinandersetzung über „Frömmigkeit und Sittlichkeit", über „die gegenseitige Durchdringung von Religion und Kultur". Den Schluss bildet dann der Abschnitt über „die Einwirkung der Kultur auf die Formen der Religion".

WYNEKENS religionsphilosophische Studie über den Amor dei intellectualis, dessen religiöse und psychologische Schwierigkeiten rundweg anerkannt werden, verfolgt die Geschichte dieses Begriffes von Plato bis zur Katastrophe durch die Romantik und giebt so von einem besonderen Gesichtswinkel aus einen Umriss der Geschichte der Philosophie. Seine eigene Auffassung giebt der Verf. im Schlussabschnitt, die er in folgende Worte zusammenfasst: „In der Liebe haben wir das tiefe Wesen der Gottheit selbst und verwandelt sich uns die θεολογία ἀποφατική in eine herrliche θεολογία καταφατική". So hat diese nicht uninteressante Schrift zugleich eine apologetische Bedeutung, die nicht zu unterschätzen ist.

STEINMANNS Schrift über den „Primat der Religion im menschlichen Geistesleben" legt vor allem ein wertvolles Zeug-

nis davon ab, mit welcher Gründlichkeit und mit welchem Ernst philosophisch-theologische Untersuchungen im theol. Seminar der Brüdergemeinde in Gnadenfeld betrieben werden. Der Primat der Religion im menschlichen Geistesleben wird als eine feste und unumstössliche Thatsache vorausgesetzt und festgehalten, insbesondere einem jeden Versuch gegenüber, die Religion oder die Gemeinschaft mit Gott nur als Mittel zu einem andern Zweck schützen zu wollen. Die Durchführung im einzelnen ist sehr umsichtig und scharfsinnig, doch wohl nicht übersichtlich genug, auch scheint mir das Ergebnis doch nicht so sicher und klar zu sein, wie es die höchst achtungswerte persönliche Ueberzeugung von dem Primat der Religion und der Ernst seiner Wissenschaft unleugbar ist. (Vergl. übrigens Wobbermin in D. L.Z. 1900, Sp. 225 ff.).

Die Verfasserin der Schrift über „Offenbarung und Wunder", Frl. L. Kessler, geht in der Einleitung ihrer Schrift von der Thatsache aus, dass zwischen der Welt der biblischen Schriftsteller und der unsrigen ein nicht zu ermessender Abstand vorhanden sei; ihr Gott sei zwar auch der unsrige, aber nicht als der Gott ihrer, sondern als der Gott unserer Welt. Darum müssen für lebendiges Gottesbewusstsein und Gottesgewissheit die religiösen Begriffe, welche zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, Zeitlichen und Ewigen vermitteln, teilnehmen an den Veränderungen der begrifflichen Erkenntnis des Sichtbaren. „Formeller Begriffsausgleich ist eine beständige Aufgabe religiöser Erkenntnis, soll ihr unveränderlicher Inhalt festgehalten werden". Besonders wird diese Aufgabe in Anspruch genommen für die Begriffe der religiösen Offenbarung und den Wunderbegriff; vorzugsweise wird auch die Bedeutung der Kantschen Philosophie in der Schätzung des Ethischen im modernen Weltbild in Anspruch genommen. Die Aufgabe der Studie ist demnach in bezug auf die beiden religiösen Begriffe Offenbarung und Wunder „einen Beitrag zu einem Begriffsausgleich zu liefern, wie er von den durch Natur- und Geschichtswissenschaft herbeigeführten Veränderungen der Weltanschauung gefordert wird". Ganz gewiss eine sehr wichtige und auch ganz klar

gestellte Aufgabe, an deren Lösung der obengenannte Vortrag von Sabatier auch gearbeitet hat. Aber wir glauben nicht, dass die Lösung der Aufgabe der gelehrten Verfasserin gelungen ist und zwar schon einfach aus dem Grunde nicht, weil die biblische Anschauung durchaus nicht mit völliger abgegrenzter Klarheit für sich herausgestellt ist, sowenig als das, was man moderne Weltanschauung nennt. Stets ist beides durch Einmengung anderer Reflexionen und Betrachtungen unterbrochen und zersetzt, so dass es dem Leser sehr erschwert wird, die beiden Glieder, deren Ausgleich versucht wird, in ihrer eigentümlichen Sonderheit klar zu erfassen und zu erkennen. In einzelnen Punkten z. B. über die geschichtliche Bedeutung des Dekalogs wird auch die Wissenschaft des A. T. ihre Bedenken zu erheben haben. Nebenbei bemerkt ist aufgefallen, dass der bekannte verstorbene Leidener Theologe Abraham Kuenen in einen Kühnen umgetauft wird.

Weinsberg. August Baur.

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

Das Abendmahl

im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums.

Von

Lic. Dr. **A. Schweitzer.**

In 3 Heften.

Erstes Heft: **Das Abendmahlsproblem** auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. 8. M. 1.60.

Zweites Heft: **Das Messianitäts- und Leidensgeheimniss.** Eine Skizze des Lebens Jesu. 8. M. 2.40.

Drittes Heft: **Geschichte des Abendmahls** von der historischen Feier bis auf Irenäus. Erscheint 1902.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften

als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben

unter Leitung von

Professor D. **G. Krüger.**

Zweite Reihe.

Erstes Heft:

Die apostolischen Väter.

Herausgegeben von

Dr. **F. X. Funk,**

Professor an der Universität Tübingen.

8. **1901.** M. 1.80. Gebunden M. 2.30 und M. 2.80.

Zweites Heft:

Ausgewählte Märtyreracten.

Herausgegeben von

Lic. **Rudolf Knopf,**

Professor der Theologie zu Marburg.

8. **1901.** M. 2.50.

Inhalt.

Seite

Hermann Gunkels Kommentar über die Genesis. Von **C. Steuernagel** 437

Kirchengeschichte. Dogmengeschichte. Von **Alfred Hegler** 458

Seeberg, R., Grundriss der Dogmengeschichte. Leipzig, Deichert, 1900. VIII 135. M. 2.80. — Dorner, A., Grundriss der Dogmengesch. Entwicklungsgesch. d. christl. Lehrbildungen. Berlin, Reimer, 1899. XI 648. M. 10.—. — Weinel, H., Die Wirkungen d. Geistes und der Geister im nachapostol. Zeitalter bis auf Irenäus. Freib., Mohr, 1899. XII 234. M. 5.—. — Noesgen, K., Geschichte d. Lehre v. heil. Geist in 2 Büchern. Gütersloh, Bertelsmann, 1898. VIII 376. M. 6.40. — Stier, J., Die Gottes- u. Logoslehre Tertullians. Göttingen, Vandenh. & Rupr., 1899. 103. M. 2.40. — Hoss, K., Studien über d. Schrifttum u. d. Theol. d. Athanasius. Freib., Mohr, 1899. VIII 130. M. 3.—. — Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Litteratur, N. F., IV 4: Stülcken, A., Athanasiana. Litterar- u. dogmengeschichtl. Untersuch. Leipz., Hinrichs, 1899. VIII 150. M. 5.—. — Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, VI 2: Hahn, Tr., Tyconius-Studien. Leipz., Dieterich, 1900. VII 116. M. 2.50. — Ebenda Bd. V: Seeberg, R., Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipz., Dieterich, 1900. VI 705. M. 12.—.

Systematische Theologie. Religionsphilosophie. Von **August Baur** 473

Tiele, C. P., Einleitung i. d. Religionswissensch. (Gifford-Vorlesungen), übersetzt v. Gehrich. I. Morphologie. X 259. II. Ontologie. VIII 236. Gotha, Perthes, 1899. M. 8.—. — Sabatier, A., Religionsphilosophie a. psychol. u. gesch. Grundlage, übersetzt von A. Baur. Freib., Mohr, 1898. XX 326. M. 6.—. — Derselbe, Die Religion u. d. moderne Kultur. Vortrag a. d. ersten religionswissenschaftl. Kongress in Stockholm, übersetzt v. G. Sterzel. Freiburg, Mohr, 1898. 52. M. —.80. — Steinmann, Th., D. Primat d. Religion i. menschl. Geistesleben. Leipz., Jansa, 1899. VIII 120. M. 1.50. — Wyneken, G., Amor Dei intellectualis, e. religionsphilos. Studie. Greifswald, Abel, 1898. III 68. M. 1.20. — Kessler, L., Ueber Offenbarung und Wunder. Gött., Vandenh. & Rupr., 1899. 94. M. 2.40.

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

Dogmatik.

Von

D. Julius Kaftan,

Professor der Theologie in Berlin.

Dritte und vierte verbesserte Auflage.

8. **1901.** M. 9.—. Gebunden M. 10.—.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften V, 1.)

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.