

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1911

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1911_0014|log32

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSPERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN,
BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜCKNER, CORNILL, DANNEIL,
DEISSMANN, DÖBBLES, DREWS, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNKEL,
HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAFTAN, KATTENBUSCH,
KAWERAU, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER,
MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO,
PFENNIGSDORF, O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL,
SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ,
STUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS,
J. WENDLAND, WERNER, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

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

Vierzehnter Jahrgang.

Viertes Heft.

April 1911.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1911.

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

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

Mit einer Beilage von Otto Hendel, Verlag in Halle a. S.

Verlag von E. F. Thienemann in Gotha.

Zwergröschchen und andere Geschichten.

Zwölf Märchen für Jung und Alt von **Konrad Fischer**. Mit Bilderschmuck von Helmut Eichrodt. Gebunden M. 3.—.

Die Märchen verdienen wirklich von jung und alt gelesen zu werden.

MEYERS	Der beste Ratgeber für Beruf u. Haus ist:		150,000 Artikel auf 18,593 Seiten Text
	Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage		
16,831 Abbildungen 1522 Tafeln und Karten	GROSSES KONVERSATIONS-		LEXIKON
	20 Bände in Halbleder geb. zu je 10 Mark oder in 20 Prachtbände geb. zu je 12 Mark		
	Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig		

Mitteilung für Missionsfreunde.	
In unserem Verlag ist erschienen:	
Shinto.	Die Volksreligion Japans von Emil Schiller , Missions-Superintendent in Kyoto.
6 Bogen und 17 Bilder nach Photographien. Preis fein broschiert 2 M., fein gebunden 3 M.	
Protestantischer Schriftenvertrieb G. m. b. H. Berlin-Schöneberg, Eisenacherstraße 45.	

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

Das freie Christentum in der Welt.

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

Mit einem Schlusswort von **H. Euden** über „Die Zukunft des freien Christentums“.

Eingeleitet und herausgegeben von

H. Weinel.

8. 1909. M. 3.60, gebunden M. 4.60.

Die Religion unserer Klassiker.

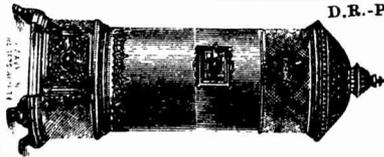
Lessing—Herder—Schiller—Goethe.

Von **H. Sell.**

Zweite, durchgängig verbesserte Auflage.

8. 1910. Nur gebunden M. 4.—.

(Lebensfragen 1.)

Kirchenöfen Schulöfen	
	
D.R.-P.	
Monatlang auf Probe!	
E. Henn, Ofenfabr., Kaiserslautern.	

Julius Smends Kirchenbuch¹.

I.

Unter den neueren deutschen Kirchenbüchern nimmt das von JULIUS SMEND eine besondere Stelle ein. Zwar ist schon das hessische Kirchenbuch vom Jahr 1904, H. A. KÖSTLINS Lebenswerk, mit Recht als ein Erzeugnis der neuen liturgischen Bewegung begrüßt worden, die beruhend auf geschichtlichem Verständnis, das Angesicht bewußt der Gegenwart zugekehrt bei pietätvollem, aber freiem Anschluß an das Gewordene den Mut zu eigener Hervorbringung wieder geweckt hat. Aber neben diesem hat das SMENDSche Werk selbständige und eigentümliche Bedeutung. Schon die Art seiner Entstehung ist dafür

¹ Vgl. Kirchenbuch für evangelische Gemeinden, zunächst für die in Elsaß-Lothringen. Erster Band: Gottesdienste. LII 274. 1906. Dasselbe 2. bereicherte und verbesserte Auflage. LII 283. 1910. M. 10. Zweiter Band: Handlungen. XLIII und 248 S. 1908. M. 9. Herausgegeben von J. SMEND. Straßburg, van Houten. — Handagende zum Kirchenbuch für evangelische Gemeinden von J. SMEND. VII 239. Ebenda 1908. M. 3.50. — Vgl. dazu A. HERING, Ein neues Kirchenbuch. Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, XI, 1906, S. 255—259. H. BASSERMANN, Zu Julius Smends Agende. Protestantische Monatshefte XI, 1907, S. 385—392; XIII, 1909, S. 101—107. J. SMEND, In eigener Sache. Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, XIII, 1908, S. 42—44. F. FLÖRING, D. D. J. Smend, Kirchenbuch für evangelische Gemeinden, zunächst für die in Elsaß-Lothringen. Monatschrift für Pastoraltheologie, III, 1907, S. 189—191; V, 1909, S. 196—199. Derselbe über die Handagende ebenda V, 1909, S. 249 f. Liturgien-Sammlung für evangelische Gottesdienste von R. BÜRKNER und K. ARPER 1910, X 230. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (Sonderband der praktisch theologischen Handbibliothek von Niebergall) M. 4.80.

bezeichnend. Es ist nicht aus dem Schoß einer kirchlichen Kommission hervorgegangen, es ist daher ohne die Abstumpfung und Ausgleichungen, ohne die ängstlichen Rücksichten und Bedenken gearbeitet, mit denen ein solches Kompromißwerk behaftet zu sein pflegt; es ist, wenn auch den Verfasser ein zahlreicher Freundeskreis unterstützt hat, doch SMENDS eigenes Werk, das in Anlage und Ausführung den Geist seines Urhebers verrät. So hat dieses nichts von starrer kirchlicher Unpersönlichkeit, es waltet darin ein einheitlicher, frischer, man könnte sagen, künstlerischer Zug; es ist ein Werk aus einem Guß. Vor andern war ja SMEND zur Ausführung einer solchen Arbeit berufen als ein in Geschichte und Theorie des Gottesdienstes² wohl bewandeter Liturgiker und künstlerisch gebildeter Theologe, der in reger innerer Fühlung mit dem kirchlichen Leben steht und die bei dem Gelehrten nicht eben häufige Gabe der Erbaulichkeit besitzt. Wie diese Agende als Privatarbeit entstanden ist, so beansprucht sie auch keine andere Geltung, als die sie durch sich selbst zu erringen imstande ist. Sie ist, wie der Titel besagt, zunächst für die evangelischen Gemeinden in Elsaß-Lothringen bestimmt; sie ist auch in der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses daselbst neben sieben andern Liturgien, die dort übrigens nicht ausschließlich im Gebrauch sind, amtlich zugelassen; die reformierte Kirche dieses Landes besitzt überhaupt keine festen liturgischen Ordnungen. Sie ist daher von vornherein auf freiwillige Annahme gestellt: das verleiht ihr ein freiheitliches Gepräge, sie gibt keine bindenden Vorschriften, ja sie legt es geflissentlich darauf an, den Liturgen zu selbständiger Benützung der dargebotenen Stoffe und Beispiele zu erziehen. Doch ist dies nur eine der Eigenschaften, die ihr eine Wirkung und Verbreitung über ihr Ursprungsland hinaus sichern.

Sie wird an Reichtum und Mannigfaltigkeit von keiner

² Vgl. besonders J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe. Göttingen, 1896. Derselbe, Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen. Ebenda 1904. Dazu des Verfassers Mitarbeit an der von ihm mit F. Spitta herausgegebenen Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.

andern Agende übertroffen. Sie ist auch so weitherzig, daß verschiedene dogmatische Anschauungen darin zu ihrem Recht kommen. Ebenso vermeidet sie es, die Praxis durch eine bestimmte liturgische Theorie zu meistern. Ohne ein Normal-schema aufstellen zu wollen, bietet sie in großer Auswahl und unter Berücksichtigung der Kirchenjahrszeit die Elemente dar, aus denen sich die Gemeindegottesdienste von der schlichtesten bis zur festlich geschmückten Form aufbauen lassen, sie bedenkt neben dem Predigtgottesdienst den liturgischen und den Kindergottesdienst, sie stellt für die kirchlichen Handlungen eine mannigfaltige Sammlung von Formularen zur Verfügung, sie bringt neben einer sechsfachen Reihe von Perikopen ein entsprechendes Lektionar, Textverzeichnisse für Kasualreden, Verzeichnisse von Denksprüchen, Andeutungen für den Liedergebrauch, eine sorgfältige und kundige Zusammenstellung kirchlicher Chorgesänge, einen Stoffplan für den Kindergottesdienst in fünfjährigem Kursus, liturgische Anweisungen und praktische Winke, dazu einen eingehenden Quellennachweis³ der entlehnten liturgischen Stücke. Auch ganz Neues findet sich darin: die aus mehreren Sprüchen sinnvoll zusammengefügte Eingangsworte, die eine breitere Grundlage für den Aufbau des Gottesdienstes ergeben sollen, die nach der kirchlichen Zeit abgestimmten Sündenbekenntnisse, „die Zeugnisse der Väter“, das Dankgebet als besonderer Gebetsakt vor dem Fürbittengebet, neue Formen für Tauf- und Abendmahlsfeier, die Einbeziehung des christlichen Vereinslebens oder landesüblicher ständischer Feiern in den kirchlichen Festzyklus, ganz abgesehen von überraschenden Einzelzügen, die auch Ueberkommenes und Uebernommenes beleben. Dies alles aber trägt das Gepräge der Natürlichkeit. Ein ungekünsteltes Empfinden spricht aus dem Stil dieser Agende; Haltung und Sprache haben nichts von der geschraubten Feierlichkeit, die meint,

³ Dieser Nachweis kann, wie der Verfasser weiß, noch vervollständigt werden. Z. B. stammen aus dem württembergischen Kirchenbuch von 1841: I Band⁹ S. 71, 30. II Band S. 56 A, S. 70 B, das Gebet S. 72 f., S. 112, 4., S. 118, 7.

daß es in der Kirche bei allen Dingen anders zugehen müsse als im profanen Leben; es ist der Ton schlichter Würde, den wir hören, der sich dann am rechten Ort auch zu edlem Schwung erheben darf. Keine lebensfremde Mystagogie oder archaistische Liebhaberei treiben hier ihr Wesen; der Verfasser kann das Verlangen der Gegenwartsfrömmigkeit nachfühlen und versteht das religiöse Leben in seinen Regungen und Strebungen zu belauschen.

Von besonderer Wichtigkeit ist heute für eine Agende die Frage, wie sie sich zu dem überlieferten liturgischen Gut stellt. SMEND hat sich darüber grundsätzlich ausgesprochen⁴:

Man wird der Ausdrucksweise dieses Buches nicht nachsagen, sie sei schlechtbin die unsrer Vorväter und diene geflissentlich der unaufhaltsamen tragischen Entwicklung, die in beiden katholischen Kirchen mit dem Alleingebrauch einer toten Sprache endete. Immerhin, wenn man etwa den Ton der vielgelesenen und vielgepriesenen „Psalmen des Westens“ zum Vergleiche herbeizieht und diese als Muster gegenwärtiger und künftiger religiöser Sprechweise ansieht, so erhält man den Eindruck einer sich nahenden, so tiefgreifenden Umwälzung unserer frommen Verkehrsmittel, daß ich im Blick auf die meisten Gebete dieses meines Buches viel stärker die Verwandtschaft mit seinen sämtlichen Vorläufern empfinde. Bisher war Luthers Bibelübersetzung, wenn auch nicht mit allen ihren Archaismen, so doch in den Elementen ihrer schöpferischen Redeweise das selbstverständliche Vorbild liturgischer Sprache für alle diesseits des Rationalismus gewachsenen deutschen evangelischen Kirchenbücher. Irren wir nicht, so lenkt eine starke Strömung unter unseren jüngeren Pfarrern in eine wesentlich andere Richtung — nicht, als ob sich ihre kirchensprachlichen Ansprüche in Kautzsch-Weizsäckers Bibel vollbefriedigt fänden; aber etwa so, daß der Tenor der Andachten Naumanns oder Traubs sich nach ihrer Meinung auch zur Norm unsrer liturgischen Sprache eignen würde. Dem gegenüber wahrt das neue Kirchenbuch mit vollem Bewußtsein den Zusammenhang mit unsrer kirchlichen Vergangenheit.

Ueber die Rückständigkeit so mancher Kirchenbücher, die an sich nicht unlebendige Kirchen noch heute in liturgischer Erstarrung festhalten und die Wahrhaftigkeit des Gottesdienstes untergraben, ist unter den Einsichtigen kein Zweifel möglich⁵. Es zeigt sich darin die verhängnisvolle

⁴ Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. XIII, 1908. S. 43.

⁵ Vgl. die vielfach zutreffende Kritik von A. ZILLESSEN, Ein Kapitel

Nachwirkung der liturgischen Restauration des 19. Jahrhunderts, die an die Kultusformen des 16. Jahrhunderts angeknüpft hat, als ob die umbildenden und auflösenden Einflüsse des 17. und 18. Jahrhunderts nie vorhanden gewesen wären. Allein die Abwendung von der Sprache der Bibel und der aus ihr hervorgewachsenen Erbauungssprache der Kirche und das heißt vom Geist der Bibel und unserer Väter wäre ein Bruch mit der seitherigen Entwicklung und könnte keinen Bestand haben. Denn im Grunde ist dies eine Abwendung von der göttlichen Offenbarung in der Geschichte und eine Hinwendung zu einer mystischen Offenbarung, auf die sich eine ethische Gemeinschaftsreligion nicht stützen kann. So wenig wie in den Liturgien der Aufklärungszeit könnte es ausbleiben, daß diese neue religiöse Sprache sich in Allgemeinheiten verlöre, daß das Axiomatische der religiösen Gewißheit aus ihr verschwände, daß sie bei dem Mangel echter Wurzelhaftigkeit und konkreter Gestaltungskraft einer unvermeidlichen Verarmung verfiel und daß sie, um ihre Blöße zu decken, gezwungen wäre, bei dem Aesthetischen Anleihe zu machen, auf eine Erhitzung des Gefühls oder auf sentimentale Rührung hinzuarbeiten. Der etwaige augenblickliche Erfolg würde mit einem Verlust an religiöser Gewißheit und religiösem Inhalt erkaufte. Die Abwendung von den quellenden Glaubenszeugnissen der Bibel müßte sich dadurch rächen, daß dieser Sprache gerade das, wonach sie strebt, das Ursprüngliche, abhanden käme; der Psychologismus der Gegenwart mit seiner zersetzenden Reflexion würde in sie eindringen und ihre Schwungkraft lähmen. Zudem wäre sie doch nur die Sprache einer bestimmten gebildeten Schicht, das Volkstümliche, das Gemeinchristliche und Gemeindliche fehlte ihr, und da in einen so modernisierten Gottesdienst auch das alte Kirchenlied nicht mehr taugt, so wäre diesem Gottesdienst vor lauter Zeitgemäßheit sein Ewigkeitswert geraubt. Ob wir einer so tiefgreifenden Umwälzung vom liturgischen Gebet. „Evangelische Freiheit“, IX, 1909, S. 394—401 und besonders E. CHR. ACHELIS, Die Wahrheit und Wahrhaftigkeit in unsern Gottesdiensten: Monatschrift für Pastoraltheologie V 1909, S. 403—413.

unserer frommen Verkehrsmittel entgegengehen, wie SMEND sie schon in naher Zeit kommen sieht, muß man dahingestellt lassen; aber wenn ich auch in der Ausscheidung altertümlicher liturgischer Ueberbleibsel da und dort weiter gehe als er, so stelle ich mich doch im Grundsatz auf seine Seite, wenn er schreibt⁶:

Es ist gewiß nicht gut, wenn das, was wir als Gemeindegebet und kirchliche Formel im Gottesdienst darbieten, zu der Sprechweise des gebildeten Menschen von heute, ja auch nur des neuzeitlichen Predigers in schreiendem Kontraste steht. Aber als ebenso unerwünscht betrachte ich es vorläufig noch, wenn unsre Kanzelsprache mit ihrem notwendigen Gegenwartscharakter und ihren durchaus zu fordernden zeitgenössischen Kulturzügen allein maßgebend wird für diejenigen Bestandteile unsres Gottesdienstes, die nun einmal nicht dem rednerischen Gebiete angehören. Für diese suchen wir, wie ich meine, mit Recht auch heute noch den normgebenden Anhalt in Bibel und Gesangbuch, in der Begriffswelt und dem Wortschatz unserer evangelischen Glaubensväter, vorab bei Luther. Nur daß wir in diesen Autoritäten nicht Gesetzgeber, sondern Ratgeber sehen, und in ihren Weisungen nicht Schlagbäume, sondern Wegweiser.

Marburg i. H.

R. Günther.

Schluß folgt.

Kirchengeschichte¹.

Neuere Kirchengeschichte.

Altprotestantische Theologie (16. und 17. Jahrhundert).

BRAUN, W., Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin, Trowitzsch, 1908. VI 312 M. 6.—. — HOLL, K., Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1910, S. 255—291. — WALTHER, W., Die chr. Sittlichkeit nach Luther. Leipzig, Deichert, 1910. VI 137. M. 2.80. —

⁶ S. Anmerkung 4.

¹ Die Erstattung des Referats wurde durch verschiedene Umstände, an denen weder Redaktion noch Referent Schuld tragen, unerwünscht verzögert.

DERSELBE, Zur Wertung der deutschen Reformation. Ebenda. 338. M. 5,60. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie: KUNZE, J., Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1908. 43 S. M. —.80. — RITSCHL, O., Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie. Zeitschr. für Theol. und Kirche 1910, S. 292—338. — GRAEBKE, F., Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt. Leipzig, Deichert, 1908. 107. M. 1.80. — DREWS, P., Entsprach das Staatskirchentum dem Ideal Luthers? Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1908. Ergänzungsheft IV 104. M. 2.—. — HERMELINK, H., Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908, S. 267—322. — DERS. Nachwort dazu. (Ebenda, S. 479—489.) — DERS., Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. Nr. 96.) Halle, Niemeyer, 1908, S. 39—70. — PREUSS, H., Die Vorstellungen vom Antichrist im spätern Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, Hinrichs, 1906. X 295. M. 8.—. — TSCHACKERT, P., die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1910. X 645. M. 16.—. — HOFFMANN, G., Die Lehre von der Fides implicita und die Reformatoren. Leipzig, Hinrichs, 1906. VIII 231. M. 4.50. — DERSELBE, Die Lehre von der Fides implicita seit der Reformation. Ebenda 1909. VII 536. M. 10.—. — HEGLER, A., Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. Aus dem Nachlaß herausgeg. von WALTER KÖHLER. (Archiv für Ref.-Gesch., Ergänzungsband I.) Berlin, Schwetschke, 1906. I VII 220. M. 10.—. — VON KÜGELGEN, Bullingers Gegensatz der evangelischen und katholischen Lehre. (Zeitgemäße Traktate aus der Reformationszeit, 7.) Göttingen, Vandenhoeck, 1906. XX 25 S. M. 1.40. — HUFFELD, R., Die Ethik Joh. Gerhards, Berlin, Trowitsch, 1908. VII 261., M. 6.80. — WEBER, E., Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von Falkenberg, H. 1.) Leipzig, Quelle u. Meyer, 1907. VI 128 S. M. 3.50. — REINHARD, J., Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750. Leipzig, Deichert, 1906. 104. M. 2.40.

BRAUN will das Verständnis Luthers dadurch fördern, daß er einen Querschnitt seiner Theologie bis 1521 an dem entscheidenden Punkt, seiner Erfahrung von der erbsündlichen Lust, zu gewinnen sucht. Er will das gesamte Material, das L.s theologisches und religiöses Werden geschichtlich beeinflusst hat, Paulinismus, Augustinismus, Scholastik, Mystik,

zuverlässig darbieten und prüfen. In der Erkenntnis der hier vorliegenden Lücken, wie überhaupt in Bestimmung des Punktes, um den er das Werden von L.s Religion und Theologie gruppiert, zeigt sich Br. unter dem Eindruck, den Dehifles Luther auf die protestantische Theologie gemacht hat. Nach einem vorbereitenden Kapitel: Die Konkupiszenz im Rahmen des scholastischen Systems (Thomas und Bonaventura), wird L.s Klostererlebnis beschrieben, das durch 3 große innere Erfahrungen bestimmt wird: 1. die Vertiefung des Mönchsideals der Demut, die als Armut im Geist alles Verdienstliche am Menschen aufhebt; 2. die Erkenntnis der Unwahrhaftigkeit der sakramental (dinglich) wirkenden Gnade — die Gnade wird als ethisch umwandelnde und erneuernde Kraft erkannt; 3. die Entdeckung der imputativen Gnade, die den Sünder trotz aller sittlichen Halbheit und Rückständigkeit doch für rein ansieht und ihm im Erlösungswerk Christi garantiert ist. Von hier aus wird er auf objektivem Fundament seines Heils gewiß. Doch ist nicht das Bedürfnis nach Heilsgewißheit die Quelle jener 3 Erfahrungen, sondern die Höhe und Schärfe der sittlichen Erkenntnis von der Zersetzungskraft der den Menschen bis in die Wurzel seines Wesens vergiftenden Konkupiszenz, durch die dem Menschen Gott gegenüber nichts anderes übrig bleibt als demütige Sündenerkenntnis, die nur ein allmähliches Wirken der (erziehenden) Gnade ermöglicht, und um deren Willen die energische Gnade der Ergänzung durch die imputative Gnade bedarf, wenn der Sünder nicht verzagen soll. „Die innere Wahrhaftigkeit, der Gewissensernst, der sich nicht in eine Theologie der Kompromisse fand, das ist die eigenartige Signatur der Frömmigkeit Luthers.“ Sie ruht in ihrer Grundstimmung durchaus auf paulinisch-augustinischer Grundlage im Ausschluß jeder Art von Selbsterlösung; doch unterscheidet sich L. von beiden durch die geistige Fassung des Prinzips der Sünde (die Sünde in erster Linie Selbstsucht und Hochmut, nicht Sinnlichkeit) und durch die starke Betonung der im Wiedergeborenen bleibenden schuldhaften Konkupiszenz und Vergebungsbedürftigkeit. Von Augustin speziell unterscheidet ihn die Fassung der Gnade

nicht als übernatürlichen Seins, sondern als erzieherischer Energie und die stärkere Hervorhebung der Gnade als Sündenvergebung mit ideeller Aenderung des Sünders (in der Beurteilung Gottes) auf Grund des Erlösungswerks Christi. Damit ist für L. der Weg geebnet vom bittenden zum heilsgewissen Glauben. — Bei der Vergleichung L.s mit der Arbeit der Scholastik ergeben sich als Charakteristika seiner Theologie: 1. der Protest gegen den sakramentalen Gnadenbegriff als eine übernatürliche Qualität (vom Standpunkt der Erbsünde aus, da die medizinale Gnade erfahrungsgemäß die sündliche Lust nicht beseitigt); 2. der Protest gegen den Moralismus, gegen eine rein innermenschliche Sittlichkeit (auch von der Erbsünde aus) — d. i. die Ueberordnung der Religion über die Sittlichkeit. (Das Kapitel „Die Stellung zur Scholastik“ ist besonders sorgfältig nach den Quellen gearbeitet und bietet wertvollste Bemerkungen über die innerscholastische Entwicklung bis zu Gabriel Biel hin.) Bezüglich der Verwandtschaft mit der Mystik ergibt sich als wahrscheinlich, daß die germanische Mystik L. zur vollen Klarheit über das Wesen der Erbsünde verholfen und so den Ausgangspunkt seiner reformatorischen Entwicklung festgelegt hat, namentlich in Erfassung der Selbstsucht als der gefährlichsten Gestalt der Erbsünde. Abgelehnt von L. wird die Indifferenz der germanischen Mystik gegen die geschichtliche Offenbarung — hier hat Bernhard von Clairvaux mit seiner Betonung der Imputationsgnade seine Sympathie: auf Grund dieser Anregung fand L. dann auch die Heilsgewißheit.

Wie BR. im Vorwort mitteilt, hat J. FICKER ihn veranlaßt, sich eingehender mit L.s Verhältnis zu Scholastik und Mystik zu beschäftigen, als ursprünglich geplant war. Daraus sind mit die wertvollsten Partien des Buchs entstanden. Vielleicht hätte sich aber von da aus eine Revision der Gesamtanlage (im einleitenden Kapitel, auch Partien im „Klostererlebnis“) im Interesse der Vermeidung von Wiederholungen und zur Erzielung einheitlicherer Wirkung empfohlen. Im allgemeinen verdient die tiefgrabende geistvolle Arbeit uneingeschränkte Anerkennung und die

eingehende Berücksichtigung nicht nur der Spezialisten, sondern aller derer, die das Werden von L.s reformatorischer Frömmigkeit und Theologie verstehen wollen. Die (4) Zitate aus dem großen Galaterbrief-Kommentar (S. 119—121) gehören in eine andere Entwicklungsphase der Theologie L.s und wären besser weggelassen worden.

HOLL untersucht die Frage, ob Luther in der Römerbriefvorlesung 1516 schon zur Heilsgewißheit durchgedrungen sei, was Loofs (DG⁴ S. 707) direkt bestreitet, Ficker in der Einleitung zum Kommentar in der Schwebe läßt. In sorgfältiger Prüfung dessen, was L. im Kommentar unter Rechtfertigung versteht, kommt H. zu dem Resultat: Rechtfertigungsgewißheit verlangt schon der Glaube an die Verheißung Gottes; aber eine Heilsgewißheit, die sich auf die vom Menschen (natürlich unter dem Wirken der Gnade Gottes) tatsächlich erreichte Gerechtigkeit berufen möchte, wird mit Nachdruck abgelehnt — alle Aussprüche des Kommentars gegen die Heilsgewißheit beziehen sich auf diese Art von Heilsgewißheit. Der Grund zuversichtlicher Hoffnung ist lediglich Gottes Gnadenwille selbst. Erwählungsgewißheit kennt L. dagegen nicht (abgesehen von einer Stelle); er verlangt vom Frommen die Bejahung des Willens Gottes auch dann, wenn Gott das eigne Glück des Menschen endgültig vernichtet.

Die Grundtendenz der Schrift WALTHERS über die christliche Sittlichkeit nach Luther läßt sich dahin bestimmen, daß er die unlösliche Einheit von Glaube und Sittlichkeit bei Luther erweisen will. W. will die ethischen Grundsätze Luthers im systematischen Zusammenhang erfassen. Zuerst wird die wahre Sittlichkeit (die Liebe zu Gott und zum Nächsten), dann die Quelle dieser wahren Sittlichkeit (der Glaube bzw. der vom Menschen Besitz ergreifende heil. Geist) dargestellt. Dann folgt „Des gläubigen Christen empirische Sittlichkeit“, die durch den im Gläubigen vorhandenen Dualismus von Geist und „Fleisch“ ihre besondere Färbung erhält, und schließlich „die Notwendigkeit der Sittlichkeit“ („die Bedeutung der Sittlichkeit für den Glauben“, fehlende Sittlichkeit beweist fehlenden Glauben, vor-

handene Sittlichkeit vorhandenen Glauben, sittliche Trägheit läßt den Glauben verloren gehen, sittlicher Eifer läßt den Glauben sich mehren). Besonders der letzte Abschnitt bringt Eigenartiges, z. T. offenbar Richtiges, auch manches, das den Widerspruch herausfordert. W.s aus vollster Beherrschung des Stoffes geschriebene Arbeit ist äußerst wertvoll und anregend. Sie wäre übrigens noch gewinnreicher geworden, wenn er nicht den Weg rein systematischer Darstellung eingeschlagen hätte. So gewiß Luthers Theologie letztlich einheitlich ist, so liegen doch die Akzente, die beherrschenden Gesichtspunkte, von denen aus er erlebt und darstellt, in den verschiedenen Perioden bei ihm oft recht verschieden — z. B. ist das, was über den „Christen“ 1521 ff. gesagt wird, auf wesentlich andern Ton gestimmt als das, was 1525 ff. darüber zu lesen ist. Gerade der Abschnitt „Des gläubigen Christen empirische Sittlichkeit“ hätte durch Mitberücksichtigung des religiösen und theologischen Werdens L.s entschieden gewonnen. Sollten nicht wenigstens auch in systematischen Darstellungen der Theologie L.'s hinter den Zitaten jeweils die Jahreszahlen der betr. Schriften vermerkt werden können? — In dem Band „Zur Wertung der deutschen Reformation“ hat W. 11 schon früher gedruckte, neu durchgesehene Abhandlungen zusammengestellt, die den Gegensatz der deutschen Reformation zu den Verirrungen einerseits der römischen Kirche, anderseits der Schwärmer ins Licht stellen sollen. Besonders hervorzuheben sind: „Die Früchte der römischen Beichte“, „Luthers Bibelübersetzung kein Plagiat“, „Die Schweizer Taktik gegen L. im Sakramentsstreit“, „Das Zeugnis des hl. Geistes nach L. und nach moderner Schwärmerei“. —

Während KUNZE den Standpunkt einnimmt, daß Melanchthon stets, auch in der Apologie, den deklaratorischen, forensischen Begriff der Rechtfertigung vertreten und seine Unterscheidung zwischen *justificare* und *coram Deo justum reputare* in der Apologie lediglich mit Rücksicht auf die zeitgenössische katholische Polemik vorgenommen habe, sieht RITSCHL den Melanchthon der Apologie noch im Umbildungsprozeß von einem Rechtfertigungsbegriff, der neben dem Gewinn der Sündenver-

gebung zugleich die tatsächliche Erneuerung des Gläubigen durch den in ihm auch weiter lebendig und wirksam bleibenden hl. Geist befaßt, zur reinen, ausschließlichen Gleichung: *justificatio* = *remissio peccatorum*. Sachlich ist der Uebergang schon 1529 vollzogen, vollständig mit allen Konsequenzen aber erst im Römerbriefkommentar von 1532. In der Apologie ringt er noch mit dem Ausdruck. Einerseits schließt er hier das *donum spiritus sancti* mit seinen den Sünder umwandelnden Wirkungen aus dem Begriff der *justificatio* aus, andererseits ist die Identifikation der Begriffe *justificatio* und *imputatio justitiae Christi* (seit 1532 Regel) noch nicht vorwiegend. Der Glaube rechtfertigt im idealistischen Wortverstand eines *reddere acceptos Deo* — da der Glaube eine Gabe Gottes ist, ist selbstverständlich Gott der Gerechtmacher. „Immerhin ist es etwas anderes, ob Gott gerechtmacht, indem er den rechtfertigenden Glauben durch den hl. Geist in den Herzen hervorbringt, oder ob er diejenigen, die den Glauben gewinnen und haben, um Christi willen für gerecht und angenehm erschafft“. Die grundsätzlichen Bedenken, die Ritschl gegen Kunzes Textverbesserung an 3 Stellen der Apologie vorbringt, kann ich nur teilen.

GRAEBKE will mit Ausscheidung aller die Realpräsenz betreffenden Spezialfragen die Entwicklung der Abendmahlslehre Luthers darstellen und insbesondere auf die in der Konstruktion liegenden bisher übersehenen Probleme achten, die durch das Verhältnis von *signum* und *res* im Abendmahl gestellt sind. — Die Entwicklung der Abendmahlslehre Luthers im Gegensatz gegen die römische Lehre und Praxis (bis 1521) ergibt folgendes: 1. Luther korrigiert zunächst das Bußsakrament von seiner neuen Auffassung von Gnade und Glaube aus und überträgt den daraus gewonnenen Sakramentsbegriff (Sakrament hat die Vergebung der Sünden objektiv durch ein äußeres Zeichen zu versichern) auf das Abendmahl. Die scholastischen Formeln, speziell das Schema von *signum* und *res*, werden für die innere Konstruktion beibehalten, nur der Brauch korrigiert. 2. Zum *signum* gehört nicht nur Brot und Wein, son-

dern auch Leib und Blut Christi, doch treten letztere erst 1520 in den Vordergrund. Die res ist 1518 die unitas cordium, 1519 der geistliche Körper Christi, seit 1520 die Sündenvergebung. 3. Verhältnis von signum und res: 1518/9 die Formen von Brot und Wein sind Abbilder der res (1519 kommt auch die Wandlung von Brot und Wein als Abbild unserer Wandlung in den geistlichen Leib Christi in Betracht), 1520 Leib und Blut unterstützen die Glaubwürdigkeit des Vergebungswortes. 4. Der Genuß des signum ist nicht notwendig zur Aneignung der res; er wird erst 1521 aus äußeren, nicht in der Konstruktion des A. liegenden Gründen gefordert. Der Empfang des signum stand also hier noch nicht in innerer Beziehung zur res; das Vehikel der Vergebung ist das Wort. — Im Kampf mit Schwärmern und Sakramentierern schreitet dann Luther von der Signum- zur Vehikeltheorie fort: in und mit Brot und Wein, die Leib und Blut Christi sind, empfängt der Genießende die Vergebung der Sünden; sie sind selbständige Träger der Vergebung, zu deren Erwerbung sie die geschichtlichen Mittel waren. Bis 1529 (Gr. Kat.) werden Leib und Blut und die Vergebung nebeneinander als res bezeichnet, von da ab ist die res Leib und Blut, die Sündenvergebung der effectus, allerdings das Nötigste, der Grund der Einsetzung des Sakraments. Daß nur bei einem bestimmten Begriff von Sündenvergebung (nicht = gnädige Gesinnung Gottes, sondern = die objektive von Christus durch seinen Tod erworbene Gabe, die nun in Wort und Sakrament vorhanden ist) Leib und Blut Vehikel dieser Vergebung sein können, ist klar. Der Bruch in der Abendmahlskonstruktion hängt wahrscheinlich nicht nur zeitlich, sondern auch kausal zusammen mit dem Kampf um die Realpräsenz: 1. Um des Trostes der Gnade gewiß zu machen, hat Gott die Vergebung in bestimmte äußere Vehikel hineingelegt, damit sie für jeden unabhängig von seiner religiösen oder ethischen Disposition vorhanden sei; dazu suchte er im Streit mit Karlstadt (im schärfsten Widerspruch zu seiner ursprünglichen Auffassung) nach etwas, das noch stärkere Sicherheit böte als das Wort; 2. In Leib und Blut als res des

Abendmahls liegt eine spezifische Bedeutung des A. neben dem Wort; 3. Das A. wird so etwas Reales, nicht bloß Symbolisches. — Der Gesichtspunkt, unter dem G. das Abendmahlsproblem bei Luther betrachtet hat, ist also sehr fruchtbar; auch hat G. sich seiner Aufgabe mit Scharfsinn und Geschick entledigt. Korrekturen bezw. Ergänzungen werden wohl besonders in der Richtung zu suchen sein, inwiefern für Luther der Genuß von Christi Leib und Blut selbst ein geistliches Gut wird. Hier ist noch nicht alles geklärt.

DREWS kritisiert zunächst eingehend die Interpretation, die Rieker der Schrift an den christlichen Adel in bezug auf das Reformamt der Obrigkeit hat angedeihen lassen. Nur als gläubige Glieder des Körpers Christi, nicht kraft ihrer Stellung in der äußerlichen Christenheit hat Luther die Angehörigen des christlichen Adels zur Beseitigung der kirchlichen Notstände und Aergernisse aufgerufen. Sein Ideal war 1520 eine romfreie deutsche Nationalkirche; kirchlich notwendig erscheint ihm damals schon nur der Pfarrer, frei gewählt von der frommen christlichen Gemeinde. Als die Fürsten seine Hoffnung täuschten, wendet er diese dem frommen Bürger- und Bauernstand zu. Das Gemeinideal tritt jetzt in den Vordergrund, teils das der ganzen christlichen Gemeinde (Leisnig), teils das der Sonderung der gläubigen Gemeinde in der Parochie des unreifen und unchristlichen Haufens (Wittenberg). Nicht gelegentliche Stimmungen, sondern recht sein Ideal kommt zum Ausdruck in der Aeüßerung der deutschen Messe über die Sammlung derer, die mit Ernst Christen wollen sein. Nicht das Ideal selbst, nur seine Durchführung hat L. aufgegeben, weil diese Durchführung faktisch unmöglich war und ihm die Hauptsache immer die Predigt des Evangeliums blieb. „Daß aber die Volkskirche, wie sie sich entwickelte, sein Ideal gewesen wäre, kann man nicht mehr behaupten“. Luthers selbstbewußte Wahrung der Gemeinderechte gegenüber dem sächsischen Kurfürsten wird dann speziell an den Wittenberger Gottesdienstreformen 1521/3 illustriert. Auch die 1525 von Luther beantragte Visitation im Auftrag des Kurfürsten fällt unter den Gesichtspunkt des

Hilfsdienstes des christlichen Fürsten an den christlichen Gemeinden. Die Visitation sollte ein Mittel werden, der wahren Kirche zur Erscheinung zu verhelfen. — Die unabhängig von DREWS' Arbeit erschienene Untersuchung HERMELINKS, zu der dieser dann noch ein kurzes Nachwort in Auseinandersetzung mit DR. geschrieben hat, weist nach, daß der Tatbestand auch der Jahre 1521/5 viel komplizierter liegt, als er bei DR. erscheint. H. stellt die Forderung auf, daß man die Gedankenreihen Luthers aus einheitlicher Seele heraus zu verstehen und die scharfen Zuspitzungen zeitgeschichtlich zu erklären suche. „Ein wichtiges Verbindungselement disparater Vorstellungen war jedenfalls das occamistische Gedankenmaterial mit seiner merkwürdigen Polarität von naturrechtlichem Idealismus und positivistischem Realismus. Und dazu kommt der religiöse Optimismus, daß Gott alle denkbaren Wege einschlägt, sein Reich durchzusetzen, in den Herzen der Einfältigen und durch die Hand der Gewaltigen“. Stetige Vorstellung bei Luther ist, daß letztlich die christliche Obrigkeit den einheitlichen christlichen Gottesdienst in ihren Herrschaften einzuführen und zu beaufsichtigen hat. Der Grundgedanke der Schriften von 1523 ist, daß die Predigt des Worts, nicht irgendwelche gläubige Personen eine Gemeinde zur „christlichen“ machen. DR. muß unter Verschiebung dieses genuin lutherischen Gesichtspunktes einen Unterschied konstatieren zwischen der „christlichen“ Gemeinde Leisnig und der Gemeinde Wittenberg, „die er als wahrhaft christliche nicht zu erklären vermochte“. Die „Sammlung“ (nicht Sonderung) derer, die mit Ernst Christen sein wollen, ist eine „dritte Weise“ des Gottesdienstes innerhalb der christlichen Gesamtgemeinde, wahrscheinlich endzeitlich orientiert, kein Ideal, sondern ein nicht allzulange festgehaltener Versuchsgedanke. Es wird sich nimmermehr nachweisen lassen, daß Luther den Begriff ecclesia auf organisierte Teilgemeinden wahrer Christen beschränkt wissen wollte. „Luther sieht überhaupt nicht auf Gläubige und Ungläubige, sondern auf die Kraft des Worts, das eine ganze Gemeinde zur ecclesia macht, wenn auch keine 2 wahren Christen in ihr

sichtbar sind“. — Ref. muß gestehen, daß bei allem Reichtum und aller Feinheit der von DREWS gemachten Beobachtungen und bei aller Belehrung und Anregung, die wir auch dieser seiner Schrift verdanken, H. ihm doch in der Hauptsache richtiger gesehen zu haben scheint, speziell was die ständige Orientierung Luthers von oben, vom Wort Gottes, her, nicht von den „gläubigen“ Gemeinden her anlangt. Möchte die wertvolle Gabe DREWS' ein neuer Ansporn zur vorurteilslosen Durchprüfung der kirchenorganisatorischen Gedanken Luthers werden. Es scheint aber jedenfalls bedenklich, idealistische Äußerungen aus einem kurzen Zeitraum von ein paar Jahren der Gärung und des Werdens mit dem historisch gewordenen, in der Wirklichkeit mit all ihrer Schwere verfestigten Gebilde des „Staatskirchentums“ unter dem Stichwort „Luthers Ideal“ zu konfrontieren. — In seinem Vortrag über den Toleranzgedanken im Reformationszeitalter gibt HERMELINK u. a. einen guten Einblick in die Gedankenreihen Luthers, die eine grundsätzliche Durchbrechung der mittelalterlichen Intoleranz darstellen (der geistige Begriff der Kirche und des Glaubens), und derjenigen, die ein tatsächliches Durchdringen des Toleranzgedankens bei ihm unmöglich machten (die Stellung der weltlichen Obrigkeit), berührt die Frage, ob das Täuferium für Geltendmachung des Toleranzgedankens Erhebliches geleistet hat (dafür war es zu asketisch-weltverneinend und alttestamentlich-theokratisch), skizziert das Toleranzbedürfnis humanistischer Art aus praktisch-politischen Notwendigkeiten bei katholischen und protestantischen Staatsmännern gegen Ende des Jahrhunderts. „Wenn man unter Toleranz das Prinzip der religiösen Nivellierung versteht, die von mechanistischen Voraussetzungen aus jede Ueberzeugung als gleichberechtigt bestehen läßt, dann muß man Spinozas Bedeutung für die Toleranz aufs höchste einschätzen. Wenn man aber größeres Verständnis hat für die Eigenart der Religion und wenn man in persönlich-individuellem Glauben an den Gott der vielgestaltigen Offenbarungsgeschichte bei aller Achtung vor fremder Ueberzeugung den freien Kampf der Geister mit sieghafter Zukunftshoffnung nicht ausschließt, dann

wird man in der Reformation die Anfängerin und in der Geschichte bedeutsamste Förderin der Toleranz zu erblicken haben“.

Das PREUSSISCHE Werk ruht auf sehr sorgfältiger Bearbeitung teilweise sehr schwer zugänglicher Quellen und weiß seinen Stoff außerordentlich frisch und fesselnd darzustellen. Bei der Masse von erarbeiteten Einzeldaten ist eine Skizzierung des reichen Inhalts an dieser Stelle nicht möglich. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Antichrist-Idee Luthers (die Institution Papsttum wird aus religiösen Gründen als der Antichrist der Bibel prädiert); sie wird unterbaut durch Angaben über die mittelalterliche (kirchliche und oppositionelle) Vorstellung vom Antichrist (der Husitismus sieht zwar im Antichristen auch wie Luther eine geistige Richtung in der Kirche, kein Individuum, aber entscheidend ist das sittliche Verderben, deshalb geht die Bezeichnung Antichrist wohl auf einzelne Päpste, aber nicht auf das Papsttum als solches), und dann werden die Linien von Luthers Antichristgedanken bis auf die Gegenwart gezogen. Das Buch ist nach Form und Inhalt gleich lesenswert.

Nach den Bemerkungen TSCHACKERTS im einleitenden Paragraphen seines Buchs erscheint dies als 1. Teil dessen, was TSCH. unter Dogmengeschichte der evangelischen Kirche versteht. Es wäre deshalb genau besehen unter der Rubrik Dogmengeschichte anzuzeigen, doch sind ja auf evangelischem Boden die Grenzen zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie fließend¹⁾. Dogma ist für TSCH. „die öffentlich gültige begriffliche Fassung des gemeinsamen Glaubens der Kirche“, bezw. partikularer Kirchen. Bildung kirchlicher Dogmen erwächst aus der Nötigung, den Inhalt des neuen Lebens der Kirche in den Intellekt zu erheben und begrifflich anzusprechen, dann aus dem Bedürfnis der kirchlichen Unterrichts. Das Dogma im evangelischen Sinn ist nicht juristisch verpflichtendes Glaubensgesetz; aber eine moralische Bindung an den

¹⁾ Vgl. den Artikel von Scheel „Stillstand und Neubildungen in der protest. Dogmengeschichtsschreibung“ in diesem Jahrg. S. 47 f. 97 f.

religiösen Gehalt des Dogmas muß die Kirche besonders und ausdrücklich von den zur Ausdeutung und Predigt des Evangeliums in ihrer Mitte Berufenen verlangen. Potenziell ist das Dogma ein Ganzes, aber seine Bestandteile sind einzeln, mit dem Beigeschmack des Temporären und Akzidentiellen, ausgearbeitet worden. Das Urteil, was am Dogma bleibend, was veränderlich ist, darf sich nur nach dem Evangelium selbst richten und wird nach dem verschiedenen Verständnis des Evangeliums sehr verschieden sein. Doch muß in praxi das bisherige Dogma solange in Geltung bleiben, bis es durch ein besseres abgelöst wird, nach einer neuen Hochflut religiösen Lebens durch die Arbeit dogmenbildender Geister. Die Dogmengeschichte des Protestantismus reicht von der Entstehung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken Luthers bis zu den Bemühungen der gegenwärtigen Dogmatiker um die Neubildung kirchlicher Lehre. Sie hat 3 Stadien: 1. Entstehung und Fixierung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken bis zur Konkordienformel und zur Westminsterkonfession; 2. Bearbeitung der evangelisch-kirchlichen Grundgedanken in der lutherischen und reformierten Schultheologie; 3. die Versuche zur Neubildung kirchlicher Lehre seit Schleiermacher. Die subjektivistischen Geistesrichtungen des Pietismus, der Aufklärung und des Rationalismus haben keine selbständige Bedeutung für die Dogmengeschichte, sie wirken teils die alte Orthodoxie zerstörend, teils die Neuarbeit des 19. Jahrhunderts vorbereitend. Im Unterschied von der Geschichte der Theologie hat die Dogmengeschichte nachzuweisen, was aus den einzelnen Systemen in das Bewußtsein der Kirche übergegangen ist und so öffentliche Geltung erlangt hat. — TSCH. Interesse haftet also am positiv-geschichtlichen Niederschlag der theologischen Gedankenarbeit im „Allgemeinbewußtsein“ der (rechtlich organisierten — denn nur hier kann es sich um „öffentlich gültige“ Lehre handeln) Kirche, und zwar in Hinsicht des erarbeiteten Vorstellungsmaterials: die Fassung der protestantischen Dogmengeschichte durch O. RITSCHL, die die „Instanzen der protestantischen Lehr- und Gedankenbildung“ herauszustellen strebt, wird ausdrücklich abgelehnt. Bis zur

protestantischen Schultheologie einschließlich kann man mit Tsch.s Auffassung schon auskommen — hier handelt es sich um ein mit Bewußtsein in sich abgeschlossenes geschichtlich vollständig vorliegendes Gedankenmaterial. Wie er aber mit seinen Grundsätzen die theologische Arbeit des 19. Jahrhunderts „dogmengeschichtlich“ bewältigen will, ist mir unerfindlich; ohne sehr starke Beimischung subjektiven Urteils wird es da nicht abgehen, und das ist bei dem von ihm eingenommenen Standpunkt doch äußerst bedenklich. Wie subjektiv er schon im Ueberblick über die Entwicklung verfährt, kann man an der Ausscheidung von Pietismus, Aufklärung und Rationalismus als Entwicklungsmomente der Dogmengeschichte ersehen — als ob diese im „kirchlichen Bewußtsein“ bloß durch Vermittlung der kritisch-positiven Theologie des 19. Jahrhunderts Niederschläge hinterlassen hätten! Es wird wohl dabei bleiben müssen, daß man die Geschichte des Dogmas (wenn man nicht mit Harnack den rein katholischen Dogmenbegriff zugrunde legend die Dogmengeschichte überhaupt mit der Reformation schließen will) unter Belassung des geschichtlich geprägten Sinnes des Wortes nur bis zu Konkordienformel und Westminsterkonfession, höchstens bis zur lutherischen und reformierten Schultheologie einschließlich reichen läßt; die geistige Gesamtlage des Protestantismus von da an gestattet nur noch eine Darstellung der im Kampf der Entwicklung sich behauptenden bzw. neu durchsetzenden Prinzipien protestantischer Lehrbildung. Interessant ist, daß Tsch. selbst im Schlußkapitel: „Die alle Unterschiede überragende geistige Einheit des Protestantismus“ auf die für den „Protestantismus“ maßgebenden Prinzipien hinauskommt. An dieser, im innersten Wesen des neueren Protestantismus bedingten Situation wird auch eine neue religiöse Hochflut und die mit ihr einsetzende „Arbeit dogmenbildender Geister“ schwerlich etwas ändern.

Entsprechend seinen Grundgedanken ist Tsch.s Darstellung der Entstehung der evangelischen Kirchenlehre durchaus geschichtlich orientiert, über den Rahmen des Dogmengeschichtlichen geht er vielfach mit Bewußtsein auf das Gebiet des

Kirchengeschichtlichen hinüber. Zuerst wird, als Wurzel der evang.-kirchlichen Grundgedanken, die Entwicklung der Theologie Luthers von 1517—28 dargestellt, je an ihrem Ort unterbaut durch Darstellung des Wesens des Katholizismus am Ende des Mittelalters und der spiritualistischen Lehrsysteme zu Luthers Zeit. Nach Behandlung des Zwinglianismus folgt die „Fixierung der lutherischen Grundgedanken in den genuin lutherischen Bekenntnisschriften“ 1529 bis zu Luthers Tod, dann der Calvinismus bis zur Schweizer Konsensusformel von 1675 (mit 3 Anhängen: Mennoniten, David Joris, Antitrinitarier) und schließlich die Entwicklung der lutherischen Kirchenlehre bis zum Konkordienbuch, letzterer Teil zerfallend in 2 Abschnitte: die Lehrstreitigkeiten und die Kirchenordnungen und Corpora doctrinae (S. 572—625, also sehr ausführlich und mit vielem wenig bekanntem Material). Es steckt in dem Buche eine gewaltige Arbeit deutschen Gelehrtenfleißes, für die man dem Verf. aufrichtig dankbar sein muß; die einschlägige Literatur ist bis zur neuesten herunter berücksichtigt und verarbeitet. Neben der schon hervorgehobenen Zusammenstellung der Lehrbestimmungen in den Kirchenordnungen sei besonders auf die Darstellung der Lehren der spiritualistischen Gegner Luthers als auf eine gut zu übersehende Zusammenfassung sonst weniger zugänglichen Materials hingewiesen. Man wird sich in dem Buch immer wieder zuverlässige Auskunft über die äußeren und inneren Daten der Lehrentwicklung im 16. Jahrhundert holen können.

HOFFMANN hat seine mühevollen und äußerst sorgfältigen Untersuchungen über die Lehre von der Fides implicita jetzt bis auf die Gegenwart herunter geführt. Er hat seinen Gegenstand in größter Ausführlichkeit behandelt und ihn meistens zu einer Erörterung des ganzen evangelischen Glaubensbegriffs als solchen erweitert. Das ganze Buch gibt Darstellungen an Hand der Quellen selbst, nirgends aus zweiter und dritter Hand. Der Maßstab zur Prüfung des evangelischen Charakters der erhobenen Erscheinungen ist im wesentlichen A. Ritschl's Gleichung fides salvifica = fiducia. Es herrscht aber doch immer mehr Uebereinstimmung in der theologischen Forschung, daß die Gleichung

für Erfassung des vollen Begriffs der fides auch im evangelischen Sinn nicht recht ausreichen will. Einzelheiten aus dem vom Verf. Gebotenen können bei der Fülle des Inhalts hier auch nicht skizzenweise wiedergegeben werden; speziell für die Reformationszeit und die lutherische Schultheologie hat er eine Fülle von Material verarbeitet und allgemein zugänglich gemacht. Die Linien im 19. Jahrhundert sind einigermaßen nach subjektivem Ermessen geführt, wie sich schon aus der Reihenfolge der besprochenen Quellen ergibt: Schleiermacher, Stier, Gaß, v. Zezschwitz, Schweizer, v. d. Goltz, J. Kaftan, Bornemann, Scholz, König, Bleek, Harnack, Seeberg, Evang. Allianz, Preußische Agende, O. Baumgarten, O. Ritschl, Wobbermin, Evang. Kirchenlied. Den Abschluß bilden zwei grundsätzliche Erörterungen, Evang. Heilsglaube und Autorität, Evang. Heilsglaube als impliciter Glaube.

Die HEGLER'schen Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit (Urkunden, z. T. mit Erläuterungen), die KÖHLER aus dem Nachlaß herausgegeben hat, bieten einen interessanten Einblick in die Gedankenwelt und das Treiben der Spiritualisten jener Zeit. Besonders zahlreich und interessant sind die Franckiana (S. 88—216), besonders die Urkunden zu Francks Aufenthalt in Ulm und Verweisung von da (S. 113—216). Mit dem der Ausgabe vorausgeschickten Lebensbild H.'s hat Köhler dem zu früh Geschiedenen ein schönes Denkmal gesetzt. — Das von v. KÜGELGEN herausgegebene Bullinger-Schriftchen aus dem Jahr 1551 bietet kein sonderliches Interesse; die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers, soweit sie den Inhalt der Schrift angehen, hätten entweder kürzer oder viel umfangreicher und tiefer sein müssen.

HUPFELD will an der Ethik Johann Gerhards als eines typischen Vertreters des orthodoxen Luthertums ein Verständnis der theologisch-ethischen Anschauungen (der pietas) der lutherischen Orthodoxie vermitteln und diesen zu einer gerechteren Würdigung verhelfen. Ausgangspunkt der Untersuchung wird ihm der Begriff der poenitentia, die ihre praktische Bedeutung für die lutherische Frömmigkeit nicht nur im Sinne einer beständigen Vergegenwärtigung des Wertes und der Wahrheit

des Glaubens hat (Troeltsch), in der auch die Wurzeln eines organisch aus ihr herauswachsenden neuen Lebens liegen. Dies wird im 3. Kapitel ausgeführt (erwiesen aber doch nur nach der negativen Seite dieses Lebens, nach seiten des Kampfs des Christen gegen die Sünde, und in der Fassung der christlichen Vollkommenheit als demütiger Erkenntnis der eignen Unvollkommenheit, während es bezüglich der positiven Seite des christlichen Lebens ganz zurücktritt; allerdings ist das erstgenannte für G. in der Lebensführung des Christen die Hauptsache), während Kap. 1 die im Bußbegriff gegebene Beurteilung des natürlichen Lebens, Kap. 2 die im Bußbegriff gegebene Anschauung von der Bekehrung behandelt. Das ethische Problem, das Gerhard ausschließlich beschäftigt, ist das der Individualethik, die sittlichen Gemeinschaften kommen nur als das natürliche von Gott gegebene Gebiet der sittlichen Betätigung und Bewährung des Christen in Betracht. So wenig H. die Mängel der rein individualistischen Fassung des Problems übersieht (vgl. bes. S. 260), so erscheint ihm doch auf der andern Seite die Konzentration des Sittlichen als solchen in der Innerlichkeit des Individuums als ein Zeichen für die Tiefe der ethischen Auffassung des Luthertums. Die Schrift ist reich an feinen tiefgrabenden Beobachtungen (ich verweise auf die Behandlung der Frage, wieweit G. durch die Mystik beeinflusst ist, S. 204 ff.) und erscheint als wertvolle Förderung unseres inneren Verständnisses für die ethische Arbeit der lutherischen Orthodoxie.

WEBER hat die philosophische Scholastik der protestantischen Orthodoxie in einer sehr sorgfältigen Arbeit auf Ursprung, geschichtliche Faktoren und innere Bewegung untersucht und ist zu interessanten Resultaten gekommen. Nicht die Anregung der Jesuiten Anfang des 17. Jahrhunderts hat den neuscholastischen Aristotelismus der Protestanten hervorgerufen; Ende des 16. Jahrhunderts ist schon eine starke Bewegung zu ihm hin. Die Theologen benutzen ihn als Waffe im Kampf gegen die Calvinisten und innerhalb des Luthertums; das philosophische Studium strebte immer stärker über Melancthons Kompendien hinaus zu den Quellen (Schegk in Tübingen), besonders aber

wird durch die Altdorfer philosophische Schule (Scherb) der italienische Peripatetizismus in Deutschland eingebürgert. — Die Neuscholastik ist wesentlich Aristotelismus wie die alte, aber doch keine einfache Repristinatioⁿ der alten, dafür machen sich die Einflüsse der Renaissance und der Reformation auch für die rein philosophische Arbeit zu stark geltend. (Balth. Meisner hat z. B. eine überraschende Würdigung der Realität der Verhältnisse, die Gedanken über die allmählige Auflösung des alten Substanzbegriffs weckt — das hängt damit zusammen, daß er die protestantische Rechtfertigung, eine relatio, als ens reale behauptet). Die Spitze der durch die protestantische Scholastik hindurchgehenden Gedankenbewegung bezeichnen nach W. GUTKE und CALOV, die sich wohl teilweise hoch über ihre Zeitgenossen erheben, aber doch in natürlichem Zusammenhang mit ihrer Zeit stehen. Hier zeigt sich nicht die Selbstauflo^sung eines leeren Begriffssubjektivismus, sondern fortschreitende Auseinandersetzung mit der objektiven Wirklichkeit, eine Weissagung auf Kant. Wohl dauerte es lange, bis die unscheinbaren Ansätze zur Durchführung kamen, erst mußte ein neuer Dogmatismus seine Kraft erproben und mit einem modernen Empirismus zusammenstoßen. Darüber ist die Denkarbeit der protestantischen Schulphilosophie ganz der Vergessenheit anheimgefallen. Die Schrift soll dazu beitragen, sie gerechter würdigen zu lassen.

REINHARD prüft das Problem des Verhältnisses zwischen Vernunft und Schriftoffenbarung bei Hollaz, Buddeus und Mosheim, um daran die Geschichte dieses Verhältnisses bei Männern, die alle 3 rechtgläubige Vertreter der lutherischen Kirchenlehre sein wollen, von 1700—1750 klarzustellen. Es zeigt sich eine immer stärkere Rolle des Vernunftfaktors. Bei HOLLAZ bedeutet die natürliche Gotteserkenntnis, die jedem Menschen eingepflanzt ist, einen primitiven Erkenntnisbesitz, zugleich das Verlangen ihn zu mehren, also einen Anknufungspunkt für die hl. Schrift, das Gefäß der göttlichen Offenbarung. Wenn der Mensch diese mit innerer Empfänglichkeit liest, spürt er das Wirken des hl. Geistes an seiner Seele und wird des göttlichen Ursprungs der Schrift und der von ihr bezeugten Religion gewiß. Bei BUDEUS hat die

Gotteserkenntnis der Vernunft *n o r m a t i v e n* Wert. Sie erkennt die Offenbarung an, weil sie selbst die ihr gezogenen Grenzen (Endlichkeit, Sünde, Korruption) fühlt. Daß sie das jenseits dieser Grenzen liegende Mysterium und Mirakel, die Kennzeichen des Göttlichen, in der Schrift wiederfindet, überzeugt sie von deren göttlicher Autorität. Beim Lesen der Schrift erfährt der Mensch dann das Werk des göttlichen Geistes, der ihn überzeugt und seinen Willen bestimmt. MOSHEIM liest von den Wundern der Apostel und erkennt sie daran als Gottgesandte. Also muß Gott sie auch zweckmäßig ausgerüstet haben; der Inhalt der nach geschichtlichem Zeugnis von ihnen herrührenden Schriften muß wahr sein. Beim Lesen der Schriften erkennt er klar die göttliche Wahrheit (Erleuchtung) und wird darüber willig gut zu handeln (testimonium Spiritus Sancti). — Die Skizze zeigt, daß R. die von ihm behandelten Autoren glücklich ausgewählt hat: der Fortschritt in der immer stärkeren Geltung der Vernunft — auf gemeinsamer Grundlage offenbarungsgläubiger Tendenz — ist äußerst anschaulich, die Darstellung bei R. überhaupt sehr lesbar. Die das Gebilde „Vernunft“ bei den verschiedenen Autoren *g e s c h i c h t l i c h* konstituierenden Faktoren hätten wohl eine eingehende Behandlung verdient, dann wäre der Ertrag der Arbeit noch reicher geworden. Wenn R. am Schluß gegen die Auffassung polemisiert, die die vornehmste Aufgabe der Dogmatik in der Anknüpfung der christlichen Wahrheit an das allgemeine Denken findet, und statt dessen die Aufgabe dahin bestimmt, die Dogmatik habe vor allem das *W e s e n d e s C h r i s t e n t u m s* darzustellen, so ist dazu zu bemerken, daß in dem Begriff „Wesen des Christentums“ immer die Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Denken mit enthalten ist, und daß diese Tatsache in der Arbeit der wissenschaftlichen Theologie zu klarem Bewußtsein erhoben werden muß. Streitig sein kann nur das Maß des Einflusses, den man dem allgemeinen Denken auf die Bestimmung des „Wesens des Christentums“ einräumt.

Friedberg i. H.

Karl Eger.

Populäres.

Sorgen und Fragen der Gegenwart¹⁾.

2. Das Christentum als Problem.

- BRAASCH, A. H., Die religiösen Strömungen der Gegenwart. (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 66.) Leipzig, Teubner, 1909. 2. Aufl. 140. M. 1.25. — HUNZINGER, W., Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart („Wissenschaft und Bildung“) Leipzig, Quelle und Meyer, 1909. 154. M. 1.25. — NYSTRÖM, A., Christentum und freies Denken. Berlin, Oesterheld u. Co., 1909. 3. Aufl. 528. M. 7.—. — HESSE, J., „Sind wir noch Christen?“ Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1910. 139. M. 1.50. — LOMER, Gg., Krankes Christentum. Leipzig, Barth, 1911. 109. M. 2.—. — GRÄTER, A. S., Neu-Christentum. I. Die Unhaltbarkeit der kirchlichen Glaubenslehre. II. Wahrheit und Irrtum bei Jesus von Nazareth. Stuttgart, Frommann, 1910. 130 und 157. M. 1.60 und 2.—. — KÜSSNER, G., Was ist Christentum? Leipzig, Hinrichs, 1909. 592. M. 6.—. — SCHLATTER, W. und BARTH, P., Was ist „Christian Science“ (Christliche Wissenschaft)? Zürich, Evang. Gesellsch., 1910. 40. M. —.50. — BOUSSET, W., Der religiöse Liberalismus. („Was ist liberal?“ von NELSON, BOUSSET, CAHN, OHR. München, Nationalverein, 1910. 111. M. 1.50.) — SELL, K., Die Religion unserer Klassiker. Tübingen, Mohr, 1910. 2. Aufl. 324. M. 4.—. — ANER, K., Goethes Religiosität. Ebenda, 1910. 32. M. —.80. — Sammlung gemeinverständl. Vorträge aus Theol. u. Rel.-Gesch. 60: BERTHOLET, A., Aesthetische und christl. Lebensauffassung. Ebenda, 1910. 55. M. 1.—. — v. DELIUS, R., Jesus, München, Langen, 1910. 182. M. 2.50 geb. 3.50. — BROECKER, v., A., Moderner Christusglaube. Halle, Gebauer-Schwetschke. Ohne Jahr. 62. M. —.60. — PFLÜGER, P., Die Religion der Modernen. Leipzig und Zürich, Schröter, 1909. 22. M. —.50. — LIEBSTER, G., Christliche Religion und sozialistische Weltanschauung. (Verhandlungen des 21. Evang.-soz. Kongresses in Chemnitz. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1910. 156. M. 2.—. — WEINEL, H., Das freie Christentum in der Welt. Mit Schlußwort von R. EUCKEN: Die Zukunft des freien Christentums. Tübingen, Mohr, 1909. 182. M. 3.60. — ELIOT, CHR. W., Die Religion der Zukunft. Uebersetzt von E. Müllenhoff. Gießen, Töpelmann, 1910. 30. M. —.70. — GRAUE, G., Wegweiser zur Selbstgewißheit der sittl. Persönlichkeit. Leipzig, Heinsius, 1910. 185. M. 3.—. — HOFFMANN, R., Kierkegaard und die religiöse Gewißheit. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht,

¹⁾ S. vorigen Jahrgang S. 485 ff.

1910. 210. M. 3.—. — Religionsgeschichtliche Volksbücher V, 6: BOUSSET, W., Unser Gottesglaube. Tübingen, Mohr, 1908. 63. M.—70. — Christentum und Gegenwart. Evangelisches Monatsblatt. Unter ständiger Mitarbeit von Dr. GEYER und Lic. Dr. RITTELMEYER, herausgegeben von Pfr. J. KERN. I. Jahrgang (1910). Verein für innere Mission; halbjährlich M. 1.—. — LIPSIUS, F., Der moderne Protestantismus und seine Zukunft. „Dokumente des Fortschritts“ III, 4. Berlin, Reimer. — TROELTSCH, E., Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. „Logos“ I. 2. Tübingen, Mohr, M. 4.—.

Was bei dem schwer arbeitenden Menschen das Ringen nach Atem ist, das ist in der immer schärfer angespannten Kulturmenschheit das Ringen nach einem festen Sinn des Lebens. Die Selbstverständlichkeit, mit der bisher die Antwort der christlichen Kirche hingenommen wurde, ist vorüber. Das Christentum ist bis in seine allerletzten Fragen hinein Problem geworden. Aber schlimm wäre das für den Christen, trotz all der Sorgen und Fragen, die dieser Zustand mit sich bringt, nur dann, wenn das Problem unlösbar wäre.

Eine umfassende Lösung ist freilich ohne Ueberblick nicht möglich. Darum kann eine Orientierung, wie sie BRAASCH in seinem schon in 2. Aufl. vorliegenden Schriftchen gegeben hat, nur willkommen sein. Er behandelt freimütig, warm und maßvoll das religiöse Drängen und Treiben, wie es aus der Geschichte her die Gegenwart durchzieht. Ausgehend von dem religiösen Erbe, das es neu zu erwerben und festzuhalten gilt in der Auseinandersetzung mit politischen und sozialen, poetischen, wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Strömungen, mit den „neuen Mächten“ Kant, Schopenhauer, Nietzsche und den großen Dichtern der klassischen Literaturperiode, führt er in die Leben Jesu-Forschung und Bibelkritik ein, um im Schlußkapitel die kirchlichen Wandlungen im Katholizismus und Protestantismus darzustellen. Die neueste Debatte über die Geschichtlichkeit Jesu konnte leider noch nicht berücksichtigt werden. Dort lagen allerdings und liegen gerade jetzt für Viele die schwersten Sorgen. Eine weitere Auflage wird gewiß diese Frage gründlich und klar behandeln.

Weit mehr als eine Orientierung gibt HUNZINGER in seinem

Volkshochschulkursus über den Weltanschauungskampf des Christentums. Seit Troeltsch seine Aufsätze über die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen (ZThK 1893 f.) veröffentlicht und immer wieder auf die Genesis der heutigen Krisis hingewiesen hat, sind der Apologetik viel strengere, umfassendere, aber auch lohnendere Aufgaben gestellt worden und es ist interessant zu sehen, wie fast alle ernsthaften Arbeiter auf diesem Gebiete, mögen sie von rechts oder links kommen, mit Notwendigkeit auf eine bestimmte, auf die kritizistische Fragestellung gedrängt werden. Kants Bedeutung für die Kirchengeschichte ist, trotz aller Ablehnung im einzelnen, noch im Aufgang begriffen. Daß in der gründlichen Auseinandersetzung mit den „exakten“ Wissenschaften, mit dem naturalistischen und dem idealistischen Monismus und mit dem historischen Relativismus die Theologie neue Kräfte und mehr Selbstbewußtsein und Kraftgefühl bekommt, zeigt auch H.s treffliches Büchlein in erfreulichster Weise. Die Notwendigkeit, klare, reinliche Begriffe zu schaffen, bringt es freilich ohne weiteres mit sich, daß der traditionelle Standpunkt mehr und mehr unmöglich wird. Was bedeutet allein schon die klare Scheidung von Christentum als Religion und Christentum als Weltanschauung, die H. resolut vollzieht. Es ist doch nicht unwichtig, wenn auch den Leuten auf der kirchlichen Rechten gesagt wird, daß wir keine Form christlicher Weltanschauung, „auch die der Bibel nicht, unbesehen und ungeprüft aus früheren Zeiten in die unsrige herübernehmen können. Sondern wir stehen immer . . . wieder vor der schwierigen Aufgabe, die christliche Weltanschauung von den vergänglichen Elementen kritisch zu reinigen und rein aus ihren religiösen Grundlagen im Offenbarungswort Gottes abzuleiten“ (S. 33). Daß damit prinzipiell die religionswissenschaftliche Kritik und Methode gefordert ist, durch die man zur modernen Theologie kommt, bleibt hoffentlich den Aengstlichen noch so lange verborgen, bis sie nicht mehr darüber erschrecken. Erfreulicherweise lehnt z. B. H. die unglückselige Definition des Wunders als „Durchbrechung von Naturgesetzen“ rundweg ab; aber wo

bleibt die Klarheit, wenn er in demselben Atem von „eklatanten Wundern“ spricht, „die die Bibel erzählt, und die kein Christ für unmöglich erklären kann, ohne die Allmacht Gottes aufzuheben“. (S. 38.) Man weiß nicht, welche das sind; etwa z. B. der Stater im Fischmaul, die Auferweckung des Lazarus, des partus virginalis? H. vergißt, daß bei der Stellung zu diesen Fragen nicht naturwissenschaftliche Erwägungen, sondern religionsgeschichtliche Analogien den Ausschlag geben. — Auch sonst finden sich Gelegenheiten zu Fragezeichen, so wenn es S. 35 heißt: „Die Philosophie kennt nur den empirischen Begriff der Persönlichkeit.“ In der Philosophie gehört gerade die Persönlichkeit überwiegend in das Gebiet des Sollens! Dagegen ließe sich in jenem Zusammenhange allerdings mit Recht behaupten, daß philosophische Bestreiter des Theismus bei dieser Bekämpfung inkonsequenter Weise leider den empirischen Begriff der Persönlichkeit verwenden. — Was S. 142 ff. über die Auferstehungsfrage zu lesen ist, fällt etwas ab gegenüber der sonst so gründlichen Art des Verf. Denn es ist immer Zeitvergeudung über die Auferstehung zu sprechen, wenn man nicht klar sagt, was man darunter versteht. Was hilft es, die „Tatsache“ der Auferstehung festzustellen, wenn die Frage der Sinnlichkeit oder Geistigkeit des Vorgangs, also das Wesen dieser Tatsache in der Schwebe bleibt? Und was soll man sagen, wenn H. schreibt (S. 143): „es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß viele, ja hunderte von Leuten gleichzeitig sollten dieselbe Vision gehabt haben“. Sollte er wirklich von Massenvisionen noch nicht gehört haben? — Allein das kleine Buch ist als Ganzes so erfreulich und dabei in seiner Darstellung meist so glücklich, daß man ihm nur nachdrücklich weiteste Verbreitung wünschen kann.

Wie gut täte z. B. einem Manne wie NYSTRÖM ein klein wenig von der kritischen Schulung des Denkens, die man bei H. so wohltuend merken kann! Auf S. 3 lesen wir, es sei Zeit, „daß die Geschichte des Christentums kritisch und vorurteilsfrei an der Hand von Grundzügen der allgemeinen Entwicklung freien Denkens dargestellt wird“. Das schreibt derselbe Mann,

der eine Seite vorher ruhig schreiben konnte: Die Vertreter des Christentums haben niemals für die allgemeine Entwicklung Verständnis gehabt. Neben der Tatsache, daß all die großen Bahnbrecher der Wissenschaft (Newton und viele andere) Christen waren und neben der bekannten Aeußerung du Bois Reymonds, daß man die ganze Naturwissenschaft letztlich dem Christentum verdanke, nimmt sich das „niemals“ sehr vorurteilsfrei aus. Vorurteilsfrei ist eben der Atheist. Aber der Verf., der als Freidenker auftritt, muß es sich schon gefallen lassen, daß auch sein Freidenkertum einer Kritik unterzogen wird. Seitdem Kant und Goethe sich als Freidenker bezeichnet haben, stellen wir die Anforderungen an einen Freidenker höher, als der Verf. gewohnt sein mag. Das ABC des kritischen Denkens, etwa die Unterscheidung von quaestio facti und quaestio juris hat unserm Freidenker noch nicht zu schaffen gemacht. Von Kant schreibt er (S. 364): „er behauptet, daß die Kunde von Gott und einem Leben in einer andern Welt eigentlich ein Ziel für die Kindheitsphilosophie der Menschheit sei. Er wollte eine andere Metaphysik als die alte und stellte Mathematik und Naturwissenschaft als Vorbild dafür auf. Leider konnte er diese Forderung nicht durchführen, sondern blieb selber ein metaphysischer Denker, da er [— risum teneatis, amici! —] der nötigen wissenschaftlichen Einsicht entbehrte und einer apriorischen Methode folgte“. — Man kann sich danach ungefähr vorstellen, wie es mit dem „kritisch und vorurteilsfrei“ bei diesem „Freidenker“ aussieht. „Die das Christentum abschaffen wollen“, — zu ihnen rechnet sich der Verf. mit Emphase — „tun es vor allem darum, weil es eine abergläubische Religion ist und der wissenschaftlichen Forschung widerspricht, und im besonderen, weil diese Religion den Teufelsglauben verkündigt. Die den Branntwein abschaffen wollen, haben nicht die Verpflichtung, etwas anderes an dessen Stelle zu schaffen; sie wollen ein zerstörendes Gift abschaffen, das genügt. Es gibt an Stelle dessen ja immer Wasser“. (S. 526.) Und Wasser verzapft der Verf. reichlich. Aber es muß doch zu seiner Ehre auch dies angeführt werden: „wir kämpfen nicht gegen die Lehre Christi —

mit Ausnahme seines Glaubens an den Teufel natürlich — kein Freidenker hat je das ethisch Wahre im Christentum bestritten...“ Und zu seiner Entschuldigung sei gesagt, daß ihm wohl vor allem eine versteinerte nordische Orthodoxie vorschwebt, wenn er vom Christentum schreibt. Aber der Gedanke scheint ihm nicht gekommen zu sein, daß es zahllose Menschen gibt, die wie er den ganzen Mischmasch von Irrtum und Gewalt in der Kirchengeschichte ernstlich und leidenschaftlich verabscheuen, und dennoch ebenso ernsthaft und leidenschaftlich am Christentum festhalten, weil sie wissen, was Christentum ist. Und das weiß der Verf. nicht, denn er verwechselt es mit den Irrungen und Unchristlichkeiten der Menschen. Bemerkenswert ist, daß das Buch 528 Seiten stark ist und in dritter Auflage vorliegt. Diese Tatsache redet eine ernste Sprache. Sie weist auf die Notwendigkeit ungeheurer Aufräumarbeit hin und fordert immer neue Besinnung auf das Wesentliche im Christentum.

Weil die theologische Rechte sich im allgemeinen schwer entschließt, der Frage nach dem Wesen des Christentums resolut ins Gesicht zu sehen und nur höchst widerwillig das eine oder andere Stück der Tradition als unwesentlich bezeichnet, ist es doppelt erfreulich, einem Schriftchen, wie dem von HESSE zu begegnen, der durchaus zu den „Altgläubigen“ gehört. Er sucht nach einem festen, allgemeingültigen Maßstab des Christlichen, und zwar sucht er ihn nicht im Parteigetriebe, sondern im N. T. Er weiß von vornherein, daß theologische und kirchenpolitische Regeln darin nicht zu finden sind und spricht gleich am Anfang den Grundsatz aus: „Je mehr Formeln, desto weniger Geist, und je mehr Gesetz, desto weniger Evangelium.“ Er geht so weit, zu sagen: „es ist nicht ratsam, irgendwelchen Richtungen oder Personen das Prädikat christlich zu versagen, solange sie sich nicht selbst ausschließen“. Ja er sagt sogar den aus der Kirche Ausgetretenen: „es ist immer noch mehr Christliches an euch, als ihr wahrhaben wollt!“ (S. 15.) Nicht als ob er damit der Verschwommenheit das Wort reden wollte. „Wer in Jesus von Nazareth den erkennt, der da kommen sollte, und gewiß ist, daß wir nun auf keinen andern mehr zu warten

haben, ist ein Christ.“ „Wer in Christus einen bloßen Menschen sieht und sich wohlgenut neben ihn, statt tief, tief unter ihn stellen zu dürfen meint, der ist kein Christ.“ Da ist freilich wieder die bekannte nichtssagende Formel „bloßer Mensch“. In einem Menschen kann die Fülle der Bosheit, in einem Menschen die Fülle der Gottheit sein. Beidemal ein Mensch. Angesichts von Gen. 8, 21 (vom Dichten und Trachten) ist das „bloß“ berechtigt; angesichts von Gen. 1, 27 ist „bloß Mensch“ fast Blasphemie. Durch die Tatsache der Seele Jesu sollte das „bloß Mensch“ zum Schweigen gebracht sein. Im übrigen ist das kleine Buch voll gesunder, klarer Gedanken, eine wahre Erquickung in der Flut der literarischen Produktion, ein erfreulicher Beweis, daß der Graben zwischen alter und neuer Theologie nicht unüberbrückbar ist; denn H. kommt doch zuletzt darauf hinaus: wer Christi Geist hat, der ist sein. Die Gesinnung Jesu ist das Wesentliche im Christentum. Und nur wenn man auf der ganzen Linie bereit ist, sich darauf zu einigen, sind die Fragen und Sorgen des gegenwärtigen Christentums zu lösen.

Daß das heutige Christentum krank ist, ist in dem Wort von der Krisis oft genug ausgesprochen. Für den Arzt Dr. LOMER lag es nahe, seine Reformgedanken „Krankes Christentum“ zu überschreiben. Aber die Gabe der Diagnose scheint ihm auf diesem Gebiete nicht gegeben zu sein. Denn nachdem sich immer mehr die eine Erkenntnis erfreulich durchgerungen hatte, daß es allezeit die Lehren gewesen sind, über denen der unselige, unchristliche Zwist entbrannte, während das Leben und die Persönlichkeit die Entferntesten zusammenbringt, kommt nun der Arzt und klagt, „daß sich die christliche Welt bis heute mehr mit der Person Christi als mit seiner Lehre beschäftigt hat“. „Da ist es dann begreiflich“, sagt er S. 7, „daß auch im Dogma diese persönlichen Momente eine größere Rolle spielen, als ihnen eigentlich zukommt“. Man weiß heute, daß umgekehrt die lehrhaften Elemente es gewesen sind, die die Verholzung brachten und daß man vor lauter Namen, Titeln, Aemtern, Leistungen u. dergl. das er-

lösende P e r s ö n l i c h e nicht mehr sah. Die richtige Erkenntnis bricht aber auch bei L. wieder durch in den Worten: „Je weiter der Genius seiner Zeit vorausgeeilt ist, um so weniger wird ihm die nach seinem Tode einsetzende Kirchen- und Dogmenbildung gerecht werden (8)“. Ueberhaupt fehlt es ihm nicht an richtigem Blick für allerlei Schäden des Kirchentums, nur wird das Gute, das er sagt, gelähmt durch verständnislose Verachtung des kirchlichen Christentums, die hie und da sich aufdrängt. Es ist immer taktisch falsch den Gegner zu unterschätzen. Dazu kommt eine peinliche, weil wissenschaftlich überholte, Ueberschätzung der Naturwissenschaft. Kein Wunder deshalb, daß nach L.s Meinung Naturwissenschaftler und Aerzte auch in der Religionsgeschichte die Pioniere waren. Bei dem naiven Naturalismus des Verf., der noch ganz in vorkantischer Zeit lebt, ist die Formulierung des Gottesbegriffs im voraus zu erraten. „Das Ganze nämlich ist Gott.“ „Religion aber ist das mystische Gefühl der Alleinheit der Welt (108)“. Die kritischen Gänge des Verf. durch den Dekalog, das Apostolikum seien hier übergegangen. Daß er in vielen Einzelheiten recht hat, wird ihm jeder kritische Theologe ohne weiteres zugeben. Man wird auch bedenken müssen, daß er aus — Strelitz schreibt. Die Mecklenburger Umgebung erklärt sicherlich manchen heftigen Ausfall über Kirche und Kirchenlehre und Kirchenleere. Eins aber ist unverkennbar und versöhnlich zugleich, daß der Verf. eine feine, poetische Natur ist. Das zeigt neben anderem der Eingang und der Schluß des Buches und die sinnige Auswahl von Worten des Angelus Silesius, mit denen er die Kapitelüberschriften begleitet. Vielleicht entschließt er sich aus der heimatlichen Enge der Beobachtung auszuwandern und die große kritische Reinigung in der Kant-Schleiermacherschen Gedankenwelt durchzumachen; dann wird sein zweifellos ehrliches Reformbestreben künftig mehr Anspruch auf Beachtung haben.

Ungleich bedeutender ist das GRÄTER'sche Buch „Neu-Christentum“, das ebenfalls aus der Feder eines Arztes stammt. Seine Berufung auf das Recht, „das, was unserm Leben Richtung

und Ziel geben soll, in den Anschauungsformen unsrer Zeit uns zu eigen zu machen“, trifft sicher den richtigen Ausgangspunkt, und sein ausdrückliches Bestreben, „nichts vom Gehalte verloren gehen zu lassen, was sich nur immer als brauchbar und bleibenden Wertes erweist“, unterscheidet ihn vorteilhaft von den vielen, die nach dem Grundsatz „gefällt mir's — gefällt mir's nicht?“ fröhlich darauflosreformieren. Er ist durchaus ernst zu nehmen. Beachtenswert und interessant ist unter anderem sein Versuch, die energetische Weltanschauung kritisch und positiv mit der christlichen Weltanschauung in Verbindung zu bringen. Eine energetische Glückstheorie hat ja vor einigen Jahren bereits Wilhelm Ostwald in den Wiener Sitzungsberichten aufgestellt. Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Energetik ist bisher nur spärlich oder garnicht erfolgt. Anregend wird das jedenfalls wirken, sei es auch nur auf dem Gebiete der Analogien, denn das Bedenken steht freilich obenan: daß der Begriff der Energie im eigentlichen Sinne sich auf Dinge bezieht, die im Raume sind. Der jüngst verstorbene kritische Philosoph KURD LASSWITZ, von Hause aus Naturwissenschaftler und Mathematiker, hat es ausdrücklich für unerlaubt erklärt, den naturwissenschaftlichen Begriff der Energie, als einer meßbaren, mathematisch definierten Größe auf das geistige Leben zu übertragen, da Gedanken, Empfindungen, Willensbetätigung nicht im Raume sind und daher keine Energie haben können. Der Energiebegriff kann danach im Geistesleben nur bildliche, analogische Verwendung finden. Gr. sagt dagegen (II, 146), „alles und jedes spielt sich real ab in dem Raum, der vor unsern Augen liegt und den wir auf unserm Planeten durchheilen“. Die physiologischen Veränderungen im Gehirn, im Nervensystem sicherlich. Aber die Welt der Gedanken, des Geistes? Hier wird gründliche Auseinandersetzung nötig sein. Es ist unmöglich, hier auf das überaus reichhaltige, ernste Buch des schwäbischen Arztes einzugehen. Wir dürfen uns freuen, daß von dieser Seite her so gründliche Mitarbeit an der Erneuerung des Christentums geboten wird. Das Wesentliche am Christentum hat Gr. besser erfaßt als mancher Theologe.

Was Mrs. Eddy, die nunmehr Verstorbene, für das Wesen des Christentums hielt, die 'Christian Science' haben Pfarrer SCHLATTER in Basel als Theologe und Dr. BARTH als Arzt kurz und wirksam kritisiert. Der Theologe kommt zu dem Ergebnis, daß das gesamte von Mrs. Eddy erfundene System keinen Raum hat innerhalb des Christentums, und der Arzt sagt: Die Christian Science ist weder christlich noch ist sie Wissenschaft.

Mit großer Breite hat Pastor Dr. KÜSSNER die Frage „Was ist Christentum?“ in einem starken Bande von beinahe 600 Seiten behandelt. Es steckt eine Menge redlicher Arbeit in dem Buche und man merkt es dem Verf. an, daß das Ganze aus dem ehrlichen Bestreben hervorgekommen ist, die religiöse Not unseres Volkes heben zu helfen. Aber wie viele selbst unter denen, die viel Zeit haben, mögen Lust haben, dem trefflichen Manne auf all seinen Gängen zu folgen? Es steht viel Verständiges, Gutes, Beherrzenswertes in dem Buche, aber wenn man es einem, der Klarheit über das Wesen des Christentums sucht, in die Hand gibt, muß man auf den Einwand gefaßt sein, daß es schlimm um das Christentum stehen muß, wenn es eines solch umfangreichen Werkes bedarf, um die Frage zu beantworten: Was ist Christentum? Allzu ausführlich führt der Verf. seine Leser auf gar mannigfache Gebiete und geht auf die ganze Breite des modernen Lebens und seiner Probleme ein, um die Notwendigkeit einer klaren Erkenntnis des Wesentlichen im Christentum zu zeigen. In der Tat steht ja die peinliche Verworrenheit unsrer Lage mit der Unklarheit darüber im engsten Zusammenhange. Aber die guten Gedanken des Verf. ertrinken in seiner Umständlichkeit. Auf S. 432 beginnt endlich das Kapitel vom Wesen des Christentums: Christentum ist Weltüberwindung und Weltverklärung in der Kraft Jesu Christi. Und S. 441 legt er ein Bekenntnis in zwei Formulierungen vor, womit er hofft, „einigermaßen auf Verständnis rechnen zu können“. Es ist etwas liebenswertes in dieser Zuversicht, zumal er auch auf Zustimmung „bei den sog. Positiven“ hofft, die es doch vermutlich schon übel vermerken werden, daß er die Frage: Was ist Christentum? nicht klipp und klar mit der Rezitation

des Apostolikums beantwortet. — Im dritten Teil des Buches entwickelt K. schließlich sein Arbeitsprogramm, wie es ihm aus der Beobachtung der religiösen Not erwachsen ist, und es wäre nur zu wünschen, daß recht viel davon in Wirklichkeit umgesetzt würde. Zuletzt werden ja die Sorgen und Fragen immer am besten durch Handeln gelöst.

Aber sicherlich wird viel Tatkraft durch theoretische Lasten gedrückt und verbraucht. Diese Erkenntnis muß notwendig immer wieder zur Forderung freierer Gestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens führen. Und das Befreiende liegt in der Erkenntnis des Wesentlichen. Jede Stärkung des Wesentlichen entzieht dem Unwesentlichen Kräfte. In dem Sammelheft „Was ist liberal?“ hat BOUSSET den religiösen Liberalismus behandelt. Kirchliche Orthodoxie, schwarmgeistiges Gemeinschaftswesen und Historismus sind ihm die Gegner einer gesunden freien Frömmigkeit. Da B. wiederholt vorgeworfen ist, er sei mit fliegenden Fahnen in das Lager der alten Rationalisten übergegangen, so weist er mit Recht auf die Momente hin, die über den Rationalismus hinausführen. Dazu gehört neben der tieferen Erfassung dessen, was religiöser Glaube ist, vor allem eine neue Ehrfurcht vor der Vergangenheit und ihrer Bedeutung für uns. Aber das letzte Fundament unsrer Ueberzeugungen liegt nirgends in dem Geschichtlich-Tatsächlichen, sondern nur in dem Allgemeingültigen, Ewig-Notwendigen, das in allem geschichtlichen Dasein allmählich aufleuchtet. Und die Geschichte lehrt uns, daß Religion nur in der Gemeinschaft gedeiht und daß sie vom Symbolischen nicht zu trennen ist. „Ohne Ideen wäre Religion ein haltloses Schwärmen und Phantasieren, ohne die Kleider und Hüllen der Symbole ein fleisch- und blutloser Schemen.“ Auf dem Ineinander der beiden ruht ihre Lebendigkeit und Kraft. Sehr beachtenswert ist, was B. den zentrifugalen oder kirchenflüchtigen Neigungen im Liberalismus zu bedenken gibt. Allen unsicheren Experimenten gegenüber gibt er den Rat, sich lieber mit den letzten Kräften innerhalb der gegebenen kirchlichen Gemeinschaft zu behaupten.

Da der religiöse Liberalismus eng mit der Renaissance des

deutschen Idealismus verbunden ist, so ist das schöne Buch von SELL über die Religion unsrer Klassiker, das erfreulicherweise in zweiter Auflage vorliegt, doppelt zu begrüßen. Reichtum und Schranken unsrer großen Literaturepoche treten darin deutlich hervor, zugleich die Notwendigkeit, das Edelste aus dieser geistigen Welt in die Renaissance des Christentums herüberzunehmen. Was im besonderen Goethe anlangt, so kommt freilich ANER zu dem Urteil: „Kein Christ, aber eine tief religiöse Natur“. Etwas gewagt ist die runde Behauptung, „Goethe hat sich nie als Christ gefühlt“. Das weiß niemand, auch A. nicht. Das Wort vom „dezidierten Nichtchristen“ ist für eine bestimmte Periode, nicht aber, wie A. meint „im Ganzen für seine Haltung gegenüber dem Christentum charakteristisch“. Die Antwort des Dreiundsiebzighjährigen an die Gräfin Stolberg lehnt doch wohl schwerlich das Tiefste im Christentum, sondern vor allem den Bekehrungsversuch der Jugendfreundin ab. Goethe hat es auch sonst ausgesprochen, daß er zuweilen genötigt war, seine Geheimnisse gegen Unberufene durch irgend eine abwehrende Aeußerung zu schützen. So gewiß man Goethe nicht mit Gewalt zum Christen stempeln soll, so gewiß soll man ihn auch nicht gewaltsam vom Christentum abrücken. A.s sonst so tüchtiger Vortrag scheint trotz der besten Absicht darin etwas zu weit zu gehen. Die oben erwähnte Mahnung HESSES, niemandem das Prädikat christlich zu versagen, so lange er sich nicht selber ausschließt, scheint mir auch Goethe gegenüber wohl angebracht.

Daß in der Religion unsrer Klassiker das Aesthetische eine so große Rolle spielt, nötigt jeden, der ernstlich auf sie zurückgreift zu einer Auseinandersetzung, wie sie BERTHOLET in seinem Vortrage gegeben hat. In seinen feinen und überraschend reichhaltigen Ausführungen zeigt er die Gefahr des Aesthetentums und die Notwendigkeit, das Aesthetische in den Dienst der höchsten sittlichen und religiösen Kultur zu stellen. Die Stellung zum Schönen wird so zur Frage des sittlichen Gewissens. Vortrefflich geißelt er das ausschließliche Aesthetentum unsrer Tage mit den Worten: „Ich habe . . . jenen fein

sich gebärdenden Parasiten moderner ästhetischer Kultur im Auge, der alle Naturschönheiten von Aegypten bis zum Nordkap abgesucht hat und zwischen Florenz und Rom und Bayreuth und Paris geteilt ist, der bei jeder Uraufführung und in jeder neuen Gemäldeausstellung, nur nie bei der eigenen Arbeit zu treffen ist“ (S. 31). Zu dieser Bemerkung paßt das Hebbelsche Wort: „Es gibt keinen Weg zur Gottheit als durch das Tun des Menschen“. Auch in der heutigen Renaissance des Christentums besteht oft die Sorge, daß „aus dem Christentum ein ästhetisches Genießen gemacht werde“, und dagegen gibt es nur ein Rezept: Arbeit. Stark von ästhetischen Gesichtspunkten beherrscht erscheint das Buch von RUDOLF VON DELIUS: „Jesus. Sein Kampf, seine Persönlichkeit und seine Legende“. Es ist flott und anregend geschrieben, verrät auch gelegentlich ehrliche Begeisterung für den Helden. Aber über dem Ganzen liegt zuletzt der Ausdruck des Suffisanten, wie er sich beim reinen Aestheten mit Notwendigkeit einstellen muß. „Der Mediziner und Metaphysiker, der Rabbiner und Schriftdeuter, der fluchende und heidenhassende Jude ist für uns natürlich tot“ (S. 163). Aber trotz aller Hemmungen erhebt sich Jesus zu erstaunlicher Höhe in der Forderung der reinen Innerlichkeit. Und vor allem: „Er vollzog die radikale Loslösung der Persönlichkeit von allen Banden einschnürender Sitte“. Er setzt hinzu: „Dieser Gipfel seines Wesens eignet sich natürlich nicht zu einer Massenreligion“. . . . „So wirft man getrost von allen Kanzeln Steine auf die Ehebrecherin . . .“ Der Verf. scheint ein fleißiger Kirchenbesucher zu sein. Er sagt auf derselben Seite: „Jeden Sonntag hören wir, daß der Glaube allein selig mache und vor dem gottlosen Samariter schließt sich noch heute jede Kirchentür“. Was das Letztere bedeuten soll, ist etwas dunkel. Aber ganz deutlich sind die nun folgenden für das ganze Buch charakteristischen Worte: „Doch andererseits scheint mir selbst dies freieste Ideenhochland Jesu heute schon von den Besten überschritten zu werden“ (S. 164). Zu diesen Besten gehört natürlich R. v. D. Aber nun kommt das Entscheidende: „Jesus vergibt noch und verzeiht. Aber wie

kommt der Mensch dazu? Selbst hinter dieser Liebe steckt ein heimlicher Dünkel. Diese Grenze setzende Güte ist auch Anmaßung. Die Demut neigt sich freiwillig; aber wer stellte sie so hoch, daß sie sich neigen darf? Ist es nicht ein letzter Rest Selbstgefälligkeit, die Dirne zu sich emporzuheben? Wer verteilt das Oben und Unten? Das Schema einer abstrakten Tugend verbirgt sich dahinter. Immer noch hochmütiges Abzirkeln des Menschenwertes. Der letzte böse Wahnsinn der Sittlichkeit. Ein Stück Pharisäertum blieb auch noch haften in Jesu eigener Brust.“ Gut gebrüllt, Löwe! Von diesem Schluß aus versteht man erst das ganze Buch. Man versteht Bemerkungen wie die: „Irgendwie peinliche, im Leben des Nazareners nicht gerade rühmliche Vorgänge wurden [von den Evangelisten] ausgemerzt“ (S. 14). Man versteht das immer erneute Zurückkommen auf die „herrliche Geschichte von der Ehebrecherin“. „Die mittelmäßigen Gehirne der Jünger stehen zwischen uns und Jesus. . . . Sicherlich ist manches durch ihre Dummheit für ewig verloren gegangen, wie es um ein Haar bei der »Ehebrecherin« [man beachte die Anführungsstriche!] geschehen wäre (S. 15).“ Das übrigens vortrefflich ausgestattete Buch ist im Simplizissimus-Verlag erschienen. Möchten die trotz allem darin vorhandenen Goldkörner echter Begeisterung sich stärker erweisen als das Geröll, das übersättigte Blasiertheit darüber geschüttet hat.

A. v. BROECKERS kleine Schrift zeigt alle die Züge des bekannten warmherzigen Arbeiterfreundes: die ehrliche Begeisterung und Hingabe an die Sache, die hinreißende Freudigkeit in der Arbeit. Nur entgeht er nicht immer der Gefahr, ins Predigen und in das Dithyrambische zu verfallen. Ein wenig Sparsamkeit in den Epitheta könnte der Wirkung seiner warmen Worte nur zugute kommen. Auf drei einfachen Gedanken baut sich seine Verkündigung auf: auf den Glauben an Gott, die rettende Liebe, an den ewigen Wert der Menschenseele, an den Bruderbund aller Menschen. Große Weitherzigkeit und lebendige Wärme sind bei dem Verf. glücklich verbunden. Für manchen Suchenden wird es ein erlösendes Wort sein: „Mag die

Kirche im Laufe ihrer Geschichte Jesu Geist gehabt, gedämpft oder verloren haben, er selbst, der Gewaltige, ist nicht die Kirche. Die Kirche soll ihm dienen. Sie hat Wert, sofern sie das tut. Tut sie es, so hilft sie das Problem des Christentums am besten lösen.“

Der bisher sozialdemokratische Pfarrer PFLÜGER in Zürich hat es auf seine Art gelöst. „Nicht nur die theologische Forschung, auch das Bedürfnis des modernen Menschen zielt auf eine Ueberwindung des historischen Christentums.“ Er prophezeit: „Das historische Christentum wird durch moderne Religiosität abgelöst werden“. Warum nicht durch modernes Christentum, sagt er zunächst nicht. Aber später erfahren wir: „eine Kardinalidee Jesu ist für uns nicht mehr haltbar — der Glaube an den „Vater im Himmel“. Dieser Vatergott ist für uns tot. Es hat sich nämlich „eine tiefere Auffassung entwickelt, die Erkenntnis der Identität von Natur und Gott“. . . Es gibt keinen Gott außer der Natur (S. 9)“. Dieser alte, ausgetretene, von der kritischen Philosophie zerfetzte fadenscheinige Naturalismus ist also die Religion der Modernen? Die Hoffnung, daß ein sozialdemokratischer Pfarrer, der doch auch einmal etwas von den bleibenden Errungenschaften Kants gehört haben muß, seine Kampfgenossen wenigstens von dem öden Naturalismus erlösen helfen würde, ist hier jedenfalls gescheitert. Auch Collegium logicum scheint nicht sehr fleißig studiert zu sein, denn S. 11 lesen wir von Jesus: „Wir stehen auf seinen Schultern, sitzen aber nicht zu seinen Füßen . . .“ und gleich darauf: „Es ist (und bleibt vielleicht) eine ungelöste Frage, in wie weit dem legendenhaften Bild des Evangeliums eine geschichtliche Größe zugrunde liegt“. Also: wir stehen auf seinen Schultern, aber ob er überhaupt da war, wissen wir nicht. — Dennoch fehlt es dem Heftchen nicht an erfreulichen Seiten. Im Anhang steht Pfl.s Glaubensbekenntnis. Darin zeigt er viel sympathischere Züge¹, als im ersten Teil, bewegt sich freilich durchaus im Rahmen des land-

¹ Dort erwähnte er auch einmal die „sittliche Weltanschauung“, die eben doch etwas anderes ist als bloße Naturanschauung. Da schimmert der Rest einer besseren Einsicht durch.

läufigen Monismus. Es soll aber freudig anerkannt werden, daß er die Gleichsetzung von Moral und Religion offen verwirft und für eine relative Selbständigkeit der Religion eintritt. Im religiösen Sinne halbverdurstete Menschen haben seinen Vortrag s. Zt. mit Begeisterung in sich aufgenommen. Freuen wir uns, daß er ihnen wenigstens etwas sein konnte.

Es ist eine ungleich reinere Luft, die in LIEBSTERS Chemnitzer Kongreßvortrag über „christliche Religion und sozialistische Weltanschauung“ weht. Beidkönnen nach L. keine Vermischung eingehen, sollen sich aber gegenseitig friedlich durchdringen. Die Weltanschauung des Christentums wird dabei im Sinne der Dialektik¹ umgestaltet, und aus der sozialistischen Weltanschauung verschwindet der Materialismus. Dann wird es möglich, gleichzeitig Christ und Sozialist zu sein. Wie diese beiden zusammenkommen können, ist eine seit zwanzig Jahren lebhaft gefühlte Sorge; sie war, als das Strohfeuer der evangelisch-sozialen Begeisterung bei den Meisten heruntergebrannt war, sehr in den Hintergrund getreten. Alle, die in dem evangelisch-sozialen Gedankenkreise geblieben sind, können sich nur freuen, daß L. die Frage wieder aufgerollt hat. Die sehr angeregte Debatte zeigte, wie nötig das war und daß man neben der L.schen Auffassung noch andere Möglichkeiten kennt. L. erinnert daran, daß nach der geschichtlichen Erfahrung auch die Feindschaften ihre Zeit haben. Er hätte noch zuversichtlicher sagen können, daß aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit nach die emporstrebende Arbeiterschicht mit ihren ungebrochenen Kräften es sein wird, die eine neue, gesündere Epoche des Christentums bringen wird. — Als vornehmstes Mittel der Verständigung bezeichnet L. die Diskussion, die ihm aber etwas viel höheres ist als bloßer „Seelenfang“. Sicherlich hat er recht, daß das Christentum den Eindruck einer morschen Gewohnheitsreligion macht, wenn es

¹ HARNACK hat während des Vortrages das Wort so erläutert: „eine vom Boden des Entwicklungsgedankens aus durchdachte, philosophische, zu einer absoluten Erkenntnis kommende Weltanschauung.“ L. hat dagegen nichts eingewendet.

der Diskussion aus dem Wege geht. Wenn unsere konservativen Elemente sich mehr an dieser Arbeit beteiligen würden, würde sich die Einsicht in das Wesentliche viel schneller vollziehen. Aber sowohl in den Debatten mit der Sozialdemokratie, wie in den Verhandlungen mit Artur Drews über die Geschichtlichkeit Jesu hat die konservative Theologie den Liberalen gern den Vortritt gelassen. Und doch zeigt sich gerade im Kampf, wo die Zitadelle ist und wo die Außenwerke liegen. Wenn die beiden Hauptrichtungen der heutigen Theologie die Sorgen und Fragen des gemeinsamen Besitzes gemeinsam tragen würden, kämen wir gewiß ein gutes Stück voran. Im übrigen kommt es dem linken Flügel nur zugut, wenn er ins Feuer muß.

Ueber „das freie Christentum in der Welt“ gibt die von WEINEL herausgegebene Sammlung von Berichten vom Bostoner Religionskongreß (1907) einen interessanten Ueberblick. W. schlägt gleich auf der ersten Seite den Ton an, der in diesen unsern Zusammenhang gehört, wenn er von dem „auf sein wahres Wesen zurückgeführten Dogmen- und gesetzesfreien Christentum“ spricht. Dogma und Gesetz und zwar das Dogma als Gesetz bezeichnen in der Tat den Ausgangspunkt der intellektuellen Not. Aber in der glücklichsten Weise ist auch von dem Generalsekretär WENDIE betont worden, daß der Wert des freien Christentums an seiner Positivität hängt. Die traditionelle Form der Frömmigkeit kann nur durch gesteigerte religiöse Kraft und Wärme überwunden werden. WEINEL hat recht, wenn er besonders auf MASARYKS Rede hingewiesen hat, die in dem Buche gleich nach den orientierenden Referaten RADES und M. FISCHERS folgt. Es ist schade, daß M.s überaus markigen Worte nicht einem viel weiteren Kreise, als den Lesern dieses Buches zu Gehör und Gewissen gebracht werden können. In einem freilich fehlt M. gründlich — und das ist bei ihm offenbar der Rückschlag seiner früheren katholischen Nöte, — daß er meint: „Religion sollte von jeder Kirche getrennt werden“. Denn das heißt doch zuletzt, ihr gemeinschaftbildender Charakter soll gewaltsam unterdrückt werden. Und

diese Feindschaft gegen jede Kirche stimmt auch nicht ganz zu dem Worte, das sich mit unsrer oben geäußerten Ueberzeugung deckt: „Das Wachstum des Sozialismus wird die religiöse Entwicklung unterstützen“ (S. 51), — wie soll es das tun, ohne den religiösen *Gemeinschaftssinn* zu stärken?

Von bewundernswerter Feinheit ist das Schlußwort, das EUCKEN dem Buche mitgegeben hat. Auch er ist wie WENDTE und WEINEL der Meinung, daß „entscheidend und aufbauend allezeit nur das Positive der Behauptung war“. Und die Freiheit ist aufs beste mit der Bindung vereinbar, „denn sie selbst ist nicht möglich ohne unsere Anerkennung und Aneignung der überlegenen Normen“ (S. 172). Ohne die Gefahr des Intellektualismus von neuem heraufzubeschwören fordert Eucken Steigerung der intellektuellen Tätigkeit im Dienste der Religion. Denn die Grundtatsachen lassen sich zwar nicht ableiten, aber doch aufhellen und in ihrer Geistigkeit aufweisen. Im Unterschied von dem alten Rationalismus muß sich das freie Christentum von allem verflachenden Optimismus freihalten. Auch darf die Religion sich nicht einfach der Zeit anpassen, wenn sie nicht zur Mode herabsinken will; darf sich nicht mit den andern Lebensgebieten einfach in Reih und Glied stellen, sondern muß mehr sein als sie, damit sie nicht ein bloßes Stück einer Universalkultur wird und zu einer matten Stimmung herabsinkt. Gegenüber den endlosen Verwicklungen des Lebens erwächst der Religion die eigentümliche Aufgabe, zur innersten Seele des Lebens zu werden, damit nicht die Lösung der Probleme überhaupt ins Stocken gerät. Ueberall gilt es „über das Nein hinaus zum Ja vorzudringen“ und durch die Freiheit hindurch zur Tiefe zu gelangen (S. 182).

Hält man neben die aus philosophischer Vertiefung kommenden Gedanken des Jenenser Professors die vielbesprochene Rede der Präsidenten ELIOT von der Harvard-Universität über „die Religion der Zukunft“, so treten die eigentümlichen Verschiedenheiten der beiden Nationalitäten und Berufsarten deutlich hervor. E. ist Chemiker von Beruf und ist zudem als Amerikaner durchaus praktisch interessiert. Er kennt

den praktischen Wert der Religion, ist aber darum auch bereit, auf die theoretischen Grundlagen näher einzugehen. Mit der religiösen Vergangenheit weiß er als moderner Naturwissenschaftler nicht viel anzufangen. Sein Blick ist auf die Zukunft gerichtet: „Die Religion vieler Menschen des 20. Jahrhunderts kann ohne unverzeihliche Uebertreibung eine neue Religion genannt werden“, — nicht, daß ein einziger ihrer Lehrsätze oder Bräuche dem Wesen nach neu wäre — neu aber ist die weitherzigere Auffassung und die tatsächlich bessere Anwendung von Wahrheiten, die in der Vergangenheit den Menschen . . . vertraut waren, die sich die Menge jedoch niemals zu Herzen nahm oder niemals in größerem Umfange in Wirksamkeit umsetzte (S. 5)“. Interessant ist, zu sehen, wie E. mit seinem durchaus monistischen Ansatz doch in gewisser Weise einen symbolisch aufgefaßten Theismus zu verbinden sucht. Er weiß, daß auch die Religion der Zukunft anthropomorph sein wird. — Ein in seinen Ablehnungen und Bejahungen durchaus unbefangener, aufrichtiger Geist redet aus dem Ganzen. Wenn man sich erinnert, wie E.s Kollege, der Chemiker Ladenburg vor einigen Jahren die religiöse Frage mißhandelte, freut man sich dankbar dieser vornehmen, sachlichen, auf praktisches Christentum gerichteten Art des Amerikaners, dessen leitender Gedanke sich biblisch in dem Worte ausdrücken läßt: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde“. Die Religion der Zukunft soll mit den großen Bewegungen zusammengehen, mit der Demokratie und dem Individualismus, dem sozialen Idealismus und der modernen Pädagogik, mit Forschung und Fortschritt, vorbeugender Medizin und Hygiene und industrieller Ethik. Aber auch „mit den direkten persönlichen Lehren Jesu, wie sie uns in den Evangelien berichtet werden“. Und dies letztere Element wird dafür sorgen, daß die „neue Religion“ sich, um mit EUCKEN zu reden, nicht mit den andern Lebensgebieten einfach in Reih und Glied stellt, sondern mehr ist, als sie.

Denn wenn die Religion, wie E. (S. 4) sagt, nichts Festes sondern etwas Fließendes ist, so wird doch in der über den

Zeitlauf hinausgehobenen Seele Jesu immer wieder die Stelle sein, wo die Gewißheitsfragen lebendig werden, ohne die die Religion zur bloßen Stimmung herabzusinken droht. GEORG GRAUE, der bekannte Veteran freiheitlicher Theologie, faßt die Gewißheitsfrage mit Klarheit und Gründlichkeit bei den Fundamenten an. Er geht von der prinzipiellen Skepsis aus und behandelt zunächst die intellektuelle und die Glaubens-Gewißheit, untersucht dann die Begründung der Selbstgewißheit des Ich, bespricht die aus dem sittlichen Bewußtsein kommenden Hindernisse der Selbstgewißheit, um dann im Schlußkapitel zu zeigen, wie die sittliche Persönlichkeit zur Selbstgewißheit gelangt. Die Glaubensgewißheit ist ihm völlig unabhängig von den Ergebnissen der historischen Kritik, auch von denen der Debatte über die Geschichtlichkeit Jesu. Die Auseinandersetzung mit der Ritschlschen Theologie über den Gemeindegedanken wäre wohl besser aus dem Büchlein fortgeblieben, da sie erstens nur einen ganz kleinen Kreis von Lesern wirklich interessiert, zweitens das, was Ritschl meinte, schwerlich ganz trifft. Es ist ein altes naheliegendes Mißverständnis, das leider nun ohne Not weitergewälzt wird. Im übrigen kann man an der frischen, rüstigen Art des greisen Theologen nur seine Freude haben. Mit klarem Blick und sicherer Hand führt er ohne jeden Aufwand von Pathos, rein sachlich den Leser bis an den Punkt, wo er weiterdenken und weiterarbeiten muß, denn gerade bei der Gewißheitsfrage heißt es doch zuletzt: „auf sich selber steht er da ganz allein“. Dieser letzte Standort aber ist das aus dem Evangelium Jesu stammende Kindesvertrauen. Auf diesem Boden wächst die letzte Gewißheit.

Ein Buch völlig anderer Art ist das von dem Predigtamtskandidaten und Dr. med. R. HOFFMANN über Kierkegaard und die religiöse Gewißheit. H. GOTTSCHED in Basel hat das Vorwort geschrieben. Das ist eins von den Büchern, von denen man das oft gesagte Wort doch noch einmal wiederholen möchte: „Das sollte jeder Theologe in unsern Tagen gründlich lesen!“ Ein feines, und doch durch die Wucht der Probleme schweres, aber eben dadurch segensreiches Buch, nach dessen Lektüre der

innere Mensch daliegt wie aufgepflühtes Land, wie immer, wenn man von Kierkegaard kommt. Eins von den Büchern, die sich nicht „besprechen“ lassen, sondern von denen man am liebsten nur die beiden Worte sagt: tolle — lege. Es schließt mit einigen „zerstreuten Leitsätzen“ zum Verständnis Kierkegaards und mit einem dankenswerten Ueberblick über die Kierkegaard-Literatur.

„Ein Mensch besitzt Gewißheit, »wenn er ohne Selbstbetrug nicht mehr zweifeln kann« (S. 20)“ — lautet einer der HOFFMANNschen Leitsätze. Nicht mehr zweifeln kann — so fahren wir fort — an der erstaunlichen Wirklichkeit Gottes, und zwar des „Vaters Jesu Christi“. Da liegen doch die letzten und entscheidenden Probleme. Denn „der Gottesglaube überhaupt ist gar nicht paradox; der christliche Gottesglaube, der Glaube an einen Gott der Liebe ist es in hohem Maße“. (E. W. Mayer.) Den Suchenden hat BOUSSËT in seinem schönen „Volksbuch“ über den Gottesglauben eine gute Orientierung geboten. Es handelt von dem allmächtigen Gott (Gott und die Seele), von Vorsehung und Gebet (Gott und das Gute), von Erlösung und Sündenvergebung (Ewige Hoffnung). Ueberall begegnet man hilfreichen, führenden Gedanken, die nicht erschöpfen können und wollen, sondern nur andeuten, daß wir als Christen mit unsern Glaubensgedanken vor der Macht der Probleme nicht verraten und verkauft dastehen, sondern mit deutlichen Zielen und klaren Grundgedanken über die Wege. Zu lösen sind freilich die Probleme des christlichen Glaubens zuletzt immer nur auf dem Wege durch das Tor der Theodicee. Denn paradox ist und bleibt der christliche Glaube wegen des Leides. Erst wer in dieser Frage mit sich und Gott völlig im Reinen ist, kann die letzten Schritte zu der Gewißheit tun, die hier dem Menschen beschieden ist.

Aber freilich unten wimmelt es tagaus-tagein von drängenden Fragen. Da sind im vorigen Jahre drei Nürnberger, GEYER, RITTELMAYER und KERN zusammengetreten und haben den Suchenden in ihrem Kreise ein vortreffliches Monatsblatt geschenkt: „Christentum und Gegenwart“, dessen

erster Jahrgang nun geschmackvoll gebunden vorliegt. Gleich in den ersten Nummern schreibt GEYER über Vorurteile gegen das Christentum, ein überaus zeitgemäßes Thema, denn die meisten kommen heutzutage über dem Wust von Vorurteilen nicht einmal zu einem ordentlichen Problem. RITTELMAYER hat das Thema „Jesus“ angeschlagen, KERN setzt mit einer Artikelreihe über den Monismus ein. Wir können hier keine weitere Inhaltsübersicht geben. Die Namen der drei Freunde sagen genug. Wer unter den heutigen Suchenden solche ehrliche Handreichung verschmäht, dem ist schwer zu helfen.

Zu irgendwelchem Ausruhen ist freilich die gegenwärtige Lage nach keiner Richtung hin angetan. Materialisten und andere Monisten mögen sich in ihrem Dogma einspinnen; der tatsächliche Dualismus des Erlebens von Sein und Sollen läßt die Lebendigen nicht zur Ruhe kommen. Der Unterschied der beiden Grundanschauungen, der monistischen und der dualistischen, kommt beim Ausblick in die Zukunft des Christentums in bemerkenswerter Weise in den beiden Voten zu Tage, die FRIEDRICH LIPSIUS und ERNST TRÖLTSCHE, ersterer in den „Dokumenten des Fortschritts“ (III, 4), dieser im „Logos“ (I, 2) ausgesprochen haben. L. beginnt seinen Ueberblick mit der Aufklärung und führt über Lessing, Semler, Leibniz, Herder zu den beiden „großen Gedankengegensätzen“ Kant und Schleiermacher. Hegels gewaltiger Fortschritt über beide hinaus scheiterte an dem Intellektualismus des großen Schwaben. Jedoch die Hegelsche Schule hat den Mann hervorgebracht, dessen Kritik des Dogmas in den Hauptzügen unwiderleglich geblieben ist — D. Fr. Strauß. „Aber die Theologie besaß nicht die Kraft, um diese Kritik zu ertragen, . . . Strauß wird verketzert“ — läßt sich das wirklich so schlechthin behaupten? Mit besonderem Interesse liest man L.s Kritik an dem dogmatischen Lebenswerk seines Vaters. Er kommt zu dem Ergebnis, daß bei ihm die Gegensätze des Denkens trotz der Zugeständnisse an den Pantheismus und Deismus nicht zum Austrag gebracht, sondern nur künstlich ausbalanciert werden. Schließlich werden „alle Widersprüche mit dem Schleier des Kantischen Agnostizis-

mus verhüllt“. Das Ganze sei eine Bestätigung, „daß Strauß recht behält, wenn er die Unmöglichkeit behauptet, die Voraussetzungen der kirchlichen Dogmatik mit den Prinzipien des modernen wissenschaftlichen Denkens in Einklang zu setzen“. Das geht wohl gegen den christlichen Theismus. Begreiflicherweise kommt die übrige liberale Theologie erst recht schlecht weg. Sie ist „durch die neuere Psychologie genau so antiquiert, wie ihre orthodoxe Schwester durch die . . . Naturwissenschaft“. Die Einwirkung eines persönlichen Gottes auf das Gemüt des Menschen ist nämlich nach L. nur vermittelt des Wunders möglich. „Die Theologen sind, wie es scheint, der naiven Ansicht, daß ein verborgenes Wunder nicht so schlimm sei, wie ein öffentliches, da ja auch die heimliche Sünde nicht das Aergernis eines stadtkundigen Verbrechens erregt!“ Nach alledem nimmt vollends das Urteil über die Ritschlsche Theologie nicht mehr Wunder: „sie hat nicht nur das religionsphilosophische Denken absterben lassen, sondern auch die religionsgeschichtliche Forschung schwer geschädigt und überall die intellektuelle Redlichkeit untergraben“. Zuletzt kommt L. auf Eucken, James und Tröltzsch zu sprechen. Eine wissenschaftliche Erneuerung des Protestantismus ist aber weder von Euckens Dualismus noch von James' relativistischer Philosophie zu erwarten. Aber Hegels Einseitigkeit ist durch Wundt und E. v. Hartmann überwunden. Es ist eine Philosophie des Geistes da, auf naturwissenschaftlicher und philosophischer Grundlage, die mit der Erfahrung anhebt und mit Fausts Evangelium der Tat schließt. Wenn der Protestantismus noch eine Zukunft haben soll, so muß er hier Anschluß suchen, — meint L. Der scharfsinnige Kritiker übersieht, daß die Erfahrung ja gerade das Kantische Ausgangsproblem ist und daß auch das Evangelium der Tat bei dem Königsberger in voller Geltung steht. Aber was für eine Verkennung der irrationalen Kräfte des evangel. Christentums zeigt sich doch darin, daß L. die Zukunft des Protestantismus von dem — Anschluß an eine Philosophie abhängig macht! Hier offenbart sich trotz aller anderweitigen Versicherungen der unüberwundene Intellektualismus, an dem ja

seiner Meinung nach auch Hegel gescheitert ist. Mit einem kalten, verlegenen Achselzucken schließt L. seinen Ausblick.

In dem Beitrag von TRÖLTSCH zu dieser Zukunftsfrage herrscht eine von dieser absoluten Kühle merklich sich abhebende Temperatur. Die lebendige innere Anteilnahme läßt ihn aber auch die eigentlichen Konfliktsfälle deutlich sehen. Vier sind es, die er herausstellt: 1. Der Zusammenstoß des israelitisch-christlichen Theismus und Personalismus mit dem modernen Monismus und Antipersonalismus; 2. die Erschwerung der Festknüpfung der christlichen Lebenswelt an die Verehrung der Person Jesu . . .; 3. die Erschwerung der christlichen Wiedergeburt- und Liebesmoral von der modernen Diesseitigkeit her . . .; 4. die Verflüchtigung jedes gemeinsamen Kultus durch den sich auf sich selbst versteifenden unendlich zersplitterten religiösen Individualismus der Gegenwart.“ Damit hat TR. zugleich das Programm für eine großzügige Verantwortung der christlichen Grundüberzeugungen aufgestellt, das im Einzelnen auszudenken und auszuarbeiten für jeden lohnend ist, der mitten in der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken steht. Es ist immer wieder erfrischend, zu sehen, wie TR. sich durch kein modernes Stirnrunzeln und Dekretieren verblüffen läßt und, bei aller Offenheit für jeden nur erdenklichen Zweifel, keinerlei durchschlagende Gegengründe gegen die wesentliche christliche Ueberzeugung zu entdecken vermag. „Es ist keine Rede davon, daß der prophetisch-christliche Gottesgedanke durch das moderne Leben aufgelöst und durch das moderne Denken ersetzt sei.“ Bei aller Freude an dem christologischen Abschnitt erheben sich doch einige Bedenken gegen die Ausführungen TR.s zu der Weltstellung Jesu. „Von einer kosmischen Stellung und Bedeutung Jesu kann nicht die Rede sein.“ Derartige Konstatierungen haben wenig Wert, weil wir auf diesem Gebiete weder pro noch contra Aussagen zu machen haben. Die kosmologischen Probleme haben in der Dogmengeschichte so oft von den viel wichtigeren soteriologischen abgeführt, daß man sie ruhig unter ihrem Non liquet ruhen lassen und ganz außerhalb der Debatte stellen darf. Es handelt sich für uns

nicht um die Welt, sondern um die Menschenwelt und um die qualitative Seelenwirklichkeit, die mit dem Namen Jesus Christus ausgedrückt und durch das im Menschenbereich unüberbietbare Kindschaftsverhältnis charakterisiert wird.

Vortrefflich sind in dem Schlußabschnitt die Verbindungslinien, die Tr. von der an Kant anschließenden Kulturphilosophie zu dem christlichen Personalismus zieht, und es ist nicht nur eine durch den Namen der Zeitschrift („Logos“) motivierte, sondern auch sachlich wohlbegründete These, mit der Tr. schließt, daß „das heutige Christentum sich trotz aller Unterschiede mit dem alten darin verbindet, daß der Glaube an Gott und Christus zusammenschmilzt mit dem Glauben an den Logos in der Welt“.

So werden wir auch durch alle Erwägungen und Sorgen der Gegenwart immer wieder auf die Frage nach dem Sinn der Welt gestoßen. Und der erschließt sich keiner Theorie, sondern dem gesunden, d. h. tätigen Vertrauen.

Freiburg i. B.

P. Jaeger.

Inhalt.

	Seite
Julius Smends Kirchenbuch. Von Günther I	139
Kirchengeschichte. Neuere Kirchengeschichte. Altprotestantische Theologie (16. und 17. Jahrhundert). Von Eger . . .	144
<p style="margin-left: 2em;">Braun, W., Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin, Trowitzsch, 1908. VI 312. M. 6.— — Holl, K., Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1910, S. 255—291. — Walther, W., Die chr. Sittlichkeit nach Luther. Leipzig, Deichert, 1910. VI 137. M. 2.80. — Derselbe, Zur Wertung der deutschen Reformation. Ebenda, 338. M. 5.60. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie: Kunze, J., Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1908. 43 S. M.—80. — Ritschl, O., Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie. Zeitschr. für Theol. und Kirche 1910, S. 292—338. — Graebke, F., Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt. Leipzig, Deichert, 1908. 107. M. 1.80. — Drews, P., Entsprech das Staatskirchentum dem Ideal Luthers? Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1908. Ergänzungsheft IV. 104. M. 2.— — Hermelink, H., Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908, S. 267—322. Derselbe, Nachwort dazu. (Ebenda, S. 479—489.) Derselbe, Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter. (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. Nr. 96.) Halle, Niemeyer, 1908, S. 39—70. — Preuss, H., Die Vorstellungen vom Antichrist im spätern Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig, Hinrichs, 1906. X 295. M. 8.— — Tschackert, P., Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1910. X 645. M. 16.— — Hoffmann, G., Die Lehre von der Fides implicita und die Reformatoren. Leipzig, Hinrichs, 1906. VIII 231. M. 4.50. — Derselbe, Die Lehre von der Fides implicita seit der Reformation. Ebenda 1909. VII 536. M. 10.— — Hegler, A., Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. Aus dem Nachlaß herausgeg. von Walther Köhler. (Archiv für Ref.-Gesch., Ergänzungsband I.) Berlin, Schwetschke, 1906. I VII 220. M. 10.— — von Kügelgen, Bullingers Gegensatz der evangelischen und katholischen Lehre. (Zeitgemäße Traktate aus der Reformationszeit, 7.) Göttingen, Vandenhoeck, 1906. XX 25 S. M. 1.40. — Hupfeld, R., Die Ethik Joh. Gerhards, Berlin, Trowitzsch, 1908. VII 261., M. 6.80. — Weber, E., Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgeg. von Falkenberg, H. 1.) Leipzig, Quelle u. Meyer, 1907. VI 128 S. M. 3.50. — Reinhard, J., Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750. Leipzig, Deichert, 1906. 104. M. 2.40.</p>	
Populäres. Sorgen und Fragen der Gegenwart. 2. Das Christentum als Problem. Von Jaeger	163
<p style="margin-left: 2em;">Braasch, A.H., Die religiösen Strömungen der Gegenwart. (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 66.) Leipzig, Teubner, 1909. 2. Aufl. 140. M. 1.25. — Hunzinger, W., Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart („Wissenschaft und Bildung“). Leipzig, Quelle u. Meyer, 1909. 154. M. 1.25. — Nyström, A., Christentum und freies Denken. Berlin, Oesterheld u. Co., 1909. 3. Aufl. 528. M. 7.—. Hesse, J., „Sind wir noch Christen?“ Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1910. 139. M. 1.50. — Lomer, Gg., Krankes Christentum. Leipzig, Barth, 1911. 109. M. 2.—. — Gräter, A. S., Neu-Christentum.</p>	

Inhalt. (Fortsetzung.)

I. Die Unhaltbarkeit der kirchlichen Glaubenslehre. II. Wahrheit und Irrtum bei Jesus von Nazareth. Stuttgart, Frommann, 1910. 130 und 157. M. 1.60 und 2.—. — Küssner, G., Was ist Christentum? Leipzig, Hinrichs, 1909. 592. M. 6.—. — Schlatter, W., und Barth, P., Was ist „Christian Science“ (Christliche Wissenschaft)? Zürich, Evang. Gesellsch., 1910. 40. M.—.50. — Bousset, W., Der religiöse Liberalismus. („Was ist liberal?“ von Nelson. Bousset, Cahm, Ohr. München, Nationalverein, 1910. 111. M. 1.50.) — Sell, K., Die Religion unserer Klassiker. Tübingen, Mohr, 1910. 2. Aufl. 324. M. 4.—. — Aner, K., Goethes Religiosität. Ebenda, 1910. 32. M.—.80. — Sammlung gemeinverständl. Vorträge aus Theol. und Rel.-Gesch. 60. Bertholet, A., Aesthetische und christl. Lebensauffassung. Ebenda, 1910. 55. M. 1.—. — v. Delius, R., Jesus, München, Langen, 1910. 182. M. 2.50 geb. 3.50. — Broecker, v. A., Moderner Christusglaube. Halle, Gebauer-Schwetschke. Ohne Jahr. 62. M.—.60. — Pflüger, P., Die Religion der Modernen. Leipzig und Zürich, Schröter, 1909. 22. M.—.50. — Liebster, G., Christliche Religion und sozialistische Weltanschauung. (Verhandlungen des 21. Evang.-soz. Kongresses in Chemnitz. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1910. 156. M. 2.—. — Weincl, H., Das freie Christentum in der Welt. Mit Schlußwort von R. Eucken: Die Zukunft des freien Christentums. Tübingen, Mohr, 1909. 182. M. 3.60. — Eliot, Chr. W., Die Religion der Zukunft. Uebersetzt von E. Müllenhoff. Gießen, Töpelmann, 1910. 30. M.—.70. — Graue, G., Wegweiser zur Selbstgewißheit der sittl. Persönlichkeit. Leipzig, Heinsius, 1910. 185. M. 3.—. — Hoffmann, R., Kierkegaard und die religiöse Gewißheit. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1910. 210. M. 3.—. — Religionsgeschichtliche Volksbücher V, 6: Bousset, W., Unser Gottesglaube. Tübingen, Mohr, 1908. 63. M.—.70. — Christentum und Gegenwart. Evangelisches Monatsblatt. Unter ständiger Mitarbeit von Dr. Geyer und Lic. Dr. Rittelmeyer, herausgegeben von Pfr. J. Kern. I. Jahrgang (1910). Verein für innere Mission; halbjährlich M. 1.—. — Lipsius, F., Der moderne Protestantismus und seine Zukunft. „Dokumente des Fortschritts“ III, 4. Berlin, Reimer. — Troeltsch, E., Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. „Logos“ I. 2. Tübingen, Mohr. M. 4.—.

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

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie

von

D. Dr. Heinrich Julius Holtzmann,

weil. ord. Professor der Theologie in Strassburg.

In zwei Bänden. Zweite neu bearbeitete Auflage.

Herausgegeben von

Professor **D. A. Jülicher** und Lic. **W. Bauer,**
in Marburg a. L.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Soeben wurde ausgegeben:

Lieferung 2 (Band I Bogen 11—20) Subscr.-Preis M. 3.50.

Etwa 8 Lieferungen von 10 Bogen Umfang; vollständig Ende 1911.

Prospekte stehen zu Diensten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.