

## Werk

**Titel:** Theologische Rundschau

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1914

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1914\\_0017|log77](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log77)

## Kontakt/Contact

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

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

# THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten

herausgegeben von

**W. BOUSSET**

und

**W. HEITMÜLLER**

---

---

17. JAHRGANG

7. Heft

JULI 1914

---

---

## INHALT:

(Einzelverzeichnis der besprochenen Werke s. S. 3 und 4 des Umschlags.)

**Kirchengeschichte. Neuere Kirchengeschichte  
(Reformationszeit). I. Von W. Köhler.**

**Systematische Theologie. Prinzipielles: Intui-  
tionismus und Mystik. Von K. Beth.**

**Systematische Theologie. Theologische En-  
zyklopädie. Von Schian.**

**Kurze Anzeigen und Mitteilungen.**

**Die neueste Literatur.**

TÜBINGEN

1914



J. C. B. MOHR

(Paul Siebeck)

Abonnementspreis im Jahr (12 Hefte) M. 8.—

---

---

# Die Theologische Rundschau

wird herausgegeben in Verbindung mit

BALDENSPERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BETH, BRÜCKNER, BULTMANN, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNKEI, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAFTAN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHIAN, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, WINDISCH, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

---

---

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

---

---

D. W. Herrmann,  
Professor der Theologie in Marburg a. L.

## Die christliche Religion unserer Zeit.

1.

### Die Wirklichkeit Gottes.

8. 1914. M. —.75.

Diese Schrift soll beweisen, daß die wirkliche Religion aus der Erkenntnis einer Tatsache erwächst, die jedem Menschen in der Geschichte geschenkt wird, die er selbst erlebt. Sie bildet den Anfang einer kurzen Schriftenreihe, in der noch folgen werden:

2.

### Jesus Christus und die christliche Gemeinde.

3.

### Unser Glaube.

---

---

## Kirchengeschichte.

### Neuere Kirchengeschichte (Reformationszeit).

#### I.

- MENTZ, G., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des 30j. Krieges 1493—1648. Tübingen, Mohr, 1913. VIII. 478. M. 7.—. — BRIEGER, TH., Die Reformation. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte. Berlin, Ullstein & Co., 1914. 396. M. 5.—. — LUTHERS WERKE in Auswahl. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann hrsg. von O. Clemen. 4 Bde. Bonn, Marcus & Weber, 1912—1913. à M. 5.—. — HAUSRATH, A., Luthers Leben. Bd. I. 3. Aufl. Berlin, Grote, 1913. XVI. 565. M. 9.—. — BUCHWALD, G., Dr. Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Haus. 2. verm. und verb. Auflage. Leipzig und Berlin, Teubner, 1914. X. 516. M. 8.—. — BÖHMER, H., Luther im Lichte der neueren Forschung. (Aus Natur und Geisteswelt.) 3. Aufl. Leipzig, Teubner, 1914. 170. M. 1.50. — KUTZKE, G., Aus Luthers Heimat. Vom Erhalten und Erneuern. Jena, Diederichs, 1914. 179. M. 5.—. — STILLEB, O., Luther und Zwingli. Vergleich hinsichtl. ihres Entwicklungsganges und der Art ihres Wirkens. Gotha, Thienemann, 1913. 31. M. —.80. — MARTINUS LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen. Leipzig, Wolff, 1913. 45. M. 3.50. — AKTENSTÜCKE zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522. Hrsg. und erläutert von H. BARGE. Leipzig, Hinrichs, 1912. 52. M. 1.50.

Die neueste Gesamtdarstellung der Reformationsgeschichte aus der Feder von GG. MENTZ in Jena war gedacht als Teil eines zweibändigen Handbuchs der politischen Geschichte Deutschlands, das K. Jacob in Tübingen herausgeben wollte. Es ist nicht zustande gekommen (was man bedauern wird), die Mitarbeiter kamen ihren Verpflichtungen nicht nach, mit Ausnahme von MENTZ, dessen Teil nun der Verlag separat erscheinen ließ. Der Charakter des ganzen Buches wird von da aus verständlich.



Es ist ein Handbuch für Studierende, nicht ein Lehrbuch wie etwa das von Möller-Kawerau; es will also den derzeitigen Standpunkt der Forschung fixieren und übermitteln, nicht eigene, neue Bahnen der Forschung einschlagen. Ed. Fueter in seiner Anzeige in den „Geisteswissenschaften“ I Nr. 23 hat ganz recht, wenn er dem Werke von M. eine unmittelbare Förderung der Wissenschaft nicht zuschreibt. Das ist gar nicht seine Absicht. Ferner legt das Buch den Hauptnachdruck auf die politische Geschichte, und darin sehe ich einen großen Vorzug; an einer solchen politischen Ueberschau mangelte es bisher. Und doch ist sie für das Verständnis der Reformationsgeschichte ungemein wichtig! Die Reformation ist nicht lediglich religiöse Bewegung gewesen, der Genius Luthers hat nicht alles allein gemacht, vielmehr finden wir ein im einzelnen sehr kompliziertes Geschiebe von idealen und politischen Interessen — es sei nur erinnert an die Etablierung der Landeskirchen oder den Gang des Ketzerprozesses gegen Luther. Der Gefahr, nun etwa das religiöse Moment ganz in das politische aufzulösen, ist M. nicht erlegen; beides kommt wohl abgewogen zu seinem Rechte, nur daß eben die speziellen kirchenhistorischen Details fehlen. Die Wohlabgewogenheit ist ein rühmliches Kennzeichen dieser Reformationsgeschichte; nicht nur, daß jedem Abschnitte eine sorgfältige Literaturgeschichte vorausgeschickt ist, M. führt die Probleme vor, erläutert das Für und Wider, ohne sich immer persönlich zu entscheiden. Dadurch geht natürlich dem Buche an mitreißendem Temperament viel ab, es bekommt einen etwas nüchternen, streng objektiven Charakter, und der ist für ein Studentenhandbuch geboten. Es sei herausgehoben etwa die Betonung der Geschichte des Reichsregimentes, die zusammenfassende Erwägung über den 30 jährigen Krieg, bei der sehr fein die Balance zwischen der den Krieg als ein Ganzes und der ihn als Addition einzelner Teile fassenden Anschauung gefunden und auch das neuerdings viel verhandelte Problem der wirtschaftlichen Folgen erwähnt wird, oder die Würdigung Gustav Adolfs: „seine Ziele waren schwedische, nicht deutsche, sein Patriotismus war ein schwedischer, kein deutscher. Aber er wurde doch zum deutschen Helden,

da er gegen die undeutsche habsburgische Herrschaft ankämpfte, außerdem zum Helden des Glaubens. Vor allem als Retter des Protestantismus wird er fortleben“ (S. 408). Stammtafeln sind, wo es nottut, beigegeben, die Formulierungen oft sehr glücklich (z. B. S. 102 Luthers Stellung zu den Rittern), geschickt sind orientierende Uebersichten oder Schlußresümees eingefügt. Was eine Vermählung „durch Prokuration“ (S. 34) ist, werden aber, fürchte ich, die Theologiestudenten nicht wissen; da wie an einigen andern Stellen hätte man ihnen, die ich gerade als Leser diesem Buche wünschen möchte, durch kurze Erläuterungen helfen sollen.

Mit einem ganz anderen Akzente setzt BRIEGERs Reformationsgeschichte, ein erweiterter Abdruck aus der von J. v. Pflugk-Hartung herausgegebenen, im Ullsteinschen Verlag erschienenen Weltgeschichte, ein. Hier redet der Kirchenhistoriker und der Lutheraner. „Die moderne Zeit fängt mit Martin Luther an“, lautet der erste Satz, also sogleich an der Spitze ein wuchtiges Votum gegen Troeltsch. Ueber Recht oder Unrecht dieses Satzes läßt sich streiten, Troeltsch und BRIEGER sind nicht ganz so weit auseinander, als es auf den ersten Blick erscheint; man muß sich nur klar machen, daß die ihm oft zugeschobene Meinung, Luther gehöre ins Mittelalter, gar nicht die von Troeltsch ist. Er hat hier sehr sorgsam, je länger desto feiner, abgewogen und verkennt das schöpferisch Neue in Luther keineswegs. „Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet“, und es kommt immer darauf an, wohin und von welchem Sehwinkel aus man den Blick richtet; Troeltsch geht vom modernen Kulturbegriff aus, der nun einmal nicht eine Schöpfung Luthers, sondern der Aufklärung ist, und muß von da aus die mittelalterliche Rückständigkeit Luthers ganz anders empfinden als BRIEGER, der von „der geistlichen Weltmacht des Mittelalters“ — so ist der erste Abschnitt überschrieben — ausgeht und nun begreiflicherweise den gewaltigen Protest Luthers gegen diese Welt in den Vordergrund rücken muß. Im Grunde haben beide Forscher recht, und die Verbindung BRIEGER-Troeltsch gibt das richtige Stereoskopbild; ein Stereoskopbild kann aber nur geschaut, nicht gezeichnet werden, so kann der Historiker nicht

den ganzen plastischen Luther fassen. Der Reiz seiner Darstellung wird gerade in der Energie der Durchführung eines Gesichtspunktes liegen — so tritt bei Br. in wundervoller Kraft der stürmende Genius Luthers heraus, den der feine Detailforscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Dogmengeschichte (Ablasslehre) und dem der politischen Reformationgeschichte (Wormser und Speyrer Reichstag) das richtige Relief zu geben weiß. Damit ist zugleich der stark protestantische Zug dieser Reformationgeschichte gegeben; in seinem ersten Abschnitt führt Br. eine gründliche Auseinandersetzung mit Janssens Geschichtskonstruktion, die das ausgehende Mittelalter möglichst hell schilderte. Papsttum, Priester- und Sakramentskirche, sowie die sog. Reformbewegungen des Mittelalters (Wiclif, Hussiten, städtische Bildung usw.) werden behandelt. Hier stellt denn Br. auch Renaissance und Humanismus ein, und das ist von Br.s Prämissen aus völlig konsequent, so gewiß gerade hier der Gegensatz zu Troeltsch kund werden muß. „Die Kirche fühlte sich nicht bedroht“ (S. 29), das ist der Grundton, auf den Br. hier die Beurteilung stimmt, das Revolutionäre dieser gewiß kirchlich maskierten, aber im Grunde ganz unkirchlichen Kultur tritt nicht heraus. Prächtig setzt dann bei Br. das Auftreten Luthers ein: „wie oft in den letzten Menschenaltern hatte man eine Reformation machen wollen. Hier ward sie geboren: alles machte sich ganz wie von selbst, wie rein zufällig, keine Absicht war vorhanden; ja, der ihr zum Durchbruch verhalf, wußte nicht von dem, was er tat, er handelte wie von einer höheren Macht getrieben“. Ob Br. damit recht hat, daß dem „Schrecken vom Himmel her“, der Luther ins Kloster trieb, eine innere Vorbereitung vorausging? Mir scheint es nicht wahrscheinlich (vgl. meine Auffassung in „im Morgenrot der Reformation“), aber das Gegenteil läßt sich nicht beweisen. Für jemand, der, wie Br. die ganze Wucht Luthers im eigenen tiefsten Innern spürt, ist natürlich die Beurteilung Zwinglis nicht leicht, denn der deutsche und schweizerische Reformator haben sich nun einmal nicht vertragen. Zustimmung kann ich Br.s Satz, daß Luther es war, „der in Zwingli zu voller religiöser Stärke entband,

was bisher für ihn eine Forderung seines sittlich-energischen und biblisch-gefärbten Humanismus gewesen war“; auch wird Zwinglis Originalität von Br. durchaus anerkannt, und die Unterschiede werden S. 229 ff. fein charakterisiert. Sehr erfreulich, gerade von Lutherscher Seite, ist das Zugeständnis, daß Luther „im Abendmahlsstreite auf einen Irrweg geraten ist“. Aber war er wirklich, dennoch „im wesentlichen im Rechte?“ Uns steht das Prinzip der absoluten Geistigkeit des Glaubens — das ist Zwinglis Grundgedanke — höher als die Luthersche Verquickung mit sinnlichen Elementen. Und leider ist auch in diesem Separatabdruck das unglückliche Wort Harnacks von Zwinglis „unreinen Händen“ stehen geblieben (S. 240), trotzdem die Züricher in der Zwingliana (1908, H. 2) dagegen protestiert hatten, ebenso wie die Ritschlsche Auffassung des Todes bei Cappel als Sühne für begangene Schuld (S. 243) verfehlt ist. Hier sollte man die Lutherbrille nicht mehr aufsetzen. Aber diese Ausstellungen müssen zurücktreten vor der Geschlossenheit und dem formell wie inhaltlich glänzenden Aufbau des Ganzen; es ist eine Reformationsgeschichte für die Gebildeten, wie wir sie seit Rankes klassischem Werke nicht wieder gesehen hatten.

Neben W. A., E. A., B. A. der Werke Luthers ist als neueste die St. A., d. h. Studentenausgabe — so nennt sie sich selbst im Vorwort zum dritten Bande, und jedenfalls besser als „Bonner Ausgabe“; denn hier würde die Abkürzung Verwechslung mit der Braunschweig-Berliner Ausgabe bringen — getreten. Herausgeber ist OTTO CLEMEN, dem als germanistischer Beirat A. LEITZMANN zur Seite trat. Die Ausgabe hat den großen Vorzug, gut und billig zu sein, dabei das Wichtigste aus Luther zu bieten; da jeder Band einzeln käuflich ist, wird an die Kasse des Studenten sicherlich kein zu hoher Anspruch gestellt. Die Ausgabe ist streng wissenschaftlich, bei den deutschen Schriften der Originaldruck diplomatisch getreu reproduziert worden, das hat den hohen Wert, dem Studenten einmal einen Druck des 16. Jahrhds. vor Augen zu führen und ihm die Drucktechnik u. dgl. klar zu machen; Anmerkungen, die aber mit Recht möglichst knapp gehalten sind, helfen über allfällige Schwierigkeiten

hinüber. Dank dieses exakten Textes kann die Ausgabe auch unbedenklich in wissenschaftlichen Untersuchungen zitiert werden, und damit berühre ich schon den Punkt, der in dieser Zeitschrift Hervorhebung verdient: Die Ausgabe ist keineswegs etwa nur für Studenten, wohl gar mit dem Beigeschmack des in *usum delphini*, vielmehr sollte sie der Pfarrer und nicht minder der „Gelehrte“, wenn ich diese mir sonst sehr unsympathische Klimax einmal anwenden darf, besitzen und verwerten. Clemen hat den beiden ersten Bänden noch eine Extrabeigabe gespendet: ein Facsimile des Plakatdruckes der 95 Thesen aus Melchior Lotters Presse und des Hieronymus Weller *iudicium de D. Martino Luthero* 1555. Die Anordnung der Schriften ist chronologisch; der erste Band setzt mit den 95 Thesen ein und schließt mit *de captivitate babylonica*, der zweite mit „Ein Sendbrief an den Papst Leo X von der Freiheit eines Christenmenschen“ (wozu man beachten wolle — Rade hob das wiederholt heraus — daß die lateinische Fassung dieser Schrift die präzisere ist) und schließt mit „an die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes“, der dritte mit „von Kaufhandlung und Wucher“ und schließt mit dem „Bekenntnis vom Abendmahl“, der vierte mit dem Großen Katechismus und schließt mit der Vorrede zu Band I der *opera latina* 1545, der bekannten, von Denifle so scharf angegriffenen Selbstbiographie Luthers. Von den wichtigen Lutherschriften fehlt keine, die beiden Schriften aus dem Bauernkriege so wenig wie *de servo arbitrio* oder die äsopischen Fabeln. Ein Supplementband ist in Aussicht genommen; aus studentischen Kreisen ist mir der Wunsch nach Aufnahme einiger Lutherbriefe ausgesprochen worden, der hier weitergegeben sei. Daß in den Einleitungen zu den einzelnen Schriften stets der neueste Stand der Fragen wiedergegeben wird, versteht sich bei Clemen von selbst. Eine kleine Berichtigung: Bd. II, S. 2, Anm. 30 kann, da Luther sagt: „ich hab dich genennet“ usw. nicht wohl auf eine später erst folgende Stelle verwiesen werden; gemeint ist W. A. I 679.

Von *Lutherbiographien* sind drei in neuen Auflagen erschienen. Zunächst der erste Band des Werkes von ADOLF

HAUSRATH, in dritter Auflage. Sie ist von seinem Nachfolger im akademischen Lehramte, H. v. Schubert, besorgt und eine dritte Ausgabe, keineswegs eine Neubearbeitung. „Der stereotypierte Druck hat schon den Verfasser genötigt, bei der zweiten Ausgabe diesem ersten Bande ‚Nachträge und Erläuterungen‘ anzuhängen“, v. Sch. hat weitere hinzugefügt, im Text aber nur offenbare Versehen verbessert. Das mußte so sein, denn H.s Werk ist in seiner Art klassisch geworden, die Lutherbiographie unserer Gebildeten, und v. Sch. sagt im Vorwort treffend: „der Hausrathsche Luther ist geschaut und gezeichnet, wie Carlyle seine Helden schaut und zeichnet, mit dem Auge des Historikers und Dichters zugleich. Mag hie und da korrigiert werden können, mag der Pinsel hie und da zu kräftige Farben hingesezt haben, gerade das Höchste ist geleistet. Die große Persönlichkeit ist so lebensvoll von innen her erfaßt und in ihre Zeit gestellt, daß ihre vor Augen liegende, weltbekannte, weltumgestaltende Wirkung glaubhaft wird.“ Auf Einzelheiten braucht hier nicht eingegangen zu werden, nur einiges aus den Nachträgen und Erläuterungen sei herausgehoben. HAUSRATH verteidigt sehr treffend seine „psychopathische Auffassung“ von Luthers „Anfechtungen“ durch den Hinweis darauf, daß gerade Luthers tiefe religiöse Empfindung und seine bußfertige Gesinnung an der Entstehung dieser Form der Anfechtung den Hauptanteil hatte. Es mischte sich in der Tat Physisches und Psychisches ineinander; keineswegs etwa will H. den ganzen Prozeß für Geisteskrankheit erklären. v. Schubert lehnt Grisars Konstruktion von Luthers Kampf gegen die Observanten ab und referiert über Scheels Arbeiten zu Luthers Jugendentwicklung zustimmend, ebenso über Kalkoffs Forschungen. S. 580 hören wir, daß „Grundmauern und Kellergeschoß des Augustinerklosters zu Heidelberg 1912 aufgedeckt wurden. Es zeigte sich, daß es gerade auf dem Ludwigsplatz zwischen den beiden Kollegengebäuden der heutigen Universität lag.“ Mit Barge setzt sich v. Sch. S. 584 f. auseinander und lehnt ihn im Anschluß an K. Müller ab, wenigstens was die wichtigen Vorgänge in Wittenberg 1521/22 betrifft. Neu

geziert ist der Band mit dem bekannten Lutherbilde von 1521, auf dem der Reformator kühn und verwegen die Mönchskappe in den Nacken geschoben hat.

BUCHWALDS „für das deutsche Haus“ bestimmte Biographie erschien erstmalig 1901, sie ist in der Neuauflage um nahezu einen Bogen verkürzt worden, stark bereichert in den Illustrationen, die auch besser geworden sind als ehemals. Laut Vorwort bringt „die neue Auflage im Texte nur dort Veränderungen, wo die Ergebnisse der neuesten Forschung solche forderten“. Ja, wenn dem wirklich so wäre! Leider aber hätte das Buch gerade kraft der Ergebnisse neuester Forschung noch weit mehr Veränderungen vertragen, als B. vorzunehmen für gut fand. Schon sogleich in der Einleitung ist der Satz zu beanstanden, daß die mittelalterliche Werklehre „ein Rückfall in jüdische Gesetzesgerechtigkeit“ war; so einfach liegen die dogmengeschichtlichen Wurzeln nicht. Auch das Urteil über die mittelalterliche Predigt (S. 12 ff.) vergrößert und verallgemeinert zu stark, und der Humanismus kommt kaum zu seinem Rechte. Schlimmer ist, daß bei der Darstellung von Luthers Entwicklung bis zum Wormser Reichstag einschließlich die Benutzung der neuesten Forschung vermißt wird. Z. B. ist höchstwahrscheinlich (vgl. Kroker in „Archiv für Ref.-Gesch.“ Bd. V, S. 365) Martin Luther nicht das erste Kind seiner Eltern gewesen (gegen S. 19), dann ist die innere Entwicklung Luthers bis zum Anschlag der Thesen leider ganz ohne Berücksichtigung der gegenwärtigen Fragestellungen sehr äußerlich und schematisch dargestellt. Man hört wohl, was alles auf Luther eingewirkt, aber kaum etwas über das Wie? und gar nichts über das Wann? Hier hat uns doch Denifle neue Probleme gezeigt, mit ihm, mit Grisar und vor allen Dingen mit Scheel, der in verschiedenen Abhandlungen eingehend die Entwicklung Luthers verfolgte, hätte B. sich auseinandersetzen müssen; hier genügt er schlechterdings nicht. Daß von Tetzels allerlei unhistorische Anekdoten erzählt werden (S. 95 f.), entspricht nicht den Anforderungen, die an ein Geschichtswerk zu stellen sind. Ueberhaupt hätte bei der wesentlich im Anschluß an Brieger vorgeführten Darstellung der Ablasslehre etwas ge-

mäßigt werden können; so gewiß der Ablaß zur ethisch-religiösen Laxheit verführen konnte und auch verführt hat, es mußte nicht so sein, auch ethisch wertvolle Motive spielen mit und werden auch wohl in der Praxis nicht ganz verschwunden sein. Erstaunt ist man, daß Buchwald die zahlreichen Forschungen Kalkoffs zu Luthers römischem Prozeß, die uns ein z. T. völlig neues Verständnis erschlossen haben, überhaupt nicht benutzt. Zwar finden wir einen Abschnitt: „Rom beginnt den Ketzerprozeß“ (S. 120 ff.), aber er ist ganz im alten Schema gehalten. So wird auch die Bulle „Exsurge“ wieder Bannbulle statt: Bannandrohungsbulle genannt, ja, sie heißt „Bulle, die das endgültige Urteil über den Ketzer fällt und ihn aus der Kirche ausstieß“ (S. 182); statt des so ungemein interessanten und wertvollen Intriguenspiels in Aachen und Köln um die Frage der Berufung Luthers auf den Reichstag werden wir mit einigen Zitaten aus den Alexanderdepeschen abgespeist, und die politische Aktion der Bitte um Bedenkzeit auf dem Wormser Reichstage (Hausrath hatte sie zuerst erkannt) wird wieder in Befangenheit und Schüchternheit umgewandelt (S. 213 f.). Ferner sind für die Darstellung der Marburger Disputation und ihre Vorgeschichte v. Schuberts Untersuchungen (Bündnis und Bekenntnisbildung usw. 1911) nicht herangezogen; so werden die „Schwabacher Artikel“ hinter das Gespräch gesetzt und von den wichtigen Nachverhandlungen in Marburg nach der offiziellen Tagung erfährt man nichts. Die Doppelehe des Landgrafen von Hessen und Luthers Stellungnahme dazu erscheint auch nicht genügend herausgearbeitet. Es wird immer von der „Schwäche“ Luthers und Melanchthons gesprochen, daß sie die Doppelehe gestatteten, aber nicht gesagt, worin sie denn besteht, nämlich im überspannten Supranaturalismus, der den Respekt vor den natürlich-sittlichen Ordnungen von Staat und Kultur nicht kennt. Statt dessen heißt es: „Sie (die Feinde der ev. Kirche, die jenen Ehehandel „möglichst hervorkehren“) vergessen dabei gern, was die Geschichte von den sittlichen Verirrungen selbst der „sichtbaren Stellvertreter Christi“, der „Nachfolger Petri“ zu erzählen weiß.“ Ist mit einem solchen Hieb auf den Katholizismus etwa



der Protestantismus entlastet? Es ist dieses Beispiel aber nur eines von vielen für den kulturkämpferischen Wind, der in diesem „Luther“ weht. Luther hat diese Folie gar nicht nötig, er ist durch sich selbst groß genug; und gewiß ist ein gut Stück dieses Selbst der Kampf gegen Rom, aber man soll ihn von Luthers Innerem her, aus der gewaltigen Wucht seiner Seele begreifen und entwickeln und das Positive, das da mitschwingt, nie vergessen, nicht aber den Protestantismus nur im Protestieren sehen. Meine Kritik soll das B.sche Buch nicht etwa todmachen; es ist seinen Weg schon gegangen und wird ihn weitergehen. Das hat es auch verdient, es sind schöne und gute Partien darin, aus den Forschungen der Weimarer Lutherausgabe, an denen B. stark beteiligt ist, wird viel geboten, aber die Verheißung des Vorworts (s. o.) entspricht leider nicht der Tatsächlichkeit, und „für das deutsche Haus“ ist das Beste gerade gut genug. Darum die Heraushebung einiger Mängel.

BÖHMER hat an seinem „Luther“ ständig gebessert, um ihn wirklich „im Lichte der neueren Forschung“ zu zeigen. Die 2. Auflage erschien 1910, die erste 1906. Der Grundriß ist in der neuesten Auflage belassen, und auch im einzelnen nicht so viel gebessert als wie s. Z. in der zweiten Auflage gegenüber der ersten. In die dankenswerten Ausführungen über das Luther-Porträt ist das jüngst von dem Schloßhauptmann der Wartburg, H. v. Cranach entdeckte Oelbild aufgenommen worden, in dem Ueberblick über das literarische Lutherbild ist der Nachweis neu, daß Nietzsches Urteil über den Reformator „ganz unter Janssens Einfluß“ stand, und Grisar (S. 15 Z. 7 lies: S. J. statt F. J.) berücksichtigt. Genau setzt sich B. mit Grisars These, Luther habe ursprünglich zur Observantenpartei des Augustinerordens gehört, auseinander und findet hier eine m. E. sehr glückliche, allerdings nicht von ihm zuerst (vgl. N. Paulus), vertretene Lösung: die Romreise Luthers wird in den Winter 1510/11 gesetzt, der defectus ad Staupitium ist erfolgt, aber „es handelte sich bei der ganzen Kontroverse nicht um die Prinzipien der klösterlichen Disziplin, sondern um eine rein praktische, eher politische Frage, über die man bei aller Ueberein-

stimmung in den monastischen Grundsätzen wohl verschiedener Meinung sein konnte“ (S. 32). Von einer grundsätzlichen Opposition gegen die Augustinerobservanten ist keine Rede. Natürlich wird nach den neueren Forschungen auch Luthers Autobiographie in der Einleitung zur Gesamtausgabe seiner Werke 1545 analysiert. B. fixiert, unter starker Abweichung von seiner früheren Ansicht (vgl. 2. Aufl. S. 47 ff.), jetzt so: die Erleuchtung, von der Luther später redet, fällt in das Ende des Jahres 1512 oder in den Anfang des Jahres 1513. Röm. 1<sup>17</sup> muß für Luther wirklich eine besondere Bedeutung gehabt haben, er kennt den Römerbrief schon im Sommer 1513 recht genau. Eingewirkt auf seine Theologie haben vorab die Okkamisten, dann Augustin, dessen Mystik und Gnadenlehre ihm Eindruck machten, Bernhard v. Clairvaux und Joh. v. Staupitz, endlich Tauler und die „Theologia Deutsch.“ Das wird nicht ganz unwidersprochen bleiben; es ist schade, daß B. sich nicht mit Scheel, dessen Arbeiten zwar in der Literaturübersicht genannt sind, auseinandersetzt, und meine in dem Sammelwerke „im Morgenrot der Reformation“ vorgetragene Auffassung ist überhaupt nicht erwähnt. Wie Scheel zeigt, kann noch erheblich tiefer gegraben werden. Scheel hat zweifellos recht, daß schon 1509 der Tiefpunkt in Luthers Entwicklung überwunden ist, und die Sicherheit, mit der an der Bedeutung von Röm 1<sup>17</sup> (auch von Scheel) festgehalten wird, gerät doch wohl angesichts des Römerbriefkommentars ins Schwanken; ich habe an anderer Stelle (in der Deutschen Literaturzeitung 1913 anlässlich der Besprechung des Grisarschen Werkes) eine systematische Untersuchung der Verwertung dieser Bibelstelle bei Luther gefordert. In der Darstellung des Ketzerprozesses gegen Luther ist im Anschluß an Kalkoff einiges modifiziert worden. Die Abgrenzung gegen Barge ist schärfer geworden als ehemals. An seinem Schlußabschnitt über „den Denker und Propheten“ hat B. sachlich nichts geändert; so ist leider die Verzeichnung des Bildes von Erasmus stehen geblieben und nicht minder die Ablehnung von Troeltsch's Beurteilung der Reformation. Die kleinen, billigen Hiebe auf die Professoren der Theologie S. 33 ff. sähe ich lieber unterblieben; mit

solchen Witzchen, die man sich allenfalls auf dem Katheder leisten mag, wird nichts gefördert. Im übrigen sei gerne anerkannt, daß aus dieser knappen, frischen Zusammenfassung zu lernen ist, und daß sie über die Probleme orientiert.

Die Schrift von KUTZKE ist eine Sammlung von Aufsätzen, die sich um Eisleben und Mansfeld konzentrieren. Vf. ist Architekt, hat sich aber mit anerkennenswertem Bemühen in die Geschichte vertieft und versteht nun allerlei aus den Lutherstädten zu erzählen. Für die Lutherforschung kommt dabei freilich nicht allzuviel Neues heraus, man freut sich nur, das Material beisammen zu haben. Erklärt wird S. 12 die Mitteilung Luthers von S. Joduthe bei Welfisholz in der Nähe von Eisleben, die Kirchen mit ihren Luther-Reliquien, die Lutherhäuser u. dgl. werden beschrieben, auch über die Bauart der damaligen Häuser überhaupt berichtet. Die Ausführungen über den „gehörnten Moses“ (S. 153 ff.) sind was die religionsgeschichtliche Erklärung betrifft, stark dilettantisch. Das Ganze gehört in die Literaturgattung der „kirchengeschichtlichen Bädeler“ hinein und wird den Besuchern von Eisleben und Mansfeld zweckdienlich sein. So fein die beigegebenen Federzeichnungen des Vf. auch sind, Photographien orientieren besser.

Die kleine Schrift von STILLER ist für Lehrer geschrieben; Vf. selbst ist Lehrer, seine Formulierungen sind auch mitunter ein wenig schulmeisterlich. Aber der Inhalt ist gut, wenn auch nicht gerade neu. Ganz richtig wird bei Zwingli die Geradlinigkeit der Entwicklung ohne den Bruch erschütternder Kämpfe betont, auch die Beeinflussung durch Erasmus in den Vordergrund gerückt, doch kann man von einer „unleugbaren Abneigung gegen das Mystische“ bei Zwingli nicht sprechen; es finden sich sehr deutlich mystische Züge bei ihm. Es geht auch zu weit, zu sagen, Zwingli habe sich „am Schlusse seiner Glarner Periode in der Hauptsache so ziemlich im Besitz des auf dem Wege ruhiger Schriftforschung gewonnenen Komplexes der evangelischen Heilserkenntnis befunden“; das überschätzt Erasmus und unterschätzt — Luther, dessen Einfluß auf Zwingli erst den „evangelischen“ d. h. reformatorischen Klang in ihn hineinbrachte, neben dem von

H. richtig herausgehobenen Momente der Krankheit durch die Pest. Sehr treffend ist die, „im Plauderton gehaltene Antwort“ Zwinglis an den Chorherrn Utinger mit dem Bekenntnis seines Fehltritts als nicht auf christlicher Höhe stehend beurteilt. Beachtenswert sind die Ausführungen über die notwendig soziologische Wirkung der Auffassung des Abendmahles als Pflichtzeichen (S. 16). Bei Luther quillt alles aus der innersten Tiefe der Persönlichkeit hervor; darum hier eine ganz andere Stellung zu Staat und Kultur.

Daß Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ eine, wenn nicht die Kernschrift des Reformators ist, weiß jeder; aber man kann nicht behaupten, daß sie genügend gekannt und richtig beurteilt werde. Darum ist die technisch glänzend — als Nr. 14 der sog. Drugulin-Drucke — ausgestattete Ausgabe von THD. LOCKEMANN, der sich erst am Schlusse nennt, freudig zu begrüßen. Für das Auge sind die gewählten Typen außerordentlich angenehm. Die Interpunktion ist modernisiert, der Text in „einer dem heutigen Gebrauch möglichst angeglichenen Schreibweise“, ohne doch dem Original zu nahe zu treten. Tolle, lege!

Die Wittenberger Bewegung von Anfang 1522 ist durch die Debatte, die sich an BARGES Karlstadt-Biographie anschloß, neues Untersuchungsobjekt geworden. Daß eine Beurteilung „nur durch ununterbrochenes Zurückgehen auf die Quellen“ zu erzielen ist, hebt BARGE mit Recht heraus, wenn er die wichtigsten Quellenstücke jetzt in handlicher Edition vorlegt, die speziell für Seminarübungen bestimmt ist. Die Erläuterungen wachsen stellenweise zu einem förmlichen Kommentar aus, und da ist es natürlich unvermeidlich, daß auch die Kontroverse Barge—K. Müller hineinspielt, so sehr Barge, was anerkannt werden muß, sich der Zurückhaltung befleißigt. Es wäre besser gewesen, nur sprachliche und Personal-Erläuterungen zu geben; bei Seminarübungen wird doch sowieso auch die Literatur über die Aktenstücke herangezogen werden müssen.

Zürich.

(Schluß folgt.)

W. K ö h l e r.

---

## Systematische Theologie.

### Prinzipielles: Intuitionismus und Mystik.

BERGSON, H., Schöpferische Entwicklung. Berechtigte Uebersetzung von G. Kantorowicz. Leipzig, Diederichs, 1913. 373. M. 6.—. — DERS., Einführung in die Metaphysik. Autoris. Uebertragung. Ebenda, 1912. 58. M. 1.50. — SCHRECKER, P., Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Schriften des Vereins für freie psychoanalytische Forschung Nr. 3. München, Reinhardt, 1912. 61. M. 1.50. — FRESENIUS, W., Mystik und geschichtl. Religion. Eine systemat. Untersuchung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. 101. M. 2.40. — HERZOG, J., Die Wahrheitselemente in der Mystik. Marburg, Verlag der Christl. Welt, 1913. 43. M. —.80. — FUCHS, E., Offenbarung und Entwicklung. Sammlung gemeinverständl. Vorträge usw. Nr. 66. Tübingen, Mohr, 1912. VIII. 37. M. 1.—. — BORNHAUSEN, K., Wider den Neufriesianismus in der Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche XX, 1910, S. 341—405.

Die letzten entscheidenden Fragen der systematischen Theologie, an denen wir seit hundert Jahren und länger mit regem Bewußtsein arbeiten, lassen sich auf zwei Grundprobleme hinausführen. Das eine spitzt sich in die Erwägung zu, welches wissenschaftliche Recht diejenige Haltung gegenüber dem kosmologischen und biologischen Weltbilde hat, welche der christliche Glaube einnimmt und die er behaupten muß, wenn er sich nicht selbst aufgeben soll. Diese Frage ist im Unterschiede von dem zweiten Problem insofern eine mehr allgemeine, als ihre Beantwortung — mit größeren oder geringeren Differenzen freilich, wie sie sich z. B. durch den mohammedanischen Fatalismus ergeben — auch für die Angehörigen anderer monotheistischer oder monotheistisch gearteter Glaubensweisen im großen und ganzen Geltung hat. Das zweite Problem hingegen betrifft

ganz speziell die Geltung des Christentums als einer historischen Religion, die durch eine an einer bestimmten Stelle der Geschichte grundlegend erfolgte Offenbarung begründet worden ist. Oder kurz: das Verhältnis unseres Glaubens zum Natur- oder Weltbild und zum Geschichtsbild sind die zwei Probleme der systematischen Theologie, welche den prinzipiellen Glaubensstandpunkt mit der wissenschaftlichen Erkenntnis auseinanderzusetzen nötigen. — Nötigen? wirklich? Kann es nicht dabei bleiben, daß die „praktische Weltdeutung“, die vom religiösen Menschen geübt wird, an der theoretischen Welterkenntnis vorbeisieht und die Bedenken einer neugierigen Religionsphilosophie, wie denn Gott und Menschheit sich abgesehen von jenem einen besonderen Offenbarungsakt zueinander verhalten mögen, welches sachliche Verhältnis die christliche Religion zu anderen Erscheinungen der Religionsgeschichte einnehme, wie der religiöse Glaube zu seinem Objekt gelange u. a. m., den animosen Neuerern überläßt? Kann nicht der in sich selbst genügsame christliche Glaube im Hinblick auf die in ihm vorgestellten ewigen Güter die fremden Gedanken- und Religionsbildungen ignorieren? Demgegenüber ist einmal darauf zu verweisen, daß nun einmal jene Bedenken vorhanden sind, die vielen die Gewißheit und Ruhe ihres Glaubenslebens stören; zum andern darauf, daß der „Diener am Wort“, wenn schon für die Gemeinde, so doch nicht allein für diejenigen da ist, die sich unangefochtener Glaubenssicherheit erfreuen. Dem mechanistischen System ein anderes, wie immer man es nennen möge, gegenüberstellen, eine den übrigen angeführten Fragen Rechnung tragende Geschichtsphilosophie erarbeiten, das sind demnach Aufgaben, an denen wir arbeiten dürfen und müssen. Der französische Philosoph Henri BERGSON tut anscheinend beides in einem; er gilt jedenfalls in weiten Kreisen seiner Heimat als ein Prophet, der mit seiner Lehre das gesamte Leben umspannt.

BERGSON tritt der mechanistischen Lebensauffassung mit einer geschlossenen Doktrin entgegen, und bei der Wichtigkeit, die dieser wie einem neuen Evangelium beigelegt worden ist, erscheint die Frage nicht überflüssig, ob sie für unsere Theo-

logie einen Wert hat. In vatikanischen Kreisen hat seine Philosophie Beunruhigung und Maßnahmen zur Abwehr hervorgerufen, nachdem Monsignore Farge das „Gift dieses philosophischen Modernismus“ erkennen gelehrt hatte. B. will einen wahren Evolutionismus lehren, der dem Wirklichen in seinem Entstehen und Wachstum nachgeht. In vier Abschnitten versucht die „Schöpferische Entwicklung“ die neue evolutionistische Auffassung darzulegen: 1. dadurch, daß dem Leben sein Platz jenseits von Mechanismus und Teleologie angewiesen wird, 2. durch die Besprechung der divergenten Richtungen der Lebensentwicklung bis zum menschlichen Intellekt, 3. durch Erörterung der Bedeutung des Intellekts und 4. unter dem Titel „le mécanisme cinématographique de la pensée“ durch eine philosophiegeschichtliche Erläuterung. Im ersten Abschnitte erfährt die mechanistische Lebensdeutung eine vernichtende Zurückweisung. Das Anorganische ist eine bloße Elementengruppe, die nicht altert und keine Geschichte hat; zum Lebendigen gehört das Altern, d. h. eine un wahrnehmbare, weil unendlich zerteilte Kontinuität der Formveränderung. Sofern auch das Leben ein Mechanismus ist, ist es der Mechanismus des realen Universums selbst, das eine unteilbare Kontinuität ist. Wegen dieser Kontinuität aber reicht die mechanistische Betrachtung nie zu. Nur ein von unserem beschränkten Denken künstlich aus der Totalität herausgeschnittenes System kann mechanistisch angeschaut werden. Aufs Ganze gesehen ist alles fortwährend sich erneuerndes Leben. Nicht nur wir Menschen sind wollende und uns stets vervollkommnende Wesen, sondern das Universum, innerhalb dessen jedes Lebewesen auf die Gesamtheit aller übrigen angelegt ist, ist sich bildendes und selbstschöpferisches Wesen, ist Leben, das von keiner Schablone gemeistert wird. Das universale Leben ist es, welches mit verschiedenen Mitteln und auf ganz verschiedenen Wegen identische Apparate herstellt, deren höchster der Mensch ist, in dem der schöpferische Trieb sich befreit und über den Stoff erhebt. Von uns aus betrachten wir rückwärts die Welt, uns anschauend als die entwickeltste Form der sich entwickelnden Welt; der einzelne eine

flüchtige, vorübergehende Gestaltung der unerschöpflichen Schwingkraft des Lebens, des élan vital. Das Leben bedeutet einen fortwährenden Anstieg, entgegen einem Ziele, das jedoch nicht als prästabiliert angesehen werden soll. Das Leben ist „eine Tendenz der Wirkung auf die tote Materie“ ohne vorherbestimmte Richtung (102).

Wollen wir die hiermit angedeutete Auffassung mit geläufigen Typen zusammenstellen und an ihnen orientieren, so ist B. ein Gegner nicht nur des Mechanismus, sondern auch des Vitalismus einschließlich des Neovitalismus. Ihm ist der Streit zwischen diesen beiden Grundauffassungen ein gar nicht auszufechtender. Deshalb schwingt er sich über den Gegensatz. Der Neovitalismus, wie ihn etwa Driesch repräsentiert, bejaht die Teleologie in den organischen Bildungen; er nimmt keinen Anstoß daran, die Materie ganz mechanistisch anzuschauen, und er läßt sie durchwirkt sein von der Entelechie. Diese Ueberwindung des Mechanismus ist für Bergson zu äußerlich. Er sucht hinter die Trennung von Darwinismus und Lamarckismus zurückzugehen. Er bespricht zu dem Ende die unmerklichen und die merklichen oder sprunghaften Variationen (die letzteren stark unterstreichend), die Orthogenesis und die Vererbbarkeit der erworbenen Eigenschaften, und er findet das Ergebnis: der Darwinismus wird durch die Tatsachen der Mutation erheblich modifiziert; das Hervorbrechen einer Abänderungstendenz nach langem Ruhen zeigt, daß die Variationen nicht zufällig sind. B. will sich aber auch nicht dafür entscheiden, daß die im Fortschreiten der Lebensverhältnisse angezeigte Funktionsänderung den Hebel der Variation bedeutet. So kommt er bei aller Neigung zum Vitalismus doch nicht zu einer Bejahung desselben, sondern er versucht beiden Parteien gerecht zu werden, indem er „das Leben“ über das ganze materielle Sein setzt, so jedoch, daß er bisweilen die Wendung gebraucht, daß das Leben das materielle Sein erst hervorbringt. Er konstruiert die „ursprüngliche Lebensschwungkraft“ (élan original), die in verschiedenen Entwicklungsreihen, an die sie sich verteilt, fortlebt. Von der Entelechie unterscheidet sich dieser élan vor allem dadurch,



daß er nicht in der Materie oder in dem quasi-Psychischen der Lebensformen wirkt. Letztlich fordert er daher, logisch angesehen, die Irrealität der Materie und die ausschließliche Realität des organischen Geschehens, d. h. die Materie ist etwas ganz Unselbständiges, sie ist gänzlich vom organischen Geschehen abhängig in ihrem Sein und in ihren Formen.

Eine frappierende neue Form von Monismus ist das, den man nicht eigentlich spiritualistisch, besser biologistisch nennen kann. In dem System dieses biologistischen Monismus erhält die Materie nur die Rolle, das notwendige Zwischenprodukt der fortgehenden schöpferischen Tätigkeit der Lebensschwungkraft zu sein. Man wird aber die Frage nicht unterdrücken dürfen, woher denn in diese Materie alle jene empfindlichen Hindernisse gekommen sind, die dem geradlinigen Zuge der Entwicklung entgegenstehen. Der an sich geradlinige Weg der Lebensentwicklung ist nämlich durch zahlreiche Hemmnisse gestört. Die Ueberwindung dieser Hemmnisse nennen wir „Anpassung“. Es ist ein schöner Gedanke Bergsons, daß die Anpassung nicht das erste Treibende für die Variationsentwicklung ist, sondern daß sie eben nur die Ueberwindung jener in der Materie gelegenen Hemmnisse des Lebens ist, die die Krümmungen und Biegungen seines Weges veranlassen. Wenn aber der Lebensschwung selbst die Materie schafft, woher dann diese Unebenheiten, diese Unstimmigkeiten? Doch mit solchen kritischen Fragen dürfen wir nicht vorwitzig sein, sonst droht das Gebäude dieses Monismus sofort sich zu senken. Bergson würde vermutlich einwenden, er habe sich auch so ausgedrückt, daß das Leben wie ein breiter Strom von Bewußtsein angesehen werden möge, der sich in die Materie ergießt. Da erscheint die Materie wieder wie etwas zuvor Vorhandenes, wie das Chaos, das die demiurgische Potenz vorfindet, wie das  $\mu\eta\ \delta\nu$ .

Welches ist nun aber die Methode, mit der B. diesen Monismus gewinnt? Sie beruht auf dem Dualismus von Philosophie und Wissenschaft (science = Naturwissenschaft) oder auf dem Gegensatz der unmittelbaren und der begrifflichen Wirklichkeit. Die Philosophie ist für ihn das

erste, das eigentlich — trotz des scheinbar empirischen Unterbaues, den er in seiner Philosophie durchschimmern läßt — der Wissenschaft voraufgehen sollte, die immer mit Begriffen arbeitet und die Wirklichkeit durch Begriffe analysiert. In der Tat fordert er mit harten Worten die Umkehrung aller üblichen Geistesarbeit, ein *u m g e k e h r t e s D e n k e n*, ein Rückwärtsdenken. Begründet findet er diesen Ruf zum umgekehrten Denken in seinen drei Wegen organischer Entwicklung: pflanzliche Dumpfheit, tierischer Instinkt, menschlicher Intellekt. Im Laufe der Entwicklung treten diese drei auseinander, aber nicht — dagegen protestiert er heftig — als drei Stufen einer und derselben in Entwicklung begriffenen Tendenz. Vielmehr denkt er diese drei in einem gemeinsamen Lebensimpuls von vornherein zusammenwohnend und als drei verschiedene Richtungen der Lebensschwungkraft auseinandertretend (139 ff.). Im Sinne einer Preisgabe des Deszendenzgedankens braucht das nicht gemeint zu sein, wenschon sie sich folgern läßt. Wir sollen uns den Prozeß so denken, daß der Elan des Lebens bei der Produktion der Lebensformen sich selbst vervollkommnet, seine Leistungen steigert, sich selbst durchsetzend und sich selbst verabsolutierend. „Alles geht so vor sich, als ob ein unbestimmtes und wallendes Wesen, mag man es nun Mensch oder Uebermensch nennen, nach Verwirklichung getrachtet und diese nur dadurch erreicht hätte, daß es einen Teil seines Wesens unterwegs aufgab. Diese Verluste sind es, welche die übrige Tierheit, ja auch die Pflanzenwelt darstellt; insoweit mindestens, als sie etwas Positives, etwas den Zufällen der Entwicklung Enthobenes bedeuten“ (270). Die ganze untermenschliche Kreatur erscheint wie übriggebliebene Reste, Spuren des Weges der Menschheitswerdung. Wäre das Leben nicht an die Materie gekettet, „wäre es reines Bewußtsein, es wäre reine schöpferische Aktivität“. Da es aber den allgemeinen Gesetzen der leblosen Materie unterworfen ist, von denen es sich zu befreien strebt, so erleidet es bei seiner fortgehenden Anstrengung auch Einbußen. So blieb der Instinkt wesentlich im Tierreich zurück, und der Mensch muß sich mit dem erbärmlichen Intellekt be-

gnügen, hingegen des Instinkts und der aus ihm stammenden Intuition fast gänzlich entbehren. Eine vollkommene Menschheit ist denkbar, die auch die Intuition in reichem Maße besitzt. In diesem Zusammenhange definiert B. den Intellekt als das Vermögen der Verfertigung und Benutzung anorganischer Werkzeuge, während der Instinkt in dem Vermögen der Anwendung und auch des Aufbaues organischer Werkzeuge besteht. Eine merkwürdig einseitige Beschreibung, die hier nur registriert werden soll.

Auf diese Weise ist der Gang der organischen Entwicklung selbst als die Ursache dafür hingestellt, daß die gewöhnliche geistige Betätigung des Menschen als geringfügig und unzulänglich erscheint gegenüber der Anwendung der Intuition. Die wissenschaftliche Arbeit steht hinter der intuitiven des Philosophen weit zurück. Die letztere allein schafft Licht. Das begriffliche Denken ist unfähig, die immer neue und individuelle Wirklichkeit zu erfassen. Die Intuition, die von B. als die Methode der Philosophie betrachtet wird, ist im unmittelbaren Sich-an- und -einfühlen gegeben. Sie ist das Gegenteil der Analyse. In seiner „Einführung in die Metaphysik“, wo B. die methodische Seite dieses Gegenstandes behandelt (französisch erschien diese Abhandlung in der *Revue de métaphysique et de morale*, 1903), gibt er (S. 4) folgende Erklärung: „Intuition heißt jene Art von intellektueller Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt. Die Analyse dagegen ist das Verfahren, das den Gegenstand auf schon bekannte, also diesem und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt.“ Die Analyse drückt sonach ein Ding durch das aus, was nicht es selbst ist, sondern was anderen Dingen entlehnt ist. Mit Intuition allein ist Metaphysik zu schaffen, d. h. „die Wissenschaft, die ohne Symbole auskommen will“ (Einf., S. 5). Auf diese Weise will Bergson ein vollständiges Weltsystem darreichen, nicht bloß Dichtung, sondern Allgemeingültiges. Er erhebt den Anspruch, eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt zu bieten, die objektiv genannt werden darf, und das alles mit „Anschauung ohne Begriffe“.

Gewiß hat BERGSONS Aufriß etwas Bestechendes. Ist es nicht wirklich so, daß vielfach erst unsere Begriffe die einheitliche Gegebenheit zerspalten? Hart aneinander stoßen in unserer Vorstellung die Begriffe, gegensätzlich streben sie auseinander, und diese Gegensätze, die durch die begriffliche Fixierung in unsere Vorstellung hineingetragen und zur Vorstellungswelt zusammengefügt sind, kann der Verstand nicht für ungültig erklären. Wir bedürfen dieser begrifflichen Scheidung in eben dem Leben, für welches sie unser Verstand geprägt hat. „Diskursiv“ ist unser Verstand! Er kann das synthetische Vermögen anwenden, um Begriffe zu verbinden, aber er kann die Begriffe nicht annullieren; mit ihnen rechnen wir nun einmal, mittels ihrer verständigen wir uns. Die gemeinschaftliche Geistesarbeit, alle geistige Mitteilung ruht auf ihr. Die Arbeitsteilung in der Welt, die Spaltung unserer Interessen, die Abgrenzung der individuellen Sphären, das alles bedingt, daß wir die Begriffe brauchen, mit ihnen leben und sie nicht missen können. Andererseits ist es aber doch etwas Wichtiges, das Zerrissene zur Einheit zusammenzufügen, den Monismus herzustellen. Wenigstens für die Religion erscheint das sehr wertvoll. Alles Viele unmittelbar zusammenschauen als einheitliches Geschehen, so wie B. es versucht, das liegt gewiß im Interesse einer monotheistischen Weltbetrachtung. Eine unter biologischen Gesichtspunkten konstruierte Einheit alles Geschehens, angeschaut mittels des Gedankens des allmächtigen Gottes, das ist sicherlich ein religiös verwertbarer Monismus — auch wenn der Gottesgedanke nicht in ihn eingeführt ist (beiläufig kommt bei B. sein Schatten gelegentlich einmal herein). Der Monismus ist alsdann nicht das Resultat des begrifflichen Denkens, nicht das Ergebnis der „Wissenschaft“. Und das ist besonders wertvoll an B.s Haltung, daß klar ausgesprochen wird, daß eine Weltanschauung nicht als Produkt der Wissenschaft ausgespielt werden darf. Es wird sonach auch B. zuzugeben sein, daß eine andere Erkenntnisweise zur Anwendung gebracht werden muß als die gewöhnliche, eine andere, als die wissenschaftliche — wenn Weltanschauung zustande kommen soll. Die Welterkenntnis unter dem Gesicht-

punkt des Gefühls, unter Berücksichtigung der Interessen des Subjekts ist eine notwendige Ergänzung der wissenschaftlichen Welterkenntnis.

So wären wir denn mit B. einig? Mir scheint doch nicht. Der Verfasser der „Schöpferischen Entwicklung“ verzichtet ostentativ auf jedwede Einmischung begrifflicher Erkenntnis. Er verachtet die Begriffe so sehr, daß er eine ganz unbegriffene und unbegreifbare, bloß anschauliche Welt andeuten will. Verständlich machen kann man sie nicht; darum soll man sich auch nicht erst bemühen. Nun wohl, auch Schleiermacher hat von der „unmittelbaren Anschauung des Universums“ gesprochen, aber er meinte damit die Religion, und zwar genauer die Religiosität als Akt des Gefühls, in ihrem intimsten Durchbruchspunkt betrachtet. Sollte es sich hierum bei Bergson handeln, so könnte er auf eben diese Linie gerückt werden. Allein er will ja mit seiner Intuition ein festes Weltssystem darstellen. Als Fichte ein „philosophisches Gemälde“ von den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ entwarf (1805), versteckte er sich keineswegs hinter der Intuition, sondern er stellte sich auf den Boden der Erfahrung und der Geschichte, die er begrifflich verarbeitete. B. will jedoch überhaupt keine verstandesmäßige Erkenntnis erwirken, sondern bloß eine „Anschauung“ von der Welt, ihrem Sein und ihrem Werden. Er verzichtet nicht nur für seine Theorie auf den anderen Versuch, die Welt verstandes- und begriffsmäßig zu fassen, sondern er ist überzeugt, daß die verstandesmäßige Erfassung, die Begriffe bildet, gar nicht in der Lage ist, das Universum zu beschreiben und ihm irgendwie dabei gerecht zu werden, weil es sich gar nicht in Begriffe umprägen lasse. Unsere gesamte Welterkenntnis soll irrational sein.

B. vertritt nicht nur eine antirationale Haltung im Weltbegreifen; soweit er das tut, darf man ihm sympathisch begegnen. Nein, er will einen entschlossenen Irrationalismus. Mit dem aristotelischen Prinzip der  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  behandelt, hat dieser Irrationalismus seinen guten Grund; das Universum bleibt uns im letzten irrational. Zu keiner Zeit wurde das so stark betont wie heute. Wir haben Bescheidenheit gelernt in der Schule der Exaktheit,

und erst hiermit ist der Fall des Rationalismus da. So mag es auch recht verstanden werden, wenn B. betont, das auf Erfahrung gegründete Wissen vermöge nur einseitige und halbe Begriffe zu erzielen, blasse Abstraktionen, die der reinen Wirklichkeit nicht entsprechen. Aber wir dürfen uns dann auch nicht einbilden, mittels der intuitiven Philosophie das reine und ganze Erkennen herzustellen, was B. allerdings tut. Das gibt Methodelosigkeit in der Arbeit, Unbestimmtheiten und Verschwommenheiten in den Resultaten. Dabei kann sich auf alle Dauer auch die einfache Frömmigkeit nicht bescheiden, oder denn, sie versumpft in vagem Mystizismus, statt mit begrifflicher Deutlichkeit das Objekt vorzustellen, mit dem sie in Verkehr tritt. Die neue Identitätsphilosophie BERGSONS, dessen Intuition denn auch nicht mehr klar zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt unterscheidet, ist für das religiöse Gemüt eine große Gefahr. Hört der religiöse Mensch auf, zwischen sich und seinem Objekte zu unterscheiden, so ist sein psychischer Zustand nicht mehr normal. Auch entsteht hier die weitere und nämliche Gefahr wie beim Mystizismus, daß bei dem Mangel jener Unterscheidung die Religion selbst aufhören muß. Vor allem aber in der Theologie können wir nicht ohne begriffliche Arbeit auskommen. B. verschmäht das Symbol des begrifflichen Ausdrucks, mit dem der Verstand um den Inhalt seines Gegenstandes herumgeht. Er will mit dem Verstande eins werden, unmittelbar das Absolute haben, im Fühlen und Handeln, ohne zu analysieren. Die Intuition soll das Absolute ergreifen. Jedoch sie hält nicht so lange an, daß ihr Bild auch noch zu begrifflicher Darstellung gebracht werden könnte. Sie erfordert, wie B. gerne versichert, große Anstrengung und ist auf Momente beschränkt.

Der Fehler des BERGSONSchen Intuitionismus ist namentlich der, daß er alle Welträtsel lösen will. Er tut es eben nach dem hundertjährigen Rezept der Identitätsphilosophie. Diese Intuition beherrscht die Geschichtsphilosophie nicht minder als die Naturphilosophie. Sie ist es, in der Natur und Geschichte

voll eins werden, sowie Bewußtsein und Natur identisch werden, die einer Quelle und einem Prozesse entstammen. Aber auf diesem Wege läßt sich alles verflüchtigen. In der Intuition, wie B. sie handhabt, läßt sich alles zusammendeuten und alles auflösen. Sie kann ebenso zerstörend wie aufbauend wirken, je nach der Willkür dessen, der sich ihrer bedient. Sie darf eben, wenn ihr auch eine unterstützende Rolle zufallen kann, nicht die Grundlage und nicht die einzige Methode zu sein beanspruchen. Deshalb ist in der Philosophie sowenig wie in der Theologie die innere Erkenntnis oder das subjektive Innenwerden als Prinzip der Erkenntnis anzusehen. Wo derartige Entgleisungen in bester Absicht vorkamen, hat man nach kürzester Zeit sich immer wieder darauf besinnen müssen, daß die Erfahrung von den Dingen und ihren Zusammenhängen die Erkenntnis dessen, was Welt heißt, vermittelt. Alle wahre Erkenntnis ist durch die Objekte der Erfahrung bestimmt. Auch die wahre Gotteserkenntnis kommt nur auf dem Wege der Erfahrung zustande, d. h. diejenige Gotteserkenntnis, welche durch Offenbarung bestimmt ist. So ist vor allem von Kaftan und Herrmann immer mit allem Nachdrucke dies betont worden, daß die Gotteserkenntnis durch die Erfahrung vermittelt ist. B. würde einen Gegensatz zwischen Offenbarung und Erfahrung konstatieren und infolge seiner Natursymbolik eine eigentliche Offenbarung in der Geschichte nicht anerkennen. Wir entnehmen jedoch die Offenbarung Vorgängen, die unserer Erfahrung dargeboten sind. Der Vollzug des Erkennens ist freilich in diesem Falle unbestreitbar ein anderer, als bei anderem Erkennen, beim gewöhnlichen oder beim wissenschaftlichen. Da wird sich selbst eine Aehnlichkeit mit B.s Intuition herausstellen, aber selbst wenn Gott auch durch die Offenbarung als eine „Totalität“ erkannt wird, so ist die Intuition etwas wesentlich anderes.

Von seiner Intuition, die das Absolute ergreifen und malen soll, sagt B., sie versetzt sich in das sich Bewegende hinein und macht sich das Leben der Dinge selbst zu eigen (Einf. i. d. Met., 46). Sie ist also die Methode seiner Metaphysik. Fragen wir ihn ausdrücklich, so sagt er freilich: nicht nur der Meta-

physik, sondern es gibt überhaupt keine philosophische Arbeit und es soll keine wissenschaftliche Erkenntnis geben als die intuitive, die den umgekehrten Weg geht, als alles übrige Erkennen. „Philosophieren besteht darin, die gewohnte Richtung des Denkens umzukehren“ (Einf., 43). Also Wirklichkeit festgestellt und Wahrheit ermittelt — die scharfe Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Wahrheit vermisste ich bei B. — wird einzig und allein durch die Intuition, d. h. durch den umgekehrten Erkenntnisprozeß, der nicht die Erfahrung zum Ausgangspunkte nimmt. Aber diesen Weg geht die offenbarungsmäßige Gotteserkenntnis nicht. Sie fällt daher nicht ins Bereich der Intuition B.s Mit Recht urteilt W. HERRMANN (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1912, S. 74 f.), der für BERGSON „auf dem Boden einer im wesentlichen katholischen Kultur“ eine Stelle findet, über seine Methode: „Mit der Wissenschaft hat diese Analyse des Lebens gerade dann nichts zu schaffen, wenn sie sich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis darbietet.“

Sollte es sich lediglich um eine Methode der Metaphysik handeln — und anfänglich war es ja wohl von B. so gemeint gewesen — dann könnte man sich mit seiner These abfinden. Wer einen Weg der Metaphysik beschreiben will, der hat freie Bahn. Denn er bewegt sich auf einem Gebiet, das von dem durch die Erfahrung vermittelten Erkennen getrennt ist. Der Metaphysiker schaltet künstlerisch mit Gedanken und Erfahrungen, er sucht nach einer künstlichen Ordnung der Dinge, nach ihrer Totalität. So mag er sich vom vermittelten und diskursiven Erkennen für diese seine Aufgabe lösen und dem Begriff die Anschauung gegenüberstellen. Er darf aber auch mit seinem Resultate keinen anderen Anspruch erheben als der Künstler mit seinem Kunstwerk. Es gefällt oder mißfällt, es behagt oder es behagt nicht. Das ist das Los jeder Romantik; sie ist für ihren Jüngerkreis wirksam, dem sie mittels der intellektuellen Anschauung etwas erschafft. Was aber für die Metaphysik eine mögliche Methode ist, das ist eben deshalb für die Theologie wie für die Philosophie in methodischer Hinsicht ein Unding.

Daraus folgt, daß BERGSONS Ausführungen nicht auf all-



gemeine Zustimmung rechnen können. Er ist der neue Romantiker auf dem Thron der Philosophen. Dem religiösen Erkennen kann seine Art unter Umständen ein Behelf werden, aber viel eher, wie wir sahen, gefährlich. Denn wir befinden uns mit ihm in einer ähnlichen Situation wie die Theologie vor hundert Jahren mit der damaligen Romantik. Wie auf Kant die intuitive Philosophie der Romantik folgte, ähnlich möchte jetzt, wie es scheint, auf den Neukantianismus eine neue Romantik reagieren. Und dieser erneuerte Schellingianismus ist mit Hegels Idee verbrämt von dem Gott, der in eigener Entwicklung die Welt entrollt und sich selbst zusammen mit der Welt werden läßt. Das Absolute ist nicht das Sein, sondern das Werden, so heißt es jetzt. Und das hat gewiß einen guten Sinn, daß alles, was uns in der Welt der Erscheinungen als eine Offenbarung des Absoluten entgegentritt, doch sich selbst wandelt, so daß das Absolute nie an einem Punkte festgehalten werden kann. Daran muß sich auch der Theologe gewöhnen. Die absolute Religion bleibt zwar in der gottmenschlichen Person Jesu verankert, aber sie erweist ihre absolute Bedeutung nur in und mit ihrem eigenen Wandel, durch den sie die Divergenzen der menschheitlichen Entwicklung überdauert. Jedoch das ist eine Wahrheit, die wir nicht aus Intuition schöpfen, sondern gerade aus der geschichtlichen Erfahrung. Es ist auch keine metaphysische Wahrheit, sondern eine prinzipielle, die eben in der geschichtlichen Erfahrung historisch begründet ist.

Einen Nachfolger Rousseaus sehen wir in B. vor uns mit der Verkündigung, daß die Verstandeserkenntnis und verstandesmäßige Aufklärung nicht den Hebel des Fortschritts, sondern die schiefe Ebene des Niedergangs bedeutet. Ein neuer Idealismus in Form eines gefühlsmäßigen Spiritualismus ist dieser Biologismus, der Rationalismus und Empirismus, Materialismus und Vitalismus, Mechanismus und Realismus in einem Ansturm niederrennt. Der Vordermänner gibt es genug, die je die eine oder andere Nuance von diesem neuen Irrationalismus vertraten. Wir werden erinnert an die Stellung eines Leibniz mit seiner auf kontemplativer Anschauung gegründeten Metaphysik gegen-

über dem Praktizismus eines Voltaire, an den Kampf von Fries und Apelt gegen eine monistische Spekulation, mit der B. zahlreiche Berührungen hat, an Schelling sowohl wie auch zuweilen an seinen leidenschaftlichen Gegner Jacobi. Wir dürfen B. der von Maine de Brian, dem etwas jüngeren Zeitgenossen Kants, gegründeten spiritualistischen Reflexion zuweisen, nur daß die Wirksamkeit Kants sowie diejenige von Schelling und Hegel dazwischen liegen und noch manches mehr. Der streng kritizistische Versuch, ein Unbedingtes als höchsten Wert und höchste Norm zu erweisen, war gescheitert, und B. stellt seine Lebensphilosophie auf diese geschichtlich gegebene Basis der Unzulänglichkeit des Kritizismus für sie. Indem er nun das Prinzip der Lebensphilosophie auf der entgegengesetzten Seite, in der romantischen Intuition, sucht, zugleich mit dem kühnen Versuch, die freie Persönlichkeit zum Maß der Dinge zu machen und vom Menschen aus die Welt zu konstruieren, erklärte er, daß die Welt- und Lebensanschauung nicht auf dem Gebiete der Empirie und des begrifflichen Denkens zu finden ist.

Daß BERGSON dem amerikanischen Pragmatismus nicht sehr fern steht, leuchtet ein, und er selbst legt Wert auf diesen Zusammenhang. Sein Aufriß der Weltansicht läßt sich auch so darstellen, daß das Persönlichkeitsgefühl Ausgangs- und Mittelpunkt ist. Und zwar sind, wie schon erwähnt, unsere intelligenten Fähigkeiten nur dazu da, unser Leben praktisch zu ermöglichen, und sie haben nicht den Zweck, Wahrheit zu erforschen. Der Intellekt soll nur dasselbe leisten, wie bei den Tieren der Instinkt: erkennen und verwerten, was nützlich ist. An diese Seite von Bergsons Philosophie knüpft SCHRECKER an, indem er mit der intuitiven Auffassung der Persönlichkeit die Methode der Wiener psychoanalytischen Schule (S. Freud) kombiniert, normale und pathologische Formen der Persönlichkeit in ihrer Genese und teleologischen Struktur zu verstehen. Beide achten auf die Kontinuität des inneren Lebens, die auf der Wirkung des Gedächtnisses beruht. SCH. zeigt, daß jede normale Gedächtnisfunktion zwei Bedingungen voraussetzt, nämlich die Weckung der Erinnerung und die Verwendung der ge-

weckten Erinnerung, und daß beide Prozesse „ohne organisch nachweisbare histo-pathologische Veränderungen“ gestört, gemindert sein können, wodurch Neurose entsteht. Von B. kommt für diese psychoanalytische Arbeit in erster Linie seine Untersuchung über „Materie und Gedächtnis“ in Betracht. Nach SCH. soll Freuds Theorie des Unbewußten und die nach seiner Meinung ihr ähnliche Bergsonsche Auffassung der Philosophie als Metaphysik des Lebens, die mit ästhetischer Intuition die Realität der Dinge ergreift, die Probleme der neurotisch affizierten Persönlichkeit lösen. Ob jedoch der Verf. nicht die praktische Tragweite von B.s Spekulation überschätzt? Die Psyche in den Dienst des menschlichen Verhaltens zu stellen und durch Gewöhnung eines Neurotikers daran seine Krankheit zu heilen, das ist doch nicht erst auf den Bergsonismus gegründet, wie Verf. anzunehmen scheint. Bemerkenswert ist schließlich SCHRECKERS Satz am Schluß, daß nach Zerstörung unseres Körpers der Geist sich zwar nicht manifestieren kann, aber weiter existiert. Mir scheint aber, daß Bergsons Ideen für die Psychopathologie kaum mehr Bedeutung gewinnen werden als für die Religionswissenschaft.

Für letztere lehnt sie im allgemeinen auch Karl BORNHAUSEN in seinem ausführlichen Referate (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910, S. 39—77) ab, und zwar, um seine kritischen Bemerkungen kurz zusammenzufassen, wegen des naturalistischen Freiheitsbegriffes, des pragmatischen Wahrheitsbegriffes und des Lebensbegriffes. Auch K. OSTERTAG, der weniger eingehend referiert (Neue kirchl. Zeitschr. 1913, S. 991—1023), verhält sich vorwiegend ablehnend.

Es ist nun sehr interessant, neben den BERGSONSchen Mystizismus die beiden neuen Arbeiten über die Mystik und ihr Recht in der christlichen Religion zu stellen. Beide nehmen verschiedene Standpunkte zu dieser Frage ein, FRESSENIUS eine ablehnende, indem er zwischen Religion und Mystik scharf zu trennen sucht, HERZOG eine bejahende. FRESSENIUS wählt in seiner sehr verdienstvollen Untersuchung zunächst aus der neueren Literatur drei Schriften aus, die mit

dem Anspruch, das mystische Element in der Religion als deren Wesen aufzuzeigen, eine wissenschaftlich ernste Forschung verbinden. Er will dartun, auf welche Weise sich mystisches Erleben als Kern der Religion aus gibt und behauptet, um schließlich seinerseits einen Gegensatz zwischen Religion und Mystik zu konstatieren. F. v. Hügels, der Biograph der Katharina von Genua, Söderbloms und Klepls, deren Gedanken eingehend vorgeführt werden, dienen ihm als die Repräsentanten von drei in der Gegenwart lebendigen Typen mystischer Frömmigkeit: der erste gestaltet sich im Anschlusse an die mittelalterliche Mystik, der zweite geht von einem vagen Begriff der Mystik aus, die sich am Irrationalen emporrankt, der dritte richtet sich auf die scharfe Trennung der religiösen Vorstellungen vom religiösen Gefühle und findet im Gefühle allein das dem Menschen Ursprüngliche und Wertvolle. Aus diesem durch sorgfältige Analyse gewonnenen dreifältigen Tatbestande schaltet Verf. den zweiten Typus aus. Söderblom spricht von „Persönlichkeitsmystik“ und will hiermit die ethische Höhenlage der religiösen Anschauung bezeichnen, bei der die höchste religiös-sittliche Durchbildung durch mystische Einigung mit der Gottheit erreicht wird. Söderblom erkennt in der unio mystica der lutherischen Dogmatiker die spezifisch evangelische Formulierung dieses Verhältnisses. FRESSENIUS meint dagegen, das Lehrstück von der unio mystica sei der metaphysischen Erkenntnisweise entsprungen, und er stellt weiterhin fest, daß hier nicht von eigentlicher Mystik geredet werden dürfe. Mystik nämlich ist ihm („in ihren Anfängen“ wird allerdings einmal hinzugefügt) „echtes religiöses Streben als Sehnsucht nach eigener Erfahrung, die sich nicht mit den Erlebnissen anderer begnügen, sondern Gott selbst schauen will“ (78). Sie gilt ihm deshalb als eine Gefühlsregung, die sich ihren Gott selbst schafft. Unter diese Definition fällt allerdings die von Söderblom beschriebene Mystik, die sich mit dem reformatorischen Grundsatz der positiven Achtung von Beruf und Lebensaufgabe zusammenfindet, nicht. Allein jene Definition ist zu eng. Sie ist aus den Auffassungen von Hügel und Klepl abstrahiert, von denen besonders die

letztere (NB: sofern sie überhaupt als Typus eigentlicher Mystik herangezogen werden kann) bei ihrer voraufgehenden fundamentalen Zersetzung des ganzen christlichen Vorstellungs- und Geschichtsgehaltes zum mystischen Solipsismus zu werden droht.

In Anlehnung an diese seine Vorbilder setzt Fr. die Mystik gleich anfangs in einen diametralen Gegensatz zum geschichtlich begründeten Glauben. Diese seine Methode ist als eine im Interesse der Klärung des Problems durchaus förderliche zu begrüßen. Desgleichen ist es Fr. vortrefflich gelungen, den Standpunkt W. Herrmanns, zumal gegen Hügels Entstellungen, zu einem deutlichen Ausdruck zu bringen. Halten wir nun mit Herrmann daran fest, daß der christliche Glaube allein an der Geschichte erwächst, genauer an der Offenbarung Gottes in der Geschichte, und zwar im geschichtlichen Personleben Jesu Christi. Einen anders anhebenden christlichen Glauben nicht denken zu können, das ist unser gemeinsamer Ausgangspunkt. Nicht als Mystik kann er beginnen. Denn an jener historischen Tatsache kann er nur deswegen anheben, weil sie göttliche Offenbarung ist d. h. eine Tatsache, die in ihrem ganzen Umfange an und für sich nicht zu dieser Welt gehört, gleichwohl aber eine geschichtliche Wirklichkeit ist. Nicht also mit dem Appell an die innere Erfahrung an und für sich tritt der christliche Glaube im Menschen auf — und so stellt sich auch unsere Erwägung über den Ansatz des christlichen Glaubens in Gegensatz zu BERGSON —; eine solche innere Erfahrung ist nur möglich durch ein erfahrenes Objekt. Aber dies alles schließt nicht aus sondern schließt ein und setzt voraus ein religiöses Apriori im Menschen. Eben dieses Apriori ist auch der Ort, wo später die letzte und festeste Verankerung des Glaubens vorgenommen wird. Wenn das geschieht, dann ist aber auch der Weg zu einer Mystik eröffnet, die nach der Art jener Mystik sich einrichtet, welche Söderblom im Auge hat.

Diese Mystik aber ist nicht die in der mittelalterlichen *fruitio Dei* sich erschöpfende Mystik, die darauf hinausläuft, daß der Mensch den irdischen Werten und damit auch den sitt-

lichen Pflichten in der Welt abstirbt. Es ist vielmehr diejenige Mystik, die in aller Religion erstrebt wird und die mit entsprechenden Unterschieden selbst in primitiven Religionen anzutreffen ist, wo sie gerade hinter allen rohen Religionsformen das echte Wesen der Religion hervorscheinen läßt: die Teilnahme am Leben der Gottheit selbst. Eben diese Teilnahme am Leben Gottes hat in der evangelischen Auffassung ihren höchsten und treffendsten Ausdruck in der *unio mystica* gefunden. Ich meine diese in ihrem ursprünglichen Sinne, den sie im Zusammenhange des evangelischen Glaubens selbst erhalten hat und in dem sie bedeutet die innige Verbindung des Gläubigen mit Christus nach der Analogie von Haupt und Glied oder von Weinstock und Rebe. Das ist nicht metaphysisch gedacht — FRESENIUS selbst billigt ja E. Webers Erklärung von *substantia Dei*, S. 74 — sondern mit persönlich-sittlicher Abzweckung gemeint, als diejenige innige Verbindung mit dem göttlichen Wesen, kraft deren der Widergeborene den Impuls seines ganzen Lebens unmittelbar von ihm empfängt. Daher scheint mir Söderblom recht zu haben, daß dieser *locus* von der *unio mystica* zum Ausdruck bringt, um was es dem evangelischen Glauben bei seiner neuen Betonung der wurzelhaften Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit zu tun ist.

Im Gegensatz zu FRESENIUS, aber ohne Bezugnahme auf ihn, führt HERZOG die These durch, „daß der Grundtrieb der echten Mystik nicht ein Fremdkörper ist für eine gesunde und lebendige Religion, sondern ihr Koeffizient, der in stärkerer oder schwächerer Potenz darin vertreten sein kann und insofern imstande und berufen ist, ein Baustein zu sein zu dem Tempel der wahren Religion, worin Gott angebetet wird im Geist und in der Wahrheit“. Diese Erörterungen sind veranlaßt durch den „Nürnberger Religionsstreit“ zwischen Hans Pöhlmann, der den von A. Ritschl ausgeführten Schnitt zwischen Mystik und evangelischem Christentum erneuert, einerseits und Rittelmeyer und Geyer andererseits, die der Mystik ihren sicheren Platz anweisen. Als das eigentlich charakteristische Moment der mystischen Religiosität nimmt H. die Unmittelbarkeit des Gottesverhält-

nisses an und stellt fest, daß im Neuen Testament sowohl der mystische Grundtrieb wie auch ein solches Gottesverhältnis und eine solche Ethik gegeben sind, „die diesem mystischen Grundtrieb nicht nur in der weitestgehenden Weise entgegenkommen, sondern ihm vielfach direkt entsprechen“ (23). Nun kennen wir freilich, so etwa fährt er fort, die Mystik historisch in Formen, wo die geschichtliche Vermittlung und der persönliche Mittler verschwinden, wo ferner Dogma und Bekenntnis sich verflüchtigen, wo endlich die Identität von Gott und Ich behauptet wird, so daß das religiöse Verhältnis selbst dabei aufhört (29 f.). Aber HERZOG sagt mit Recht, daß dieser Gegensatz von mystischer und historischer Religion nicht vorhanden zu sein braucht, daß sich vielmehr eine positive Mystik gewinnen läßt sowohl bezüglich des Offenbarungsglaubens wie auch bezüglich der Sittlichkeit, eine Mystik, die ihre „originalen Wurzeln in der Tiefe und dem Reichtum des christlichen Glaubens und Lebens selber“ hat (39. 6).

Es ist durchaus verständlich, daß man sich, wie FRESENIUS, gegen die Neueinführung der Mystik sträubt. Ihre Vergangenheit hat sie stark diskrediert. Allein der springende Punkt ist doch lediglich der, ob die Mystik selbstherrlich sich eine subjektivistische Anschauung fabriziert, durch Intuition, anders ausgedrückt, ob sie von unten nach oben steigt und vom Ich zur Gottheit, resp. solipsistisch — oder ob sie auf dem Offenbarungsglauben bodenständig ist und, der inneren Dialektik des Glaubens entsprechend, von oben nach unten dringt. Speziell auf dem Grunde des aus der geschichtlichen Offenbarung gewonnenen rechtfertigenden Glaubens kann sich eine Mystik erheben, die sich auch stets dieses ihres Fundamentes, der Vermittlung und des Mittlers, bewußt bleibt und gleichwohl in nichts hinter der Innigkeit der mittelalterlichen Mystik zurücksteht, wohl aber stetiger als diese ist.

Ueber die philosophische Begründung der Frömmigkeit spricht FUCHS, nachdem er im ersten Abschnitt seines Vortrages das Christentum als eine in der geschichtlichen Entwicklung aufgetretene Größe charakterisiert hat. Er lehnt dann die „idea-

listische“ und die Kantsche Begründung ab, während er bei Fries und Schleiermacher diejenige Auffassung findet, der er seine Zustimmung gibt und die weiter zu verfolgen ihm wichtig scheint. Gerade da freilich, wo Fries den entscheidenden Punkt in der Frage der Glaubensentstehung anrührt und wo er am engsten mit Schleiermacher zusammentrifft, lehnt F. ihn ab. Er findet in der Geltendmachung der „Ideen“ oder Gesetze, die in uns liegen und uns zu bestimmten Ueberzeugungen über das Sinnliche hinaus zwingen, ein Residuum des Rationalismus. Mir scheint dieser Vorwurf nicht ganz am Platze, da es sich für Fries in diesem Zusammenhang ganz ähnlich wie für Schleiermacher bei seiner Betonung des „transszendent bestimmten Selbstbewußtseins“ um das religiöse Apriori handelt, das mit den angeborenen Ideen des Rationalismus nichts zu schaffen hat. FUCHS seinerseits unternimmt es in Anlehnung an Fries von der Anschauung über die Ahndung zu einer Glaubensgewißheit aufzusteigen. „Die Selbstbeobachtung, in welcher der Mensch sein Leben so seltsam und gewaltsam angepackt findet, läßt ihn einen Plan ahnen, der sein Schicksal lenkt, und der in einer geheimnisvollen Harmonie mit dieser in ihm ringenden Innerlichkeit steht.“ Wehrt sich auch der Mensch gegen diesen Eindruck, so führt das reifere Selbstverstehen zum Reifen der Innerlichkeit, zu einem Vertrauen, aus dem heraus die Einbildungskraft einen leitenden ungeheuren Lebenswillen malt (25 f.).

Die Auffassung, die FUCHS von der Friesschen Philosophie hat, dürfte aus den angegebenen Sätzen deutlich sein. Sie weicht erheblich von derjenigen Rudolf Ottos ab. Mit dieser setzt sich BORNHAUSEN auseinander. Seine Darlegungen bedeuten eine sehr nützliche kritische Arbeit und klären die Sachlage des Neofriesianismus bedeutend — womit ich jedoch nicht gesagt haben will, daß ich mit allen seinen Ausführungen einverstanden bin. Recht behalten wird B. vor allem in dem Hauptpunkt, daß der Neofriesianismus ein Versuch ist, der Religion eine Stütze zu geben, deren sie gar nicht bedarf und durch die, wenn sie wirklich vorhanden wäre, die religiöse



Eigenart selbst beeinträchtigt sein würde (389 f.). Auch die Verquickung des Religiösen und Aesthetischen, die starke Betonung der Ahndung des Unaussprechlichen im Erhabenen und die gleiche Fundamentierung von religiöser und ästhetischer Weltansicht vertragen die Kritik, die B. ihnen zu teil werden läßt. Auf der andern Seite ist jedoch nicht zu leugnen, daß Fries durch seine Herausarbeitung einer Religionsphilosophie, durch seine von der Kantschen verschiedene Basierung der Religion für die Religionswissenschaft einen bedeutsamen Fortschritt in sich schließt. Die Frage, ob seine Verdienste ausreichen zur Begründung des energischen „Zurück zu Fries“, möchte ich hier nicht erörtern. Jedenfalls aber verdient der genuine Friesianismus auch heute ein wirkliches Studium zur Ergänzung von Kants Religionsphilosophie. Die Friessche steht uns näher als die Kantsche, könnte man wohl sagen, denn Fries nähert sich schon den heutigen Problemstellungen. Er beabsichtigt nicht etwa eine stärkere Sicherung der Realität der Glaubensgegenstände durch theoretische Erwägungen, sondern er verwahrt sich dagegen, daß die religiöse Ueberzeugung als das höchste Wissen unseres Geistes gemeint werde. Er betont im vorhinein, daß eine Religionsphilosophie gar nichts anderes bieten könne als eine Behandlung der „dem Wissen entgegengesetzten Wahrheitsgefühle des Glaubens und der Ahndung“, und zwar wieder nur zu dem Zweck, „eine wissenschaftliche Rechtfertigung für die Ansprüche des religiösen Gefühls so zu geben, wie dieses durch die Deduktion der Religionswahrheiten aus der Theorie der menschlichen Vernunft gelingt“ (Handb. d. Religionsphil. § 1). Dies Programm hat er knapp durchgeführt. Es läßt erkennen, wie weit die wissenschaftliche Struktur unserer gegenwärtigen Theologie noch mit ihm zu gehen gestattet.

Wien.

K. Beth.

---

## Systematische Theologie.

### Theologische Enzyklopädie.

- WERNLE, P., Einführung in das theologische Studium. 2. verm. Aufl. Tübingen, Mohr, 1911. XV. 524. M. 7.—. — LEMME, L., Theol. Enzyklopädie nebst Hermeneutik. Berlin, Warneck, 1909. X. 196. M. 3.60. — TSCHACKERT, P., Kurzgefaßter Studiengang für Theologen. 1911. 57. M. 1.—. — FISCHER, E. P., Die Theologie als Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtorganismus der Wissenschaften. Neue Kirchl. Zeitschrift. 1912. 33—63. — Die Studierstube. 1912. 468—480: MIRBT, C., Die Begründung von Missionsprofessuren an deutschen Universitäten. — Die christliche Welt. 1914. 247—250: STUHLFAUTH, G., Theologische Wissenschaft und kirchliche Kunst. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. 813—820: SOHIAN, M., Fakultäten, theologische. — VISCHER, E., Die Zukunft der ev.-theol. Fakultäten. 1913. 36. M. 1.—. — BORNEMANN, W., Frankfurt a. M. eine Universität ohne theol. Fakultät? Gießen, Töpelmann, 1913. 32. M. —30. — Süddeutsche Monatshefte. 1913. 63—68: RADE, M., Die Notwendigkeit theol. Fakultäten. — Akadem. Rundschau. 1912/13. 632 bis 650: RADE, M., Die Bedeutung der theol. Fakultät für die heutige Kultur. — Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und relig. Fortschritt. 1910. Bd. 1. 278—289: WEINEL, H., Theologiestudium und Kirche. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. 1443—1455: EGER, K., Pfarrervorbildung und Bildung. — ENGELHARDT, E., Forderungen für eine andere Ausbildung der Pfarrer. Die Christl. Welt. 1913. 435—438. — BITHORN, W., Theologie und Pfarramt. Ebda. 535—537. — ENGELHARDT, E., Pfarramt und Theologie. Ebda. 1003—1005. — TRIAL, L., La réforme des études théologiques. Paris. Fischbacher. 1912. 164. Fr. 2.—. — LOBSTEIN, P., Zur Reform des theol. Studiums. Die Christliche Welt. 1913. 391—394.

Seit ich 1908, 291 ff. WERNLES Einführung ausführlich angezeigt und 1910, 329 f. gelegentlich der Besprechung von

P. Drews' Problem der prakt. Theologie eine Anzahl von Schriften zur Reform des theol. Studiums charakterisiert habe, ist keine Anzeige enzyklopädischer Literatur hier erschienen. Die Produktion ist auf diesem Gebiet verhältnismäßig knapp gewesen, so daß Stoff für ein Sammelreferat längere Zeit nicht vorlag. WERNLES Buch erlebte nach 3 Jahren eine zweite Auflage: ein schöner Erfolg. Geändert ist namentlich in dem Abschnitt Systematische Theologie; z. B. das über die Religionspsychologie Gesagte ist mehrfach anders gefaßt, auch in der Ethik sind Umarbeitungen vorgenommen. Literatur ist nachgetragen, freilich in Auswahl. Die Grundanschauungen aber und weitaus die meisten Einzelausführungen sind in dem Grad die gleichen geblieben, daß die Rückverweisung auf die umfassende Charakteristik, die ich dem wertvollen Buch bei seinem Erscheinen gab, durchaus genügt.

LEMME nimmt den durch Wernle beiseite geschobenen Titel der „Enzyklopädie« wieder auf, faßt aber die Aufgabe anders als die frühere Wissenschaft dieses Namens. Er will vor allem der Theologie ihre Stellung als Wissenschaft im Gesamtbereich der Wissenschaften sichern, nicht dagegen ein „Exzerpt der gesamten Theologie“ geben. Sein 1. Hauptteil (53 S.) bringt „die Begründung der Theologie als Wissenschaft“, sein zweiter stellt den „Organismus der theologischen Wissenschaften“ dar. Voran gehen kurze Bemerkungen über Einheit und Entstehung der Wissenschaft überhaupt; den Schluß bildet eine kurze Hermeneutik, deren befremdliche Anreihung L. daraus erklärt, daß sein Buch die Reihe der „Grundrisse der Theologie“ des Warneckschen Verlags eröffnen sollte. L.s Hauptinteresse geht sichtlich auf die These des 1. Hauptteils, hier aber wieder ganz besonders auf die Auseinandersetzung mit der Religionswissenschaft. Aus der Absolutheit Gottes leitet er die Einheit der Gesamtwissenschaft ab, als deren Glied jede besondere Wissenschaft verstanden werden will. Nur die absolute Religion kann Theologie als in sich selbständige Religionswissenschaft haben. Daher ist Theologie von Religionsgeschichte wie von Religionsphilosophie scharf zu trennen. Die Unterordnung der christ-

lichen Lehrwissenschaft unter die religionsgeschichtliche Methode ist ihm gleichbedeutend mit der Aufhebung der Geltung der christlichen Lehre (26) und damit auch der Theologie. Die Betonung dieses Gegensatzes zieht sich durch das ganze Buch; sie begegnet in schärfsten, auch sehr ungerechten Formulierungen (z. B. 153: „wo die theologischen Studien lediglich in der Richtung auf Abschüttelung des kirchlichen Bekenntnisstandes im Sinne des geschichtlichen Evolutionismus . . . lediglich zur naturalistischen Religionsphilosophie in Beziehung gesetzt werden.“) (132: „die Inhaltsleere der modernen naturalistischen Religion gibt sich nach allen Richtungen zu erkennen durch die Flucht in die Religionsgeschichte.“) So wichtig diese grundlegenden Gedankenreihen sind, deren Kern sicherlich Beachtung verdient, sie nehmen für solchen Grundriß doch sehr viel Raum in Anspruch und hindern dadurch die Entfaltung oder doch die Durcharbeitung von anderen gleichfalls grundlegenden Gedanken, die auch ihrerseits Erörterung verdienten, wie z. B. Theologie im Verhältnis zur Kirche (das Thema kommt aber in anderer Wendung S. 128—130 vor), zur Geschichte, zum Bekenntnis usw. In der Uebersicht über die Einzeldisziplinen wird man nach dem Vorwort neue Gesichtspunkte am wenigsten in der historischen, am meisten in der praktischen Theologie finden, „deren Durchschnittsbehandlung noch am meisten in den ausgefahrenen Gleisen verharret.“ Mit Recht protestiert L. gegen die Behandlung dieser Disziplin „in der unfertigen Form einer pädagogischen Kunstlehre“; sie soll als „theologische Soziologie“ erkannt werden (130). Aber ob dieser Terminus uns fördert, ist mir fraglich; und was L. darunter versteht (Darstellung der Lebensfunktionen der Kirche ihrem in Dogmatik und Ethik entwickelten Begriff gemäß), ist nicht präzise formuliert; es fehlt die scharfe Abgrenzung gegen Dogmatik und Ethik; das tritt noch deutlicher heraus, wenn er die prakt. Theol. (65) geradezu als „Sozialethik“ bezeichnet. Im einzelnen scheint mir der gegen die „Historisierung“ der Disziplin gerichtete Absatz (131 f.), so wenig ich eine solche befürworte, zum mindesten sehr mißverständlich formuliert. Aber

Einzelrörterung ist bei solchem Stoff unmöglich. Ich begnüge mich hinzuzufügen, daß L. seine Ausführungen in kurze Paragraphen mit Erläuterungen teilt; und daß er ziemlich viele auch unwichtige historische Daten zur Geschichte der Enzyklopädie gibt (auch er also führt erst in die Geschichte ein).

TsCHACKERTS Studiengang geht in der Fassung der Aufgabe und in der Teilung: (Theologie als Wissenschaft, einzelne Fächer) ähnliche Wege. In Teil I behandelt er auch die von Lemme zurückgestellten Fragen (Freiheit, Kirchlichkeit der Theologie, ihr Verhältnis zur Kunst); er formuliert leichter verständlich, geht aber freilich auch auf die von L. bevorzugten Probleme nur ganz im Vorübergehen ein. An den einzelnen Formulierungen bleibt auch hier manches zu beanstanden. Aber das knappe Heft erscheint doch für den Anfang des Studiums durchaus brauchbar. Es ist ein recht nützliches Hilfsmittel für den Studenten, während Lemmes Buch in die wissenschaftliche Diskussion über das Wesen der Theologie selbst eingreift. Nach dieser letzteren Richtung hin soll der Aufsatz von FISCHER wenigstens kurz erwähnt werden; er müht sich, nach einführenden Bemerkungen über Gegenstand und Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis der Theologie ihren Platz im Gesamtorganismus der Wissenschaften zu sichern. Sie hat in Geschichte und Psychologie empirisch gegebene Objekte; doch hat sie auch ein Verhältnis zu unmittelbar transzendenten Objekten und kann es haben, ohne ihren wissenschaftlichen Charakter einzubüßen. Sie „protestiert gegen ihr Hinsinken in die fleischigen Arme der Empirie“.

Die Frage der theologischen Fakultäten hängt eng mit der nach der Eingliederung der Theologie in den Organismus der Wissenschaften zusammen. Eine ganz gedrängte Uebersicht über die Organisation dieser Fakultäten in Geschichte und Gegenwart gibt mein Artikel. — VISCHERS Universitätsrede zeichnet ihre heutige Stellung im Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Entwicklung und derjenigen der ganzen Universität; sie legt den Finger auf die Doppelaufgabe des Theologieprofessors, der Wissenschaft und der Ausbildung der

Pfarrer zu dienen, erwägt die Zukunftsschwierigkeiten, die angesichts veränderter Stellung des Staats zur Kirche von hier aus für sie erwachsen, bespricht die Ergänzung der Universitätsbildung durch Predigerseminare und gibt der Ueberzeugung Ausdruck, daß die theol. Fakultäten voraussichtlich auch in der zu erwartenden Entwicklung ihren Charakter nicht wesentlich verändern werden. Ueber das Recht der theologischen Fakultät an der heutigen Universität hat sich anlässlich der Frankfurter Neugründung eine lebhafte Aussprache entsponnen: merkwürdig immerhin, daß sie nicht noch lebhafter geworden ist. Am umfassendsten orientiert BORNEMANN, wenn schon in aller Kürze, über die wichtigeren Aeußerungen zur Sache; er druckt auch Voten von Nichttheologen wie Th. Ziegler und K. Lamprecht ab, gibt also gleichsam die Akten der Diskussion. Speziell schildert er die Frankfurter Vorgänge, um schließlich energisch zur Tat aufzurufen. Sehr nachdrücklich hat RADE in mehreren Aufsätzen in die Erörterung eingegriffen, um, nachdem er anfangs eine jüdisch-theologische Fakultät für Frankfurt befürwortet, die Errichtung einer evang.-theol. Fakultät zu befördern. Dabei verdient der Aufsatz in der Akad. Rundschau wegen seiner für diesen Leserkreis sehr geeigneten, zu gründlichem Nachdenken anregenden Einstellung der Frage in den Geschichtsverlauf wie in die großen Zusammenhänge geistigen und kulturellen Lebens besondere Hervorhebung.

Für den inneren Ausbau der theologischen Fakultäten kommen zur Zeit, von den leidigen Richtungsfragen abgesehen, zwei Fragen besonders stark zur Besprechung: die Begründung von Missionsprofessuren und die Vertretung der kirchlichen Kunst. Die erstere hat durch MIRBT eine sehr besonnene Beantwortung gefunden: Missionskunde sollte an jeder Universität vertreten sein; sie kann aber sehr wohl mit anderen Disziplinen verbunden werden; besondere Ordinariate sind nicht überall erforderlich. Stärker muß noch die kirchliche Kunst um ihre Berücksichtigung kämpfen; daher ist es zu verstehen, wenn ihr Berliner Vertreter STUHLFAUTH sehr temperamentvolle Forderungen ausspricht, die freilich weit über das Ziel hinaus-

schießen. Das Gesamtgebiet der kirchlichen Kunstwissenschaft soll dieselben Rechte genießen wie „die übrigen Disziplinen der Theologie“; also wie AT., NT. usw.? Unmöglich, weil dabei das Wertverhältnis der Disziplinen gar nicht abgemessen und die Leistungsfähigkeit des Studiosus (6 Semester sind obligatorisch!) ganz vergessen ist.

WEINELS Vortrag mag zur Frage nach der Reform des theologischen Studiums überleiten. Er erwägt die Schwierigkeiten, die der Kirche aus dem Betrieb der Theologie an unseren Universitäten erwachsen, aber auch die für die theologische Wissenschaft aus der Verbindung mit der Kirche sich ergebenden. Reformwünsche äußert er nach beiden Seiten hin, wünscht aber in der Hauptsache die alte Einrichtung des Studiums festgehalten zu wissen.

EGERS Artikel legt das Hauptgewicht auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung und der gegenwärtigen Organisation der Pfarrerbildung und streift die Probleme des eigentlichen Studiums nur ganz kurz. — Als Symptom sehr interessant sind die Aufsätze ENGELHARDTS (BITHORN tritt dem ersten derselben entgegen). Er will die Vorbereitung des Pfarrers „von Grund aus ändern“. „Das meiste, was die Universität uns heute bietet, Theologie, können wir nicht brauchen.“ „Wir sollen unsere Ausbildung und Arbeit nur nach den inneren Gesetzen des Jesuslebens richten.“ Der zweite Aufsatz erläuterte Mißverständliches, schränkte auch wohl etwas ein. Ernstlich weiterhelfen können solche ganz einseitigen Formulierungen natürlich nicht; als Stimmungsanzeichen verdienen sie immerhin Beachtung.

Sehr interessant ist die Tatsache, daß ganz ähnliche Reformwünsche sich auch in Nachbarländern regen. In der Schweiz hatte der Züricher Pfarrer O. Pfister 1907 (in der Schweiz. Theol. Zeitschrift) schwere Anklagen gegen das gegenwärtige System der Pfarrerausbildung erhoben. Gegen ihn vor allem richtete sich der schon 1910, 329 genannte Aufsatz von GOETZ. In Frankreich haben sich gleichfalls nicht wenige Stimmen erhoben, die Reform wollen. Unter ihnen war schon 1908 die von L. TRIAL, Pastor in Nimes. Ihnen erwiderte namentlich

Ed. Vaucher. Jetzt hat Trial einen Ueberblick über die bisherige Diskussion (genaue Literaturangaben S. 3 f.) gegeben und, in gründlicher Auseinandersetzung mit Vaucher, seine Meinung ausführlich dargelegt und begründet. Einige Seitenblicke auf deutsche Verhältnisse (47. 71) leiden an nicht klarer Kenntnis unserer Zustände; dafür lernen wir aus T.s Buch die französischen genau kennen. Die Kirchen, meint T., verlangen eine tiefgehende Reform. Ihnen sollen die theol. Fakultäten „bons pasteurs“ ausbilden. Dafür sind les études théologiques trop exclusivement théoriques; il faudrait les rendre plus résolument pratiques (15). Dazu gehört, daß sie nicht versäumen à cultiver l'âme du futur pasteur. Geschehen soll das durch das ganze Milieu; am besten wird ein „pasteur des étudiants“ leur faire respirer une atmosphère chrétienne. Aber auch die Professoren müssen durch den Einfluß ihrer Person und ihres Unterrichts mitwirken. Diesen allgemeinen Forderungen läßt T. (35 bis 159) eine recht ausgedehnte Betrachtung der einzelnen Unterrichtsfächer folgen, immer unter dem Gesichtspunkt der Reform. Hier stellt er sonderbarerweise das Aeußerliche voran; die technique proprement dite; es folgen théologie pratique, exégétique, historique, systematique. Diesen ganzen zweiten Teil werden wir Deutschen mit lebhaftem Interesse an der Zeichnung des französischen Theologiestudiums lesen, aber ohne daß wir für uns daraus wesentliches lernen könnten, wenn gleich Bemerkungen, wie die über ungenügende Bibelkenntnis der Studenten (111 f.) auch für uns oft zutreffen mögen. Die ganze Schrift ist für unsere Begriffe allzusehr an der „praktischen“ Aufgabe orientiert. Aber gerade dadurch wird sie zu einer bemerkenswerten Parallele zu ähnlichen Alarmrufen und Reformforderungen bei uns. Um des willen hat auch LOBSTEIN, dessen Aufsatz einer eingehenden Beurteilung der Schrift Trials gilt, recht, wenn er wünscht, daß ihre „gewiß nicht einwandfreien, aber wohlüberlegten Vorschläge“ nicht bloß in Frankreich beachtet, sondern auch für uns der Anlaß zu einer erneuten Selbstprüfung werden möchten.

Gießen.

Schi an.



## Kurze Anzeigen und Mitteilungen.

—

**Hermann Mandel**, *Der Wunderglaube*. Leipzig, Deichert, 1913. 44. M. —90. — Mandel zeigt zunächst, daß kosmologische und philosophische Erwägungen den Wunderglauben gegenüber der Geschlossenheit des empirischen Kausalzusammenhangs nicht halten können. Nur dadurch, daß die Religion ein vom Weltbewußtsein unabhängiges Lebensgebiet ist, kommt sie zur Behauptung des Wunders. Nun aber in mehrfacher wichtiger Bedeutung. Sofern zunächst der Inhalt der Religion „Theozentrismus“ ist, wird er durch und durch ein Wunder für das empirische Bewußtsein. Außerdem aber ist der Gott, den wir im Personleben kennen lernen, freier Herr der Welt, darf also nicht im Rahmen des Weltbewußtseins gedacht werden und an die weltgesetzliche Vermittlung gebunden erscheinen. Also ist das Wunder als Eingriff in den Kausalzusammenhang möglich. Aber mehr, es ist notwendig; zwar nicht für unser gegenwärtiges Leben und nicht an allen Punkten, an denen die Bibel davon berichtet (hier hat die Literarkritik zu entscheiden), wohl aber an zwei Stellen der Geschichte: einmal als Begründung des gottbestimmten Personlebens, zweitens als dessen Durchsetzung gegenüber der scheinbaren Vernichtung in der Auferstehung. So gewinnt der Verf. den Weg von grundsätzlichen Erörterungen und dem allgemeinen religiösen Wunderbegriff zu Einzelheiten, in denen sich historische Reflexion einmischt. Die jungfräuliche Geburt Jesu erscheint nicht als notwendig, weil seine völlige Gottbestimmtheit auch ohne sie denkbar ist; als sehr nötig dagegen das Auferstehungswunder, weil sonst die Erkenntnis Gottes im Personleben des Sohnes sich gegenüber dem Eindruck der Katastrophe nicht hätte durchsetzen können und Zweifel entweder an Gottes Macht über die Wirklichkeit oder an Jesu Gottessohnschaft geblieben wären. — Es bedarf keines Wortes darüber, daß die Stärke des Verfassers in den religiösen Ausgangspunkten liegt und nicht in den einzelnen Folgerungen.

**v. Gerdtehl, L.**, *Die urchristl. Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung. Brennende Fragen der Weltanschauung*, Heft 3. 3. Aufl. (8.—12. Tsd.) 133. M. 1.—. — Der Verf. setzt voraus, daß er die urchristlichen Wunder in andern Heften „geschichtswissenschaftlich“ bewiesen habe, und sucht sie nun

auch vor dem Forum der modernen Weltanschauung zu erhärten. Dabei ist ihm die moderne Weltanschauung wesentlich durch Wirklichkeitssinn und Hunger nach Tatsachen charakterisiert. Sie scheint ihm zwar mit der platonisch beeinflussten „heidnisch-dualistisch-scholastisch-kirchlich-antiken Weltanschauung“ der Kirche wie des theologischen Freisinns nicht vereinbar, desto leichter aber mit der „prophetisch-apostolisch-monistischen“ Weltanschauung des Urchristentums, die in der nicht irdischen sondern kosmischen Richtung des Orients ihren Hintergrund hat. So verkündet v. G. eine wunderfrohe Synthese zwischen urchristlicher und modern-naturwissenschaftlicher Weltanschauung. — Das Heft beweist eine große Belesenheit und edle Begeisterung für die Sache. Freilich stehen oft geistreiche, auch unnötig zugespitzte Einfälle an Stelle von zugkräftigen Gedanken („der Häckelsche Monismus ist weiter nichts als ein natürlicher Sohn der prophetisch-apostolischen Weltanschauung“ S. 78); und der ganze Versuch, ein feststehendes Resultat nachträglich rational zu unterbauen, verlockt naturgemäß zu phantasievollem Spiel. Sympathisch ist die starke Bekämpfung des Deismus und die entsprechende Betonung des lebendigen Gottes (die auch ein realistisches Jesusbild einschließt) — nur bedarf es dazu nicht eines solchen Unterbaues; gerade auch die das biblische „Naturwunder“ ablehnende „moderne Theologie“ führt zu demselben Ziele.

H. Stephan.

## Die neueste Literatur

(in Auswahl).

(Allg.: Allgemeines, Sammelwerke und ähnl.; Bw.: Bibelwissenschaft; A. T.: Altes Testament und Judentum; N. T.: Neues Testament; K.-G.: Kirchengeschichte; Rw.: Religionsgeschichte, -philosophie und -psychologie; Syst. Th.: Dogmatik und Ethik; Pr. Th.: Praktische Theologie; Kr.: Kirchenrecht; R.-Ü.: Religionsunterricht, vor allem an höheren Schulen; G.: Gegenwartsfragen, Populäres.)

Bw. — H o b e r g, G., Katechismus der bibl. Hermeneutik. VIII. 45. M. 1.— — K o c h, P., Die arischen Grundlagen der Bibel. Die Uebereinstimmung der bibl. Sagen mit der Mythologie der Indogermanen. 190. M. 2.—

A. T. — J i r k u, A., Materialien zur Volksreligion Israels. VIII. 150. M. 3.60. — K i t t e l, R., Die Psalmen, übersetzt und erklärt. 1. und 2. Aufl. LIX. 521. M. 12.— — K ö n i g, E., Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung, beurteilt. V. 106. M. 2.80. — M i s c h n a, Die, Text, Uebersetzung und ausführl. Erklärung, hrsgeg. von G. B e e r und O. H o l t z m a n n. I. Seder. Jeraim. Kil'ajim. (Verbotene Mischgattgn.) Von K. A l b r e c h t. VI. 87. M. 4.80; — II. Seder. Moëd. Rosch-ha-schana. (Neujahr.) Von P. F i e b i g. VII. 127. M. 6.75; — IV. Seder. Neziqin. Horajot (Entscheidungen) von W. W i n d f u h r. V. 35. M. 2.15. — V ö l t e r, D., Jahwe und Mose. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung. III. 48. M. 1.25.

N. T. — Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. Klasse, XV 2: Wellhausen, J., Kritische Analyse der Apostelgeschichte. 56. M. 4.—. — Biblische Zeitfragen. IV 1: Dausch, P., Das Leben Jesu (Grundriß). 64. M. —60. — Kuhne, B., Neutestamentl. Wörterbuch. Ein kurzgefaßtes Nachschlagebuch. 4. Aufl. 56. M. 1.—. — Schumacher, H., Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 6—8. 1. Tl.: Historische Untersuchung. Von dem Bibelinstitut zu Rom preisgekrönt. XXXI. 236. M. 4.—. — Volksbücher, Religionsgeschichtl., VI, 2: Böhlig, H., Aus dem Briefe des Paulus nach Rom. Verdeutsch und ausgelegt. 56. M. —50.

K.-G. — Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. Klasse. XV. Bd. 3: Meyer, W., Die Preces der mozarabischen Liturgie. 119. M. 8.—. — Althaus, P., Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotel. Scholastik. Eine Untersuchung zur altprotestant. Theologie. VIII. 275. M. 7.50. — Biblische Zeit- und Streitfragen. IX 9: Jørgensen, A. Th., Søren Kierkegaard und das biblische Christentum. 32. M. —50. — Bibliothek der Kirchenväter. 16. Bd.: Augustinus, Des hl. Kirchenvaters, ausgewählte Schriften; 2. Bd.: 22 Bücher über den Gottesstaat. Uebers. von A. Schröder. (Buch IX—XVI, V. 512. M. 2.70. — Böhmmer, H., Luthers Romfahrt. IV. 183. M. 4.80. — Eusebius, Kirchengeschichte. Hrsggeg. von E. Schwartz. Kleine Ausg. 2., durchgeseh. Aufl. VI. 442. M. 4.—. — Fleisch, P., Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. 3. verm. Aufl. 2. Bd. Die deutsche Gemeinschaftsbewegung seit Auftreten des Zungenredens. I. Tl.: Die Zungenbewegung in Deutschland. XV. 261. M. 4.—. — Florilegium patristicum. Digessit vertit adnotavit G. Rauscher. Fasc. III. Monumenta minora saeculi secundi. Ed. II. emandata. IV. 122. M. 2.20. — Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, hrsggeg. von A. Ehrhardt und J. P. Kirsch. XII 2: Schulte, E., Die Entwicklung der Lehre vom menschl. Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik. VII. 147. M. 4.50. — Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hrsggeg. von C. Stange. 12. Heft: J. Meyer, Luthers großer Katechismus. Textausg. mit Kennzeichnung seiner Predigtgrundlagen und Einleitung. VIII. 178. M. 3.80. — Stimmen aus Maria Laach: Resch, S., Zur neuern Literatur über Nestorius; Kneller, K., Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche. III. 71. M. 1.80; Sträter, S., Die Vertreibung der Jesuiten aus Deutschland im Jahre 1872. III. 94. M. 1.60; Stöckerl, D., Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden. XVI. 284. M. 6.20. — Studien, Freiburger theologische, hrsggeg. von G. Hoberg und G. Pfeilschifter, 15. Heft: Maichle, A., Das Dekret „De editione et usu sacrorum librorum?“ Seine Entstehung und Erklärung. XVI. 118. M. 2.60. — Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, hrsggeg. von H. Hoffmann und L. Zscharnack: 5. Quellenheft: Des Herb. von Cherbury Religionsphilosophie. Auszüge aus „De veritate“

(1624) und „De religione gentilium“ (1663) mit Einleitung und Anmerkungen hersgeg. von H. Scholz. VI. 94. M. 3.—. — Susta, Jos., Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. Im Auftrage der histor. Kommission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften bearb. 4. (Schluß-)Bd. XX. 617. M. 14.05. — Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, IV 3: Fischer, L., Die kirchliche Quatember, ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistor. Hinsicht. XII. 278. M. 6.20. — Wiegand, F., Cassels kirchliches Leben im Mittelalter. Ein Konferenzvortrag. 18. M. —.20.

Rw. — Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. von der religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm. 1. Jahrg. (1913/14). 2: Cohn, J., Religion und Kulturwerte. 26. M. 1.—. — Eilers, K., Religionskunde auf historisch-philosophischer Grundlage. 1. Tl. Allgemeine Religionskunde. X. 191. M. 4.—. — Religion, Die, der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller. 6: Weinel, A., Johann Gottlieb Fichte. XXIV. 111. M. 1.50. — Vollrath, Formale Methoden in der Theologie. Kritische Studie zur Religionspsychologie, Religionsgeschichte und Soziologie. 61. M. 1.80. — Wunderle, G., Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. 26. M. —.50.

Syst. Th. — Bornhausen, K., Die geschichtsphilosophischen Grundlagen des Glaubens. Vortrag. (Aus „Neues sächs. Kirchenbl.“) 24. M. —.30. — Girgensohn, K., Der Schriftbeweis in der evang. Dogmatik einst und jetzt. III. 78. M. 2.—. — Gottschick, J., Luthers Theologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1. Ergänzungsheft.) IV. 92. M. 3.—. — Jakobovits, J., Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. (Studien zur Philosophie und Religion. 16. Heft.) XVI. 138. M. 4.—. — Kind, A., Was ist es mit dem ewigen Leben? 43. M. —.60. — Loew, W., Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik (Kantstudien). VIII. 113. M. 4.—. — Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. 1. Heft: Allgemeine Moral. IV. 107. M. 1.50. — Scheiner, M., Die Sakramente und Gottes Wort. XII. 220. M. 5.—.

Pr. Th. — Festpredigt, Die, des freien Christentums, hrsg. von P. Glaue. 16. Bd.: Predigten bei Weihe- und Jahresfesten. 98. M. 1.20. — Rump, J., In Seinen Händen. Predigten über die altkirchl. Evangelien. 1. Bd. 218. M. 2.20; — Ders., Als die lebendigen Steine. Predigten über die altkirchl. Episteln. 1. Bd. 210. M. 2.20. — Steinbeck, J., Lehrbuch der kirchl. Jugendziehung (Katechetik). XI. 318. M. 6.80. — Wichern, J. H., Die innere Mission der deutschen evangel. Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation. 5. neu bearb. Aufl. 156. M. 1.—. — Wurster, P. und Hennig, M., Was jedermann heute von der inneren Mission wissen muß. Neue und verm. Aufl. VIII. 280. M. 1.50.

R.-U. — Halfmann, H. und Köster, J., Hilfsbuch für den evangel. Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten. III. Tl.

2. Bändchen. Einführung in die Weltanschauungsprobleme und Abriß der Glaubens- und Sittenlehre, von H. Halfmann. 3. Aufl. VIII. 49. M. —.80. — Dies., Hilfsbuch für den evangel. Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten. 1. Tl. Bibelkunde von E. Pieconka. VI. 96. M. 1.20. — Hilfsmittel zum evangelischen Religionsunterricht. 28. Heft: Koppelman, W., Einführung in die Religionsgeschichte. IV. 70. M. 1.25; — 18. Heft: Hupfeld, F., Der Römerbrief. 3. Aufl. IV. 68. M. 1.20.

G. — Dryander, Die außergottesdienstl. Wortverkündigung durch die Geistlichen. 49. M. —.40. — Gennrich, P., Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtstheorie in Deutschland. III. 52. M. 1.20. — Ihmels, L., Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben. IV. 204. M. 4.—. — Links oder rechts? Heydorn? Kaftan? Von einem Laien der schleswig-holstein. Landeskirche. 85. M. 1.50. — Violet, B., Die Kirchenaustrittsbewegung. Neue, erw. Ausg. 36. M. —.50.

---

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

---

† D. Johannes Gottschick.  
**Luthers Theologie.**

Erstes Ergänzungsheft  
zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1914.

8. 1914.

Für Abonnenten M. 2.—.

Im Einzelverkauf M. 3.—.

Die Aufgabe der hier angezeigten Untersuchungen hat *Gottschick* selbst folgendermaßen umschrieben:

Eine Theologie im formellen Sinn als methodische und systematische Verarbeitung des gesamten religiös-sittlichen Lehrstoffes hat Luther nicht. Wohl aber ist er als Theologe Melanchthon und seinen Nachfolgern überlegen, sofern er überall aus einer neuen Gesamtanschauung heraus denkt und redet, die einzelnen Glaubensgedanken in der lebendigen Beziehung auf dies Ganze zu erfassen weiß und so dem überlieferten Dogma einen neuen Sinn gibt, auch wo er es festhält. Um seine Lehre in ihrer Eigenart darzustellen, muß man von seiner praktischen Grundanschauung aus ermitteln, wie weit bei ihm ein Ganzes zur Einzelentwicklung gelangt ist, das eine organische Entfaltung von jener darstellt, und inwiefern er bei ihrer Ausprägung in dem geschichtlich überlieferten Stoffe und an seinem geschichtlichen Ort auch Gedanken fortgeführt hat, die hierzu nicht passen und von dem genuin reformatorischen als bloße Hilfslinien oder als katholische Residuen zu unterscheiden sind.

Solches Verfahren ist keine Halbierung, sondern eine Erfassung des ganzen Luther, da es aus der zufälligen Summe seiner Anschauungen gerade das Ganze heraushebt, welches Gesetz und Kraft des ganzen Mannes, d. h. des persönlichen Christenlebens ist, das in ihm sich darstellt und dessen Eröffnung für andere seine geschichtliche Tat ist.

---

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

## **GRUNDRISS DER SOZIALÖKONOMIK.**

Bearbeitet von

S. Altmann, Th. Brinkmann, K. Bücher, J. Esslen, E. Gothein, Fr. von Gottl-Ottlilienfeld, K. Grünberg, Erz. Gutmann, H. Hausrath, H. Herkner, A. Hettner, J. Hirsch, E. Jaffé, E. Lederer, G. A. Leist, Fr. Leitner, W. Lotz, H. Mauer, R. Michels, P. Moldenhauer, P. Mombert, K. Oldenberg, E. von Philippovich, K. Rathgen, A. Salz, G. von Schulze-Gaevernitz, H. Schumacher, J. Schumpeter, E. Schwiedland, H. Sieveking, W. Sombart, O. Spann, E. Steinitzer, F. Swart, Th. Vogelstein, Adolf Weber, Alfred Weber, Max Weber, M. Weyermann, K. Wiedenfeld, Fr. Freiherr von Wieser, R. Wilbrandt, W. Wittich, W. Wygodzinski, O. von Zwiedineck-Studenhorst.

Vollständig in 10—12 Abteilungen zu durchschnittlich ca. M. 12.—,  
in der Subskription ca. M. 10.—.

Einband ca. M. 2.50, in der Subskription ca. M. 2.—.

Die Schriftführung hat nach Vereinbarung Herr Professor Dr. *Max Weber* übernommen.

Am 6. Juni 1914 wurden versandt:

### **I. Abteilung:**

#### **Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft**

bearbeitet von

**K. Bücher, J. Schumpeter, Fr. Freiherrn von Wieser**

(XIV. 454 Seiten.)

Subskriptionspreis M. 10.—, gebunden M. 12.—.

Einzelpreis M. 11.—, gebunden M. 13.50.

### **II. Abteilung:**

#### **Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft**

bearbeitet von

**Fr. von Gottl-Ottlilienfeld, H. Herkner, A. Hettner,  
R. Michels, P. Mombert, K. Oldenberg.**

(X. 387 Seiten.)

Subskriptionspreis M. 8.—, gebunden M. 10.—.

Einzelpreis M. 9.—, gebunden M. 11.50.

Zu Anfang des Wintersemesters 1914/1915 erscheinen 2—3 weitere Abteilungen,  
der Rest soll im Laufe des Jahres 1915 folgen. — Jede Abteilung ist einzeln käuflich. —  
Bei Subskription auf das ganze Werk tritt eine Ermässigung des Preises ein.

## **Einteilung des Gesamtwerkes.**

### **Abteilung I.**

#### **Erstes Buch.**

#### **Grundlagen der Wirtschaft.**

#### **A. Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft.**

- I. Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen. **K. Bücher.**
- II. Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte. **J. Schumpeter.**
- III. Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft. **Fr. Freiherrn von Wieser.**
  - I. Theorie der einfachen Wirtschaft.
  - II. Theorie der Volkswirtschaft.
    1. Theorie der wirtschaftlichen Gesellschaft.
    2. Die Bildungen des Tauschverkehrs.
    3. Der Aufbau der Erwerbsgemeinschaft und die Einkommensbildung.
    4. Die private Wirtschaftsverfassung.
  - III. Theorie der Staatswirtschaft.
  - IV. Theorie der Weltwirtschaft.

### **Abteilung II.**

#### **B. Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft.**

- I. Die geographischen Bedingungen der menschlichen Wirtschaft. **A. Hettner.**
- II. Wirtschaft und Bevölkerung.
  - a) Bevölkerungslehre. **P. Mombert.**
  - b) Wirtschaft und Rasse. **R. Michels.**
- III. Die Konsumtion. **K. Oldenberg.**
- IV. Arbeit und Arbeitsteilung. **H. Herkner.**
- V. Wirtschaft und Technik. **Fr. von Gottl-Ottlilienfeld.**

**Abteilung III: Soziologie. Von M. Weber. Entwicklungsgang der Wirtschafts- und sozialpolitischen Systeme und Ideale. Von E. von Philippovich.**

(Erscheint Ende 1914.)

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

Dr. Richard Kroner,  
Privatdozent in Freiburg i. B.

## Kants Weltanschauung.

8. 1914. Nur gebunden. M. 2.50.

### Praktische Bibelerklärung.

(VI. Reihe der Religionsgeschichtlichen  
Volksbücher.)

Begründet von Friedrich Michael Schiele.

Herausgegeben von Karl Auer.

4

Lic. Otto Eissfeldt,  
Privatdozent in Berlin.

### Israels Geschichte.

Klein 8. 1914. M. —.50, Geb. M. —.80.  
Abonnementspreis M. —.40, kart. M. —.75.

Unter der Presse.



### Einfache, extra weitgebohrte Pfeifen

sind das wirklich Praktischste  
für jeden Raucher!

Die Pfeifenfabrikate der Firma  
**Otto Henze, Hann.-  
Münden,**

zeichnen sich durch saubere und ge-  
biegene Arbeit aus. Die Röhre sind  
12 mm und die prima Kernspitzen  
7 mm weit gebohrt. Verpackung

gratis, Zahlung nach Empfang.

Nichtkonvenier. nehme zurück. Besen-  
sende jed. Quantum, selbst einzelne  
Stücke. Zahlreiche Anerkennungen.

Große Illustr. Hauptpreisliste  
über alle Raucherartikel,  
Tabak etc. bei Bezugnahme auf  
diese Zeitschrift gratis und frei.

## Inhalt.

	Seite
Kirchengeschichte. Neuere Kirchengeschichte (Refor- mationszeit). I. Von W. Köhler . . . . .	249
Mentz, G., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des 30j. Krieges 1493—1648. Tübingen, Mohr, 1913. VIII. 478. M. 7.—. — Brieger, Th., Die Reformation. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte. Berlin, Ullstein & Co., 1914. 396. M. 5.—. — Luthers Werke in Auswahl. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann hrsggeg. von O. Clemen. 4 Bde. Bonn, Marcus & Weber, 1912—1913. à M. 5.—. — Hausrath, A., Luthers Leben. Bd. I. 3. Aufl. Berlin, Grote, 1913. XVI. 565. M. 9.—. — Buchwald, G., Dr. Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Haus. 2. verm. und verb. Auflage. Leipzig und Berlin, Teubner, 1914. X. 516. M. 8.—. — Böhm er, H., Luther im Lichte der neueren Forschung. (Aus Natur und Geisteswelt.) 3. Aufl. Leipzig, Teubner, 1914. 170. M. 1.50. — Kutzke, G., Aus Luthers Heimat. Vom Erhalten und Erneuern. Jena, Diederichs, 1914. 179. M. 5.—. — Stiller, O., Luther und Zwingli. Vergleich hinsichtl. ihres Entwicklungsganges und der Art ihres Wirkens. Gotha, Thiene- mann, 1913. 31. M. —.80. — Martinus Luther, Von der Frei-	

(Fortsetzung siehe nächste Seite.)



## Inhalt. (Fortsetzung.)

	Seite
heit eines Christenmenschen. Leipzig, Wolff, 1913. 45. M. 3.50. — Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522. Hrsggeg. und erläutert von H. Barge. Leipzig, Hinrichs, 1912. 52. M. 1.50.	
<b>Systematische Theologie. Prinzipielles: Intuitionismus und Mystik. Von K. Beth . . . . .</b>	<b>262</b>
Bergson, H., Schöpferische Entwicklung. Berechtigte Ueber- setzung von G. Kantorowicz. Leipzig, Diederichs, 1913. 373. M. 6.— — Ders., Einführung in die Metaphysik. Autoris. Uebertragung. Ebenda, 1912. 58. M. 1.50. — Schreckler, P., Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Schriften des Vereins für freie psycho- analytische Forschung Nr. 3. München, Reinhardt, 1912. 61. M. 1.50. — Fresenius, W., Mystik und geschichtl. Religion. Eine systemat. Untersuchung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912. 101. M. 2.40. — Herzog, J., Die Wahrheitselemente in der Mystik. Marburg, Verlag der Christl. Welt, 1913. 43. M. —.80. — Fuchs, E., Offenbarung und Entwicklung. Sammlung gemeinverständl. Vor- träge usw. Nr. 66. Tübingen, Mohr, 1912. VIII. 37. M. 1.—. — Bornhausen, K., Wider den Neufriesianismus in der Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche XX, 1910, S. 341—405.	
<b>Systematische Theologie. Theologische Enzyklopädie. Von Schian . . . . .</b>	<b>283</b>
Wernle, P., Einführung in das theologische Studium. 2. verm. Aufl. Tübingen, Mohr, 1911. XV. 524. M. 7.—. — Lemme, L., Theol. Enzyklopädie nebst Hermeneutik. Berlin, Warneck, 1909. X. 196. M. 3.60. — Tschackert, P., Kurzgefaßter Studiengang für Theologen. 1911. 57. M. 1.—. — Fischer, E. P., Die Theologie als Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtorganismus der Wissen- schaften. Neue Kirchl. Zeitschrift. 1912. 33—63. — Die Studier- stube. 1912. 468—480: Mirbt, C., Die Begründung von Missions- professuren an deutschen Universitäten. — Die Christliche Welt. 1914. 247—250: Stuhlfauth, G., Theologische Wissenschaft und kirchliche Kunst. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. 813—820: Schian, M., Fakultäten, theologische. — Vischer, E., Die Zukunft der ev.-theol. Fakultäten. 1913. 36. M. 1.—. — Bornemann, W., Frankfurt a. M. eine Universität ohne theol. Fakultät? Gießen, Töpelmann, 1913. 32. M. —.80. — Süddeutsche Monatshefte. 1913. 63—68: Rade, M., Die Notwendigkeit theol. Fakultäten. — Akadem. Rundschau. 1912/13. 632—650: Rade, M., Die Bedeutung der theol. Fakultät für die heutige Kultur. — Proto- koll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und relig. Fort- schritt. 1910. Bd. 1. 278—289: Weinel, H., Theologiestudium und Kirche. — Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 4. 1443—1455: Eger, K., Pfarrervorbildung und Bildung. — Engel- hardt, E., Forderungen für eine andere Ausbildung der Pfarrer. Die Christl. Welt. 1913. 435—438. — Bithorn, W., Theologie und Pfarramt. Ebda. 535—537. — Engelhardt, E., Pfarramt und Theologie. Ebda. 1003—1005. — Trial, L., La réforme des études théologiques. Paris, Fischbacher, 1912. 164. Fr. 2.—. — Lobstein, P., Zur Reform des theol. Studiums. Die Christliche Welt. 1913. 391—394.	
<b>Kurze Anzeigen und Mitteilungen . . . . .</b>	<b>290</b>
<b>Die neueste Literatur (in Auswahl) . . . . .</b>	<b>291.</b>

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

*Mit Prospektbeilagen der Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr (Paul Stebeck)  
in Tübingen betr. „Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte“ 3. Aufl. und  
„Ungnad, Hilfsbücher für den hebräischen Unterricht“ Bd. I/II.*