

## Werk

**Titel:** Theologische Rundschau

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1915

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1915\\_0018|log35](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log35)

## 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**

---

18. JAHRGANG

4. Heft

APRIL 1915

---

## INHALT:

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

Literatur und Religion des Judentums. II. Religion. Von Bousset.

Systematische Theologie. Dogmatik. Von Horst Stephan. II.

Kurze Anzeigen.

Die neueste Literatur (in Auswahl).

TÜBINGEN

1915



J. C. B. MOHR

(Paul Siebeck)

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

Mit einem Prospekt der Verlagsbuchhandlung über Kriegsschriften.

---

---

## Die Theologische Rundschau

wird herausgegeben in Verbindung mit

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

---

---

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

---

---

## Helden und Heilige des Protestantismus.

Eine Geschichte evangelischer Frömmigkeit in religiösen Reden.

Von

**Otto Zurbellen †.**

Herausgegeben von

**Else Zurbellen-Pfleiderer.**

Klein 8. 1915. Kartoniert M. 2.50.

---

## Kriegspredigten.

Von

**Otto Zurbellen †**

Klein 8. 1915. Kartoniert M. 2.50.

---

## Altes Testament.

### Literatur und Religion des Judentums.

#### II. Religion.

STADE, B., *Biblische Theologie des A. T.* II. Band: A. BERTHOLET, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi.* 1. u. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1911. XVI 546. M. 10.—. — SCHENCKE, W., *Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation.* Kristiania Dybwad 1913. 92. Kr. 2.40. — SCHMITZ, O., *Die Opferanschauung des spätern Judentums.* Tübingen, Mohr, 1910. XII 324. M. 2.60. — HUMBERT, P., *Le Messie dans le Targum des Prophètes.* Lausanne Imprim. réunies 1911. 71. (Extrait de la *Revue de théol. et de philos.* 1910 u. 1911). — REINACH, A., *Noé Sangariu.* *Revue des études juives* T. 65 p. 160—180. T. 66 p. 1—43. 213—244. Paris 1913. 1914.

Die wichtigste Erscheinung auf unserem Gebiet ist ohne Zweifel der zweite Band der biblischen Theologie des A. T. von Bernhard Stade, der nach dem Tode des Verf. von A. BERTHOLET übernommen und durchaus selbständig, da benutzbare Vorarbeiten Stades für diesen Band nicht vorlagen, geschrieben ist. Es wird überflüssig sein, dieses Werk, das eine so hervorragend günstige Aufnahme bei seinem Erscheinen gefunden hat, noch ausdrücklich zu empfehlen. Auch wird es für mich unmöglich sein, mich in der Besprechung des Buches bei dem kurzen Raum, der mir zur Verfügung steht, auf viele Einzelheiten einzulassen. Mich lockt hier nur im allgemeinen die Aufgabe, über die Gesamtanlage des Werkes ein kritisches Referat zu geben, zumal da ich selbst weiß, wie schwierig es ist, die Frömmigkeit des Spät-Judentums in ihrer charakteristischen Eigenart zu erfassen und zusammenhängend darzustellen.



Der Verf. referiert selbst im Vorwort über die Eigentümlichkeit seines Buches. Bei der vielfachen Unsicherheit der Datierung der Quellen habe er seine Aufgabe darin gesehen, die einzelnen Schriften, um die es sich handelt, mehr gesondert zu Worte kommen zu lassen und so das Verständnis geschichtlicher Entwicklung zu fördern: Mancher würde dabei eine mehr systematisierende Bearbeitung des Stoffes vermissen, aber eine solche Systematik böte die Gefahr, daß man dabei nur zu leicht zum veralteten Standpunkt der „Lehrmethode“ zurückkehre. Weil aber doch die Forderung einer systematischen Darstellung in einer Religionsperiode, wie der spätjüdischen, in der der Intellektualismus so gewaltig dominiere, ein gewisses Recht habe, so habe er ihr in einem dritten Abschnitt Genüge zu leisten versucht. Diese Erwägungen BERTHOLETS haben gewiß ein gutes Maß von Berechtigung, zumal er in seinem Buch die gesamte umfassende Zeitperiode von Esra und Nehemia bis ans Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts behandelt. Denn hier heben sich zum mindesten zwei Perioden geschichtlicher Entwicklung leicht und bequem heraus, die man in der Tat niemals versuchen dürfte in einer mehr systematisierenden Bearbeitung zusammenzufassen. Dem entsprechen denn auch die beiden ersten Abschnitte von B.s Buch: 1. die Entwicklung des nach-Esranischen Judentums der vorgriechischen Periode und 2. das Judentum in seiner Auseinandersetzung mit dem Griechentum. Freilich muß doch gegenüber dem von B. aufgestellten Ideal der geschichtlichen Evolution betont werden, wie wenig unsere Quellen, auch wenn wir den bescheidensten Maßstab anlegen, hier tatsächlich hinreichen. Was wir hier haben, bleiben doch meistens einzelne rudimentäre Fragmente. Und die Darstellung, die auf eine geschichtliche Evolution gerichtet ist, wird sehr geschickt zwischen der Scylla allzu kühner Konstruktionen und der Charybdis, daß das Unternehmen in lauter Einzeluntersuchungen und Einzelcharakteristiken stecken bleibt, zu lavigieren haben. Auf der anderen Seite möchte ich die Gefahr nicht für so groß erachten, daß man bei einer systematisierenden Darstellung in den veralteten

Standpunkt der Lehrmethode zurückfällt, wenigstens dann nicht, wenn man sich immer von neuem vor Augen hält, daß es sich bei dieser Aufgabe um Religionsgeschichte, um Erfassung großer und wichtiger religionsgeschichtlicher Epochen in ihrem Kerne und nicht um Lehren u. biblische Theologie handelt.

Ich möchte diese Sätze in einer etwas eingehenderen Charakterisierung von B.s Schrift illustrieren. Den ersten Abschnitt seines Werkes über die Geistesgeschichte des nach-Esranischen Judentums beginnt B. mit einem Kapitel über die gesetzlich kultische Entwicklung und handelt in ihm über Kultus-Personal, Kultus-Apparat, kultische und gesetzliche Pflichten der Laien, jüdische Kult-Frömmigkeit nach dem Psalter, gesetzlich kultische Ideale (Chronik). Ich kann dieser Anlage nur mit größter Freude zustimmen. Hier ist in der Tat der Charakter dieser Epoche jüdischer Frömmigkeit in seinem Kern und Wesen auf das richtigste erfaßt. Was dann allerdings folgt, macht schon mehr den Eindruck von Anhängen und mehr singulären und zufälligen Einzelheiten. Daß diese Zeit durch eine gewisse Blüte der Spruchweisheit charakterisiert ist, hängt mit dem Wesen und dem Grundcharakter ihrer Frömmigkeit weniger zusammen. Spruchweisheit hat es zu allen Zeiten gegeben, sie schleppt ja bekanntlich uralte Bestandteile mit sich fort. Höchstens könnte man sagen, daß sie gut in die ruhige und geschichtslose Zeit der ersten Periode des zweiten Tempels hineingehört und in eine Epoche, in welcher bei der noch vorherrschend absoluten Trennung von Klerus und Laientum in der Frömmigkeit eine derartige mehr profane ruhige Stimmung in Laienkreisen leicht begreiflich ist. Dagegen steht eine Gestalt wie die des Verfassers des Hiobbuches eigentlich schlechthin einsam und vollkommen rätselhaft und ohne Zusammenhang in diesem Zeitalter. Es trägt zu einer Charakteristik fast nichts bei, es könnte schließlich auch einem anderen Zusammenhang angehören. Die Darstellung gewinnt daher hier notwendigerweise einen mehr monographischen Charakter. Und Aehnliches gilt von den fragmentarischen und vereinzelt, noch dazu unsicher datierbaren Quellen, aus denen in seinem dritten Kapitel B. die Eschatologie dieses

Zeitalters zu gewinnen sich bemüht, so daß man hier kaum mit ihm von einer Darstellung der „eschatologischen Entwicklung“ (Ueberschrift des dritten Kapitels) reden kann. Ich meine das alles nicht im Sinne einer Kritik der im einzelnen vortrefflichen B.schen Darstellung, sondern nur im Sinne der Aufweisung der besonderen Schwierigkeiten, mit denen jede auf die Entwicklung gerichtete Darstellung in diesem Zeitalter behaftet ist. Im ersten und zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes behandelt B. das Judentum unmittelbar vor der Krisis im makkabäischen Zeitalter. Die Aufstellung einer solchen Aufgabe ist, wenn wir genauer zusehn, eigentlich nur durch ein Dokument ermöglicht, nämlich durch die Sprüche des Siraciden. Hier haben wir in der Tat ein Werk, das uns die geistige Situation des Judentums damaliger Zeit in seiner ganzen Breite beleuchtet, wir haben allen Grund, den Siraciden wirklich als einen Typus der herrschenden Frömmigkeit seines Zeitalters anzusehn, erkennen außerdem aus seinem Buche antagonistische Bestrebungen und Ansätze kommender Auflösung. Zum Sirach-Buch stellt sich dann außerdem noch das Tobit-Buch, das zwar allgemeine ethnische Legenden in sich aufgenommen hat, aber derartig bearbeitet und mit jüdischem Geist durchdrungen hat, daß es als ein klassisches Zeugnis ungebrochenen jüdischen Geistes dasteht. Ob man freilich andererseits aus den doch immerhin nicht ganz sicher datierbaren Habakuk-Prophetien einen Abschnitt über „Stimmungen und Eindrücke beim Auftreten Alexander des Großen“ herauschlagen kann (B. § 13), ist mir mehr als zweifelhaft; ebenso möchte ich sowohl das Jona-Buch wie den Prediger, aus denen B. seine Paragraphen 14 und 15 (universalistische Strömungen; der Versuch einer philosophischen Abfindung) speist, als singuläre individuelle Erscheinungen betrachten, die für das Milieu nicht charakteristisch sind, weder für dieses noch für ein anderes. So entsteht auch hier der Eindruck monographischer Abhandlungen. — Die Krise im makkabäischen Zeitalter läßt sich natürlich in geschichtlicher Entwicklung darstellen. Wir besitzen hier im Daniel-Buch so wie in bestimmten Teilen des Henoch-Buches und anderen zerstreuten

Notizen, besonders auch in den Makkabäer-Büchern genügendes Material für die Darstellung. Ob freilich Deutero-Sacharja mit der Sicherheit, mit der B. es tut, heranzuziehn und ihm gar ein besonderer Abschnitt zu widmen ist, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Für besonders bedenklich aber halte ich die zentrale Verwendung der Psalmen für die Charakterisierung dieses Zeitalters, die B. in seinem Paragraph 24 (der religiöse Gemeindebesitz) offenbar im Anschluß an die bekannten Duhmschen Thesen und Datierungen unternimmt. Ich kann unmöglich zugestehn, daß die Psalmen so an und für sich und direkt als das Gesangbuch der pharisäischen Gemeinde betrachtet werden. Dagegen sprechen mir folgende Erwägungen: 1. Die Psalmen repräsentieren doch noch fast durchweg den Standpunkt der ungebrochenen jüdischen Kultfrömmigkeit. In diesem Zusammenhang sind sie von B. selbst richtig in seinem § 6 eingestellt. Die antikultische Polemik, die sich in einigen Psalmen tatsächlich findet, ist prophetisch und nicht pharisäischen Charakters. Die spezifisch gesetzliche Frömmigkeit, wie sie z. B. Psalm 1 und 119 vorliegt, ist in ihnen noch verhältnismäßig selten. 2. Die Psalmen gehören einem geschichtslosen Zeitalter an. Nach meiner Meinung ist es bisher kaum gelungen, auch nur einen Psalm zweifellos einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche zuzuweisen. Gegen die Annahme makkabäischer Psalmen mit bestimmten Datierungen ist neuerdings auf der ganzen Linie eine rückläufige Bewegung im Gange. Wenn wir andererseits vergleichen, so zweifelt kaum ein Forscher daran, daß die Psalmen Salomos in das Zeitalter des Pompejus hineingehören. Sie sind eben in einem Zeitalter geschrieben, in dem Israel Geschichte erlebte. 3. Und das ist für mich das Entscheidende: die Eschatologie der Psalmen enthält nichts, wenn man von einigen wenigen umstrittenen Stellen absieht, von einer Vergeltung im Jenseits. Mit diesem Glauben ist aber das fromme Judentum im makkabäischen Zeitalter emporgewachsen: so kann man meines Erachtens unmöglich den religiösen Gemeindebesitz eines Zeitalters, welches durch das Buch Daniel, die Henochschriften und den Psalter Salomos, etwa auch

durch Jubiläen und Testamente charakterisiert ist, durch eine Monographie über die Psalmenfrömmigkeit zur Darstellung bringen.

Und somit kämen wir zum dritten Absatz von B.s Buch der systematischen Darstellung, die er unter dem Titel „Die definitive Selbstbehauptung des Judentums unter inneren wie äußeren Gegensätzen“ zur Darstellung bringt. Im Anfang begegnet uns das hier übliche Schema: Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Dann aber freue ich mich besonders, mit wie gutem Griff B. die zentralen Tatsachen wiederum erfaßt und in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt hat. § 29 handelt über Priester, Tempel und Kultus, § 30 über Schriftgelehrte, Synagoge und Kanon. Das gehört in der Tat in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung: Tempel und Synagoge und ihr gegenseitiges Verhältnis. Allerdings wünschte ich hier noch eine stärkere Pointierung und Herausarbeitung des Tatbestandes, als wir sie bei B. finden. B. hebt richtig alle die Momente hervor, die für das Zurücktreten des Opferkultus des späteren Judentums sprechen: das Ansehen der Sekte der Essener trotz ihrer Verwerfung des Opferkultus; das weitere Bestehen der jüdischen Religion nach 70 trotz der Vernichtung des Kultus; die scharfe Spannung zwischen Frommen und Priestern, man könnte noch die charakteristische Tatsache hinzufügen, daß Jesu Polemik gegen die verknöcherte Religion seiner Zeitgenossen am Tempel und seinem Kult fast ganz vorübergeht. Dann aber warnt B. vor einer einseitigen Betonung dieses Tatbestandes und hebt nun alle Momente hervor, die dafür sprechen, daß der Tempelkultus noch im Mittelpunkt der Frömmigkeit des damaligen Judentums stand. Mir sind alle diese Momente bekannt, und doch möchte ich unbedingt an dem Urteil festhalten, daß sich der Tempelkult im Spätjudentum auf dem absteigenden Ast der Entwicklung befindet, während die neue Frömmigkeit der Synagoge in unaufhaltsamem Vorwärtsdringen begriffen ist, und daß, wenn hier vielfach andersartige Stimmungen vorzuliegen scheinen, diese nur ein weiter mitgeschlepptes religiöses Empfinden repräsentieren, dessen Wurzeln allmählich abzusterben beginnen. Daher müßte auch im folgenden Abschnitt die eine große Tatsache

des neuen Gottesdienstes der Synagoge ganz anders in den Mittelpunkt der Darstellung treten. Der Stand der Schriftgelehrten erhält erst dadurch recht eigentlich seine Bedeutung und seinen Charakter, daß er zum Führer der Synagoge wird. Die Institution des Kanons bekommt erst dadurch ihren recht eigentlichen Sinn, daß die heiligen Schriften des Kanons Vorlesungsbücher der Synagoge werden. In den Parteien der Pharisäer und der Sadduzäer kommt die Rivalität zwischen der Frömmigkeit des Tempelkultus und der neuen Frömmigkeit der Synagoge zum Ausdruck. In diesen Abschnitt würden denn auch zum Teil die Tatsachen gehören, die B. erst unter § 35 „Ethik und Frömmigkeit“ bringt, nämlich Gebet, Fasten, Bußstimmung usw., soweit wenigstens, wie dies alles institutionell geregelt ist. Ueberhaupt müßte unsere theologische Arbeit noch vielmehr im einzelnen auf das Institut der Synagoge eingehen, auf ihre Liturgie, auf die Zusammenhänge dieser Liturgie mit der des Tempels und auf den Einfluß, der von hier auf das individuelle und private Leben ausgeht, auf ihre Zusammenhänge mit der christlichen Liturgie usw. Vor allem aber vermisse ich in B.s Werk eine Ausführung darüber, wie diese Epoche der synagogalen Frömmigkeit eine Epoche des beginnenden religiösen Individualismus ist; denn in der Tat, die Synagoge ist der Mutterboden der individualistischen Frömmigkeit, sie bedeutet die Disziplinierung der Frömmigkeit der Masse. Religiösen Individualismus wird es schon seit langem, etwa seit der Zeit des Jeremias, bei einzelnen hervorragenden Geistern gegeben haben, aber was hier sich bildet, ist nun doch ein Novum, nämlich eine Organisation, die es jedem einzelnen ermöglicht und es jeden einzelnen lehrt, sich direkt am Zentrum des religiösen Lebens zu beteiligen. In diesem Sinne ist die Synagoge doch der Mutterboden des Christentums geworden.

Was B. im zweiten Kapitel des dritten Abschnittes über Glaube und Frömmigkeit bringt, das hätte mehr unter diesen großen entscheidenden Gesichtspunkt gestellt werden müssen. Da das nicht geschehen ist, ist er in der Tat der Gefahr nicht ganz entgangen, in etwas zur „veralteten Lehrbegriffsmethode“

zurückzugehn. So finden wir in dem sonst trefflichen Paragraphen über den Gottesglauben den Gesichtspunkt des religiösen Individualismus nur so beiläufig, in einem Abschnitt über die Namen Gottes, berührt: hier wird darauf hingewiesen, daß im Judentum in der Tat der Gebrauch des Vaternamens Gottes ein häufiger geworden sei. Aber was bedeutete das doch religionsgeschichtlich, daß der Verfasser des ersten Teils der Sapiaientia den Frommen mit den Worten charakterisiert: er nennt Gott seinen Vater, und daß das „unser Vater im Himmel“, das uns aus dem Neuen Testament so bekannt ist, seine Heimat im pharisäischen Sprachgebrauch hat. Diese Tatsache gilt es erst gebührend hervorzuheben, ehe man allerhand andere Beobachtungen, die geeignet sind, sie zu limitieren, daneben stellt. Ich bekenne mich hier übrigens mit B. in dieser Hinsicht als schuldig und richte die Kritik auch gegen meine „Religion des Judentums“. Im übrigen hängt auch die transzendente, vergeistigte und übergeistigte Gottesanschauung des Judentums mit dem individualistischen Charakter des Judentums zusammen und ebenso deren weltweite und universale Art; auch das müßte in einer Darstellung des Gottesglaubens betont werden. Endlich möchte ich noch auf den interessanten Parallelismus hinweisen, in welchem sich die Entwicklung der Gottesidee des Judentums zur Transzendenz und zu einem kosmischen Universalismus mit den Religionen der gesamten semitischen Umwelt befindet. Das zeigt sich besonders an den Beinamen, die die Gottheit hüben und drüben mit besonderer Vorliebe erhält: der Heilige, der Ewige, der Höchste, der Allmächtige usw. Aber auch in dem Abschnitt über die Eschatologie hätte der Gesichtspunkt des religiösen Individualismus mit Energie geltend gemacht werden können. Hier, gerade an diesem Punkt liegt das Schwergewicht der Entwicklung: die Idee der individuellen Vergeltung im Jenseits erhebt sich siegreich im Judentum. Wenn die Frömmigkeit der Synagoge Zentral-Dogmen überhaupt besaß, so war das neben dem Dogma des Monotheismus die Lehre von der Auferstehung der Toten.

Ich habe BERTHOLET'S Buch so eingehend besprochen,

nicht als wollte ich irgendwie den Wert des schönen Werkes verkennen. Vielmehr erschien es mir gerade würdig, an ihm nach Kräften das Ideal einer Darstellung auf diesem Gebiete aufzuweisen, von dessen Lösung wir alle, ich schließe mich ausdrücklich mit ein, noch einigermaßen entfernt sind. Es wird sich eben doch darum handeln, mit alledem das Spätjudentum in ganz anderer Weise als bisher in seiner positiv vorbereiteten Wirkung für das Christentum zu würdigen und zu betonen. Bisher haben sich uns mehr die Abstände und Höhenunterschiede zwischen Pharisäismus und christlicher Frömmigkeit herausgestellt, und die sind und bleiben vorhanden; jetzt aber wird es auch gelten, energisch die Kehrseite zu betonen. Das Evangelium Jesu ist doch nicht einfach ein Rückgang auf die Frömmigkeit der Propheten und Psalmisten und eine Weiterführung dieser Frömmigkeit; es ist zum Teil auch das, aber es hat daneben die reichen Schätze der Weiterentwicklung, welche die Synagoge dem ganzen großen Geschehen hinzugefügt hat, in seinen Schoß aufgenommen. Das ist nicht so zu verstehen wie Baldensperger dies einst wollte, daß das Evangelium eine Weiterbildung des einen Pols der spezifischen Frömmigkeit der apokalyptischen im Gegensatz zur pharisäischen Frömmigkeit gewesen wäre. Jesus stand so wenig auf seiten der eschatologischen Phantastik, wie auf seiten der Virtuosen der Gesetzesfrömmigkeit. Es ist in dem Sinne gemeint, daß die ganze Frömmigkeit der Synagoge, sagen wir einmal ruhig: des Pharisäismus nach seiner guten Seite, als der Mutterboden anzusehn ist, in den das Christentum einen Teil seiner Wurzeln senkte.

Eine fleißige und wertvolle Monographie über die Opferanschauung des späteren Judentums und des Neuen Testaments hat uns SCHMITZ geschenkt. Für unseren Zusammenhang kommt hier nur das zweite Kapitel des Buches S. 55—195 in Betracht. Auf dieses allein und dessen geschichtlichen Ertrag soll denn auch die Besprechung gerichtet sein, ohne daß ich mich auf die oft allzu sehr systematisierenden Spekulationen des Verf. des weiteren einlasse. Der Verf. untersucht hier mit eingehender Gründlichkeit die Stellung jedes einzelnen literarischen jü-



dischen Dokumentes zum Opferkult. Am ausführlichsten ist die Behandlung Philos, ich kann aber nicht finden, daß sie sonderliche neuerliche Resultate abwürfe. Es mag deshalb auch dieser Abschnitt außer acht gelassen werden, zumal da Philo gegenüber der großen und allgemeinen Bewegung doch als Outsider betrachtet werden muß. Auch sonst läßt sich nicht gerade sagen, daß die Untersuchung wirklich unter großen und förderlichen allgemeinen Gesichtspunkten vorgenommen ist. Ich muß mich begnügen, dieses Urteil an den zusammenfassenden Sätzen, mit denen SCHMITZ seine Untersuchungen auf S. 190 abschließt, zu illustrieren. Die Sätze lauten: „Der Stand der Schätzung (des Opferkultes) durchläuft die ganze Skala der Möglichkeiten vom Siedepunkt bis zum Gefrierpunkt. Den höchsten Grad erreicht die kultische Wärme in dem ritualistischen Enthusiasmus des Jubiläenbuches, der ältesten jüdischen Sibylle und der ersten beiden Makkabäerbriefe. Die mittlere Temperatur stellt etwa Jesus Sirach dar. Das Schriftgelehrtentum nähert sich bedeutend mehr dem Kulminationspunkt, während die Aristeas-Epistel und Philo sehr stark zur Indifferenz tendieren“. — Hier sind sehr wichtige Erkenntnisse zwar angedeutet, aber keineswegs vom Verf. erhoben. Zunächst möchte ich vorschlagen, dem Jubiläenbuch in seiner Haltung noch das Testament der zwölf Patriarchen hinzuzugesellen. Die Berechtigung dieses Urteils geht aus den Ausführungen des Verf. selbst (S. 77 bis 80) hervor, zumal wenn man beachtet, daß das Buch christlich überarbeitet ist. Und daß bei dieser Bearbeitung manches, was gerade den Opfer-Kult anbetrifft, unter den Tisch gefallen ist, ergibt sich meines Erachtens aus dem großen Fragment des Testaments Levi, das uns jetzt griechisch und aramäisch erhalten ist (vgl. Sch. 77, 4), mit zwingender Deutlichkeit. Wenn aber so das Testament der Patriarchen zum Jubiläenbuch, der ältesten jüdischen Sibylle, dem ersten und auch dem zweiten Makkabäerbuch hinzutritt, so haben wir, was SCH. nicht genügend beachtet hat, eine ganz charakteristische Gruppe von Schriften nebeneinander, nämlich die Literatur des makkabäischen Zeitalters, einer Zeit, in der die Frommen noch in Har-

monie mit dem priesterlichen Führergeschlecht der Makkabäer standen. Damit ist begründet, daß in ihnen der ritualistische Enthusiasmus den Höhepunkt erreicht. Hier füge ich nun meinerseits eine Beobachtung Schmitz' ein, deren Tragweite er durchaus nicht überschaut hat. Er urteilt selbst S. 70: „So gut wie ganz versagt für unsere Frage das äthiopische Henochbuch.“ Diese Beobachtung ist für bestimmte Partien, in denen wir Erwähnungen des Opferkultes eigentlich gar nicht gut erwarten können, natürlich irrelevant. Aber sie wird sehr bedeutsam für Partien von so innerlich religiöser Haltung, wie es z. B. die Bilderreden und die Paränesen sind. Nun aber sind Paränesen und Bilderreden in einer Zeit der schärfsten Spannung zwischen den Frommen und den führenden Priestergeschlechtern geschrieben. Hier haben wir die Erklärung. In diesen Zusammenhang reiht sich dann weiter die vom Verf. selbst vertretene Erkenntnis ein, daß in den Psalmbüchern Salomos das Interesse für den Opferkult und seinen Zusammenhang mit dem religiösen Leben stark zurücktritt (vgl. S. 80). Auch das slavische Henoch-Buch mag hierher gestellt werden. Für mich gehört in diese Reihe der spezifisch pharisäischen Schriften des späteren Zeitalters auch die Assumptio Moses mit ihrer fulminanten Polemik gegen die Priestergeschlechter (die Meinung des Verf.s S. 88, daß die Polemik gegen die Herodianer gerichtet sei, scheint mir ganz unhaltbar). Nehmen wir nun noch die schon oben erwähnte Tatsache hinzu, daß im Evangelium Jesu die Polemik gegen den Tempel und seinen Kultus eine so geringe Rolle spielt, so reihen sich, meine ich, alle die einzelnen Beobachtungen in einen größeren Zusammenhang ein, von dem allerdings Sch. nichts gesehen hat; denn dieser Zusammenhang läßt sich auf die Formel bringen: allmähliches Zurückweichen der Tempelfrömmigkeit vor der synagogalen Frömmigkeit. Damit steht auch nicht im Widerspruch, daß die Beurteilung des Tempelkultes in der mischnaisch-talmudischen Literatur wiederum eine beinahe enthusiastische wird. Bei diesen Aeußerungen einer toten und gelehrten Frömmigkeit kommt das Gesetz zur Wirkung, daß eine verlorene Vergangenheit immer in idealem Lichte erscheint.

Aber freilich SCH. hält diese meine Grundauffassung von einer besonderen Epoche der Religionsgeschichte des Judentums seit der Makkabäerzeit, wie ich sie in meiner „Religion des Judentums“ einst auf die Formel „Ablösung der Kultfrömmigkeit durch die Frömmigkeit der Observanz“ gebracht habe, für verfehlt. Er will ihr wohl ein relatives Recht zugestehn, aber die Behauptung einer neuen religiösen Epoche nicht gelten lassen. Ich will nun die Formel Kultfrömmigkeit und Frömmigkeit der Observanz gerne als nicht ganz glücklich zugeben und möchte an deren Stelle die schon mehrfach geprägte: Frömmigkeit des Tempels und der Synagoge, setzen, dann aber an der Behauptung der Sache nach durchaus festhalten: der Beginn der synagogalen Frömmigkeit bedeutet den schärfsten Einschnitt in die Religionsgeschichte Israels. Sch. könnte mir gegen diese These einwenden, daß auch die Synagoge ihre Frömmigkeit schon in einem früheren Zeitalter begonnen habe, aber die noch weit verbreitete Annahme, daß die Synagoge und der synagogale Gottesdienst aus dem babylonischen Exil stamme, halte ich für eine leere Vermutung. Inschriften zeigen uns jetzt, daß es im dritten Jahrhundert in der ägyptischen Diaspora Synagogen gegeben habe, ob damit aber sogleich eine das ganze Judentum charakterisierende und sein Wesen im Zentrum bestimmenden gottesdienstliche Ordnung gegeben war, steht dahin, und die Existenz der Tempel von Elephantine und namentlich von Leontopolis sprechen eher dagegen. Außerdem bedeutet die Diaspora noch nicht Jerusalem und Palästina. Daß aber hier der synagogale Gottesdienst im Anfang des Zeitalters der Makkabäer noch keine besondere Rolle gespielt hat, beweist das Stillschweigen Daniels und der Makkabäerbücher über ihn, gegen welches das textlich sehr zweifelhafte Zeugnis Psalm 74 s nicht aufzukommen vermag (vgl. dazu auch BERTHOLETs zurückhaltendes Urteil S. 338). Und nun die Kehrseite der Beobachtung, daß die Henochstücke Bilderreden und Paränesen, diese Zeugnisse beginnender pharisäischer Frömmigkeit, ganz vom Opferkultus schweigen! 46, 8 werden die Gegner charakterisiert als solche, die die Häuser seiner Versammlung

und die Gläubigen verfolgen (vgl. 53, 6; auch die häufige Erwähnung der „Gemeinde“ der Gerechten 38<sup>1. 3</sup>, 62<sup>3</sup>, dazu die pharisäischen Psalmen Ps. 15 und 149<sup>1</sup>). Und dazu gesellt sich eine zweite, ebenso wichtige Beobachtung. Der Salomonische Psalm 17<sup>18</sup> charakterisiert die Frommen im Gegensatz zu den Gottlosen, vor denen sie fliehen, als diejenigen die die frommen Versammlungsstätten lieb haben. Hier ist die synagogale Frömmigkeit auf dem Marsch. Man versteht die spätere Geschichte des Judentums nicht, wenn man nicht in erster Linie auf das gegenseitige Sichschieben u. Stoßen der Frömmigkeit des Tempels und der Synagoge achtet und die Entstehung der Synagoge als eine der allerwichtigsten Tatsachen der Religionsgeschichte einzuschätzen gelernt hat.

Eine wertvolle Einzeluntersuchung ist auch die von WILHELM SCHENCKE über die Chokma (Sophia). Nach einer allgemeinen Einleitung über Hypostasenspekulation, ihre Voraussetzung und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung gibt der Verf. eine genaue Erklärung aller der Stellen, an welchen die Figur der Weisheit im Alten Testament oder in den späteren jüdischen Schriften eine Rolle spielt. Ich kann mich hier auf die Ergebnisse seiner Exegese in Einzelheiten nicht weiter einlassen, zumal es sich vor allem um schwierige Stellen älterer Schriften des Hiobbuches und der Proverbien handelt. Nur hervorheben möchte ich, daß ich gewünscht hätte, Sch. hätte bei der Untersuchung über Philo den mythologischen Hintergrund, speziell seiner Hypostasen-Spekulation, im Anschluß an die Forschung von Reitzenstein und Bréhier stärker herangezogen. Zum Schluß gibt Sch. eine lichtvolle Zusammenfassung der gewonnenen Resultate, welche die Geschichte dieser religionsgeschichtlich so wichtigen Gestalt hell beleuchtet. Ursprünglich herrscht danach die Idee vor, daß die Weisheit ein tief verborgenes Gut, resp. ein geheimnisvolles Wesen sei, das nur der Gottheit erreichbar ist und sich nur in ihrem Besitz befindet. Daran schließt sich dann der alte Mythos, das ein Mensch resp. der Urmensch die Weisheit der Gottheit raubt und dafür seine Bestrafung erhält. In diesen Zusammenhang rückt dann auch der

Genesis-Mythos ein. Erst in einer späteren Zeit entsteht der Gedanke, daß die Gottheit dieses ihr geheimnisvolles Gut, durch welches sie imstande ist, die Welt zu schaffen, der Menschheit oder einzelnen Auserwählten unter den Menschen schenkt und daß alles, was klug und weise ist in der Welt, von dorthier seinen Ausgangspunkt nimmt. Spezifisch jüdisch ist die Idee, die vor allem von dem Siraciden ausgesprochen und dann im Baruch-Buch, der Septuaginta und späteren rabbinischen Literatur aufgenommen wird, daß die Weisheit Gottes sich ganz speziell im jüdischen Gesetz verkörpert hat. Im letzten Abschnitt untersucht Sch. die religionsgeschichtliche Herkunft dieser Spekulation. Er überschaut mit offenem freien Blick die Analogien im griechischen Denken, in der ägyptischen, babylonischen, sowie in der persischen Mythologie, ohne sich auf eine bestimmte Ableitung festzulegen. Ja er erwägt sogar die Möglichkeit, ob nicht die Figur der Weisheit in Israel bodenständig sein und aus altem israelitischen volkstümlichen Polytheismus abgeleitet werden könnte. Bei alledem vertritt er unter Berufung auf Usener die richtige und wichtige religionsgeschichtliche Erkenntnis, daß hinter derartigen hypostatischen Abstraktionen jedenfalls immer ursprünglich konkrete Göttergestalten stehen.

Eine weitere Monographie, die ich hierherstellen möchte, obwohl sie eigentlich erst dem folgenden Abschnitt angehört, aus dem Grunde, weil das von ihm behandelte Material doch sehr stark noch unserem Zeitraum angehört, ist die Untersuchung HUBERTS über den Messias im Propheten-Targum. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über dieses Targum bespricht H. die einzelnen messianischen Partien desselben und unterwirft sie einer genauen und eingehenden Exegese. Auf wenig Seiten entwickelt er dann die Resultate dieser Untersuchung. Die erste Frage, die H. behandelt, ist die, ob die Zeiten des Messias noch zu diesem oder schon zu jenem Zeitalter gehören. Nach Erwägung der Streitfrage nach beiden Seiten hin kommt er zu einer Bejahung der ersten Alternative. Das messianische Zeitalter gehört noch in diese Welt hinein. Niemals wird die Hoffnung auf das ewige Leben in Verbindung mit dem mes-

sianischen Zeitalter erwähnt. Der Vollzieher des Gerichtes ist Gott oder sein großer Gerichtshof. Der Messias hat die Aufgabe, die noch auf Erden vorhandenen Feinde Gottes, vor allem den Antichrist (Armilos), zu besiegen oder zu vernichten. Der Targumist denkt also chiliastisch, wenn er auch den speziellen Begriff des Chiliasmus nicht kennt. Zur Zeit des messianischen Zwischenreiches werden die gerechten Toten auferstehen, dann wird der Messias sein Reich abgeben. Man sieht nicht genau, welches das Ende seines Reiches sein wird, ob er etwa eines natürlichen Todes sterben wird, wie der samaritanische Ta'eb, oder ob sich der Verf. die Sache etwas anders denkt (Entrückung zum Himmel?). Jedenfalls beginnt erst nach Schluß des messianischen Zeitalters das große Gottesgericht, und überhaupt läßt sich im allgemeinen feststellen, daß der Verf. mit seinen Gedanken vielmehr bei den Zeiten des messianischen Heiles, als bei den transzendenten Hoffnungen des Gerichts und des ewigen Lebens verweilt.

Eine umfassende und höchst scharfsinnige Studie über jüdisch-phrygischen Synkretismus bietet REINACH in seinen Aufsätzen, die im 65. und 66. Band der Revue des Etudes Juives enthalten sind. Er geht aus von einer neuerlich entdeckten Münzinschrift, welche die Worte Noe Sangariu enthält. Sangarios ist der phrygische Fluß-Gott, der auch in der Attis-Sage die bekannte Rolle spielt. Die rätselhafte Gestalt der Noe, die hier als Tochter dieses Flußgottes erscheint, sucht R. ebenfalls als Flußgöttin nachzuweisen und bringt ihren Namen mit Nana und verschiedenen Bildungen ähnlicher Art zusammen. Von hier aus bahnt er sich seinen Weg zur Untersuchung der Tatsache, daß auf verschiedenen Münzen aus der Wende des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts sich ein von den Fluten getragener Kasten darstellt, aus dem ein Mann und eine Frau hervorkommen, während sich zwei Vögel, der eine fliegend mit einem Zweig in den Klauen, der andere oben auf dem Kasten befinden, und darüber die Inschrift Noe steht. Babelon hat in einer Studie über diese Münzen behauptet, daß ihre Darstellung ausschließlich jüdischer Phantasie entstamme, welche

ohne weiteres die jüdische Flutlegende nach Apamea-Kibotos übertragen hätte. R. will demgegenüber beweisen, daß diese Uebertragung auf Grund einer alten in Phrygien heimischen Flutsage stattgefunden habe. Schon im ersten Buch der Sibylle (Vers 125—283), die R. in das erste vorchristliche Jahrhundert datiert, ist diese Verlegung der jüdischen Flutsage nach Phrygien vollzogen. Aus verschiedenen Spuren sucht R. nachzuweisen, daß hier bereits eine Kombination der jüdischen mit einer phrygischen Flutsage stattgefunden hat. Wenn er allerdings in einem lehrreichen vergleichenden Ueberblick über die verschiedenen Versionen der Flutsage darauf hinweist, daß der Bericht der Sibylle entgegen dem hebräischen Text die Ausendung der beiden Tauben an erster Stelle bringt und wenn er dieses Datum mit den beiden Vögeln auf unseren Münzen in Verbindung bringt, so hätte er doch erwähnen müssen, daß die Sibylle einen dritten Vogel, wahrscheinlich den Raben, kennt und daß sie mit dieser Stellung des Raben an letzter Stelle genau mit dem babylonischen Bericht übereinstimmt. Wenn sich dieser Beweis also bei näherem Zusehn verflüchtigt, so ist mehr Wert auf die Beobachtung R.s zu legen, daß in der Sibylle die Flut sich durch das Aufbrechen der Abgründe der Erde, nicht durch Regengüsse vollzieht. Dies führt hinüber zu der Frage, ob wir in Phrygien die Flutlegende als heimatlich nachweisen können; sie findet sich hier in der Tat und zwar in einer eigentümlichen Form. Phrygien ist vulkanischer Boden, seine Flüsse verschwinden mehrfach in mächtigen Felsspalten, um an entfernten Orten wieder ans Tageslicht zu kommen; so gewinnt die Flutsage hier die Form der Erzählung, daß unterirdische Wasser aufgebrochen seien, um die Erde zu überschwemmen. So läßt sich die Legende, die ja teilweise auf Historisches, Tatsächliches zurückdeutet, für Hierapolis und zwar nirgend anders als in den bekannten apokryphen Philippus-Akten nachweisen, für Konae (in der Nähe des alten Kolossä und Laodicea) in den dortigen Michaelssagen. Speziell für Apamea Keläne besitzen wir eine Flutlegende, welche erzählt, daß unter dem sagenhaften König Midas sich ein Abgrund geöffnet und

die Wohnorte der Menschen zu verschlingen gedroht habe, bis der Sohn des Midas auf seinem Roß in den Abgrund gesprengt sei und dieser sich so geschlossen habe. Zum Zeichen dessen habe Midas dem Zeus einen Altar errichtet. Derartige Flutsagen finden sich noch mehrere gerade in den phrygischen Städten. Als Berg der Flut könnte man etwa den Berekynthos, einen Berg mit ewigem Schnee in der Nähe von Apamea, nennen. Uebrigens läßt sich nachweisen, daß diese Identifikation erst allmählich die herrschende geworden ist, und daß daneben andere Auffassungen existierten. Nikolaus von Damaskus spricht von einem Berg Baris in der Richtung Armeniens, eine Notiz, über die R. eine gelehrte Untersuchung anstellt, auf die ich hier nur im Vorübergehn hindeuten kann. — Wie mag sich gerade die Verlegung des Flutberges nach Apamea in Phrygien und die Identifikation der jüdischen mit der phrygischen Flutsage vollzogen haben? R. setzt zur Erklärung mit der Tatsache ein, daß bereits Antiochus der Dritte eine jüdische Kolonie in Phrygien angesiedelt habe; hier konnte sich jener Synkretismus entfalten, der dann zur Identifikation der beiden Sagen schon in der jüdischen Sibylle im ersten Jahrhundert vor Christus führte. Begünstigt wurde dieser Synkretismus durch den zufälligen Umstand, daß die Phryger eine Flußgöttin Noe kannten, die man dann mit dem Namen des alttestamentlichen Patriarchen zusammenbrachte. So mag die wunderliche Notiz entstanden sein, daß die Sibylle Noas Tochter gewesen und mit ihm aus der Flut gerettet sei. Befördert wurde dieser Synkretismus dann nach R. noch durch den christlichen Gnostizismus, und in einer interessanten, in ihren Resultaten mir allerdings etwas fraglichen Untersuchung sucht R. auch die Noe der Phryger mit der Noria der Barbelognostiker (Epiphanius H. 26) zusammen zu bringen. Bei den berühmten Noa-Münzen aus der Wende des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts könnte man daher ebensogut schon an christlichen wie an jüdischen Synkretismus denken.

Göttingen.

B o u s s e t.



## Systematische Theologie.

### Dogmatik.

#### II. Einzelfragen.

- GIRGENSOHN, K., Der Schriftbeweis in der evangel. Dogmatik einst und jetzt. Leipzig, Deichert, 1914. 78. M. 2.—. — FISCHER, E. Fr., Das Gottesproblem. Grundlegung einer Theorie der christlich-relig. Gotteserkenntnis. Leipzig, Deichert, 1913. 286. M. 7.—. — SCHWARZ, H., Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Von Heraklit bis J. Böhme (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 4. Band). Heidelberg, Winter, 1913. 612. M. 5.80. — DUNKMANN, K., Schuld, Sünde und Erbsünde in der gegenwärtigen Dogmatik. N. kirchl. Zeitschrift 1913, S. 906 bis 926. — MACKINTOSH, H. A., The Doctrine of the Person of Jesus Christ (International Theological Library, under the Editorship of Charles A. Briggs and Stewart D. F. Salmond). Edinburgh, Clark, 1912. 540. 10 s. 6 d. — Beiträge z. Förderung chr. Theologie V, 5: SCHLATTER, A., Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 103. M. 1.20. — GRAPE, J., In welchem Sinne nenne ich Jesum Christum meinen Erlöser beziehungsweise Versöhner? Halle, Mühlmann, 1913. 30. M. —.80. — Bibl. Zeit- und Streitfragen VIII, 4: STANGE, C., Die Vergebung der Sünden. 3. Tausend. Berlin-Lichterfelde, Runge, 1912. 22. M. —.50. — SCHEINER, M., Die Sakramente und Gottes Wort. Leipzig, Deichert, 1914. 220. M. 5.—. — Beiträge z. Förderung chr. Theologie XVIII, 1: HADORN, W., Zukunft und Hoffnung. Gütersloh, Bertelsmann, 1914. 147. M. 3.—. — Religionsgesch. Volksbücher V, 12: FUCHS, E., Ewiges Leben. Tübingen, Mohr, 1913. 44. M. —.50.

Weniger günstig steht es mit der Behandlung der Einzelfragen, obschon auch da manches Gute begegnet.

Zwei von den eingesandten Schriften sind methodischer Art. Sie gehen auf eine Frage ein, deren Bedeutung für die gegenwärtige Dogmatik uns schon bei Schaefer und bei Heim entgegentrat, die Frage der historischen Kritik. GIRGENSOHN legt die Gedanken vor, die er in einer Dorpater Pastoralkonferenz über den Schriftbeweis in der evangelischen Dogmatik ausgesprochen hat. Seine Schrift ist ungewöhnlich flott und leicht geschrieben, freilich an manchen Punkten auch etwas leicht ge-

schürzt. Sie behandelt das wichtige Thema nicht in seinem ganzen Umfang. Sie läßt nämlich die Schwierigkeiten bei Seite, die sich aus dem Wesen des evangelischen Glaubens und daher auch der Glaubenslehre ergeben; was auf evangelischem Boden ein Schriftbeweis bedeuten darf und muß, das wird nur eben angedeutet. Da hier der Ausgangspunkt auch der übrigen Seiten des Themas liegt, so ist diese Selbstbeschränkung sehr zu bedauern. Durchaus im Mittelpunkt steht für G. die Frage, wie die biblische Autorität und die moderne historisch-kritische Wissenschaft miteinander ausgeglichen werden können. Er betont, daß eine Restauration der altprotestantischen Stellung zur Schrift unmöglich ist (S. 9—24). Aber ebenso unmöglich erscheint es ihm „unter der uneingeschränkten Herrschaft des wissenschaftlichen Denkens“ die biblische Autorität aufrecht zu erhalten (S. 24—52). Um das zu zeigen, schildert er Art und Folgen des wissenschaftlichen Denkens in all ihrer Strenge und ihrem Gegensatz zur supranaturalen Weltanschauung. Dabei bezieht er gewiß ältere Schüler Ritschls ebenso wie Troeltsch einer unklaren Verbindung von Religion und Wissenschaft und schließt sich seinerseits der scharfen Unterscheidung an, die Herrmann zwischen beiden Größen macht. Bis dahin versucht G.s Schrift einfach eine klare Darstellung der Lage zu geben; man ist unwillkürlich gespannt, wie ein Mann, der die vorhandenen Gegensätze so scharf schaut, nun die aus ihnen entspringende und kräftig skizzierte „Krisis“ lösen wird. Aber sein Lösungsversuch (S. 52—78), der die als nötig vorausgesetzte Schriftautorität „auf die Autonomie des praktisch-erbaulichen Schriftverständnisses“ begründen möchte, enttäuscht — wenigstens insofern, als man zunächst einen grundsätzlichen Lösungsversuch erwartet. In Wirklichkeit beschreibt G. einfach die praktische Ueberwindung der Krise, die der von der Bibel erweckte und an der Bibel sich nährend Glaube immer schon vollzogen hat. Grundsätzlich bietet G. dabei gar nichts anderes, als was auch die im 2. Abschnitt bekämpften modernen Theologen mit ihrer religiösen Wertung der Bibel wollen. Der Unterschied liegt lediglich darin, daß er unter dem Einfluß von Kähler,

Schlatter, Elias Schrenk u. a. eine größere Fülle von biblischen Gedanken als seinen Glauben in Anspruch nimmt; es ist ein gradueller, kein grundsätzlicher Unterschied. Die Versuche einer systematischen Klärung des praktisch geübten Verfahrens, die in der modernen Theologie gegeben werden, bereichert G. in keiner Weise. Vielleicht pflichtet er dem Satze bei, daß der Gegensatz nicht eine vorübergehende Krisis, sondern eine im geschichtlichen Leben der Menschheit und der Religion begründete notwendige Spannung ist. Aber eine Erörterung darüber wäre für die vorliegende Schrift nur möglich im Zusammenhang jener allgemeinen Frage nach dem Sinn eines Schriftbeweises in der evangelischen Dogmatik, die von G. leider gemieden wird.

Nur eine Vorbereitung für die Aufgabe, die der Haupttitel ankündigt, enthält die Schrift von FISCHER über das Gottesproblem. Im Schlußwort sagt er selbst, daß sie zunächst mehr eine „erkenntnistheoretische Studie über das christologische Problem“ zu sein scheint. Der ganze erste Hauptteil will mit den Methoden der geschichtlichen Wissenschaft die Existenz und vor allem die „Besonderheit“ Jesu feststellen; F. meint dabei das übermenschliche Hoheitsbewußtsein, die Unsündlichkeit, die Auferstehung und die Wundertätigkeit Jesu rein objektiv als Ergebnisse des theoretischen Erkennens herausarbeiten zu können. Dabei entwickelt er viel Scharfsinn, sucht auch „rücksichtslose Kritik“ zu üben. Nur die Tatsachen und die geschichtliche Wissenschaft sollen reden, alles religiöse Interesse, alles Werten und Bedürfen soll aus dem Spiele bleiben. Wirklich werden ewige Zeugung, Präexistenz, jungfräuliche Geburt, Höllen- und Himmelfahrt u. a. ausgeschieden als wissenschaftlich nicht mit derselben Sicherheit feststellbar. Man sieht, es ist dem Verfasser Ernst mit seiner Forderung. Freilich meint er die „rücksichtslose Kritik“ in einem Sinne, der von den Profanhistorikern kaum anerkannt werden dürfte: sie darf nicht nach dem Gesetz der Analogie verfahren, darf überhaupt nicht die neutestamentliche Ueberlieferung nach den Regeln deuten, die aus der wissenschaftlichen Bearbeitung der außerchristlichen

religiösen Ueberlieferung zu erwachsen scheinen. Wenn die neutestamentliche Ueberlieferung mit ziemlicher Einhelligkeit jene vier Punkte als wesentliche Stücke des Evangeliums darbietet, dann sind sie für ihn Ergebnis der Wissenschaft. Die weitergreifende Untersuchung, die auf eine Einstellung der christlichen Ueberlieferung in die Religionsgeschichte hinauskommt, verwirft er als bedingt durch die Weltanschauung; sie sei nämlich durch die Ueberzeugung bedingt, daß im Christentum nicht etwas völlig Einzigartiges, sondern lediglich ein besonderes Glied der religiösen Gesamtentwicklung vorliegt. Damit hat F. zweifellos Recht. Aber steht es denn mit seinem Verfahren anders? Wenn er auf Grund lediglich der neutestamentlichen Ueberlieferung ein wissenschaftliches Ergebnis gewinnen zu können meint, so betätigt er seinerseits mit solcher Isolierung und Verwertung ein Zutrauen zu ihr, das durchaus nicht rein wissenschaftlich, sondern von seiner konservativ-christlichen Glaubensüberzeugung bedingt ist. Als rein theoretisch gewonnen kann demnach auch sein Ergebnis nicht anerkannt werden. Und von da aus müßte eine solche Monographie weiterschreiten zu der Frage, ob überhaupt die geschichtliche Wissenschaft der Weltanschauung entraten kann, sofern sie mehr sein will als Feststellung einzelner, urkundlich feststellbarer Tatsachen.

Diese Einsicht ist verhängnisvoll für die dogmatischen Folgerungen, die F. aus seiner Untersuchung zieht. Im Hochgefühl seines objektiven Wissens über Jesus nämlich kämpft er tapfer für die Anerkennung des theoretischen Erkennens in der Theologie, wider die Alleinherrschaft des praktischen, religiösen Erkennens. Vor allem in eindringender Auseinandersetzung mit Ihmels, Jul. Kaftan und Häring zeigt der 2. Hauptteil des Buches, daß der Glaube niemals über Fragen der geschichtlichen Wirklichkeit entscheiden kann, sondern allein über die Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit für uns, daß also das theoretische Erkennen stets auch bei den sog. Heilstatsachen das erste, grundlegende Stück der theologischen Arbeit ist, dem die „metaphysische“ und die „mystische“ Aufgabe erst folgt

(S. 281). Oder allgemeiner gesagt: F. will die Unklarheit beseitigen, daß die genannten Theologen zwar tatsächlich vielfach geschichtlich-wissenschaftliche Erkenntnis verwerten, aber dabei der praktisch religiösen Erkenntnis das alleinige Daseinsrecht auf dem Gebiete des Glaubens zusprechen; er will „Reinlichkeit in dem schaffen, was heute als theoretische und praktische Erkenntnisweise bunt ineinandergreift“ (S. 285). Dieses Ziel nun erreicht F. nicht. Wenigstens werden alle die es nicht zugeben, die da finden, daß er tatsächlich schon innerhalb seiner neutestamentlichen Untersuchungen die Tragweite des theoretischen Erkennens überspannt und unbewußt religiöse Erkenntnis einmischt. Die Lage ist verwickelter, als der Verf. meint. Seine Erörterungen sind nur insoweit durchschlagend, als sie die Unmöglichkeit zeigen, durch den Glauben rein historische Tatsachen festzulegen.

Trotzdem möchte ich die Schrift verdienstlich nennen. Sie macht die Frage nach dem Verhältnis der theoretischen und der religiösen Momente in unserer Glaubenserkenntnis von einer Seite her eindringlich, die meist bei der Erörterung der Frage vernachlässigt und doch durch die radikale historische Kritik immer mehr in den Vordergrund gedrängt wird. Wenn Gott uns durch die geschichtliche Wirklichkeit ergreift, was bedeutet dann die Wissenschaft für den Glauben, die das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit immer reiner herauszuarbeiten sucht? Schaefer und Heim berücksichtigen diese Frage nur ungenügend, wie wir sahen (s. oben S. 99 u. 103). Auch FISCHER und Girgensohn geben uns keine Antwort; aber es ist schon etwas, daß sie diese Frage nicht zur Ruhe kommen lassen. Eine zureichende positive Wertung der Rolle, welche die geschichtliche Forschung innerhalb unseres religiösen Lebens einerseits und der theologischen Gesamterkenntnis andererseits spielt, steht noch aus; sie kann wohl auch erst allmählich und bei eintretender Beruhigung der kritischen Kämpfe geleistet werden. Zunächst gilt es die Aufgabe kräftiger anzufassen; und dazu wird auch FISCHERS Buch eine Anregung geben. Schade, daß er gerade Herrmann nicht genauer in diesem Zusammenhang behandelt.

Denn Herrmann hat die Frage in entgegengesetzter Richtung mit eindrucksvollen energischen Strichen zu lösen gesucht. In der Auseinandersetzung mit ihm hätte vielleicht der tiefere Sinn dessen sich herausgestellt, was FISCHER wohl im Grunde vorschwebt.

Erfreulich ist eine Nebenerkenntnis, die sich dem Verf. bei Gelegenheit seiner Untersuchung aufdrängt und die schon oft betont, aber auf der „Rechten“ bisher nur ungern zugestanden worden ist. Er sieht, daß Männer wie Ihmels einerseits, Julius Kaftan und Häring andererseits nur unter kirchenpolitischem, aber nicht unter dem maßgebenden theologischen Gesichtspunkt, nämlich dem der Glaubensbegründung entgegengesetzten Lagern angehören.

Die übrigen Arbeiten verteilen sich auf die Hauptgebiete der Dogmatik. Sie sind dogmatisch von sehr verschiedenem Werte.

Das lehrreiche und anschaulich geschriebene Buch des Philosophen HERMANN SCHWARZ gibt sich zwar als „historische Monographie eines philosophischen Begriffs“, muß aber auch an dieser Stelle erwähnt werden. Denn der Verf. will nur darstellen, was „auch uns ein Bleibendes sein kann“ (33): er will also in einer kritischen Geschichte des Gottesgedankens seine eigene Auffassung darstellen; und diese eigene Auffassung ist keineswegs rein philosophisch, sondern lebt von einer bestimmten Frömmigkeit. Mit allem Bewußtsein wird, wo es angeht, auf die religiöse Entwicklung zurückgegriffen. Zwar beschränkt sich das Buch auf die griechische und die christliche Entwicklung (in der sonstigen findet der Verf. wohl nichts „Bleibendes“). Aber was die griechische Weisheit und was das Christentum an fruchtbarer Religion aufweisen kann, das soll zur Darstellung kommen; gleich in den Kapitelüberschriften finden wir Begriffe wie „Jesu Gotteserlebnis“, dann das „Christuserlebnis“ der alten Christenheit und „Luthers Rechtfertigungsglauben“. Sie machen es deutlich, daß hier wirklich die Tiefen und Spannungen des Menschenherzens ausgeschöpft werden sollen, in denen echte Religion geboren wird. Freilich führt

S. die historische Entwicklung vorläufig nur bis zu den Anfängen der neueren Philosophie, nämlich zu G. Bruno und dem mit großer Liebe behandelten Jakob Böhme. Darum wird der Gottesgedanke des Verf.s noch nicht völlig klar. Immerhin soviel wird klar, daß er ihn auf die Entwicklung des christlichen Gottesglaubens aufbauen will. Freilich nicht direkt auf den Jesu oder der Bibel oder Luthers, sondern bei aller positiven Anerkennung der Fortschritte, die hier liegen, doch vor allem auf den der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus, der ihm als Vollendung der deutschen Mystik erscheint; Meister Eckehart und Fichte sind für ihn die Höhepunkte der religiösen Gesamtentwicklung. Unter den Philosophen der Gegenwart ist es vorzüglich Eucken, an dem er sich orientiert. Doch kann er in diesem Bande sein Verständnis des deutschen Idealismus und Euckens natürlich nur eben andeuten; Genaueres muß der nächste Band bringen. Darum kann auch die ausführliche Auseinandersetzung mit S. erst dann erfolgen. Bisher tritt deutlich hervor, daß S. vom christlichen Gottesgedanken die Transzendenz abstreifen möchte, ohne ihn zum Pantheismus herabdrücken zu wollen. Der Pantheismus scheint ihm das geistige Leben, seine geschichtliche und sittliche Art zu gefährden, die Transzendenz aber einerseits zum Historismus, andererseits zur Entwertung des Menschengeistes und seines tiefsten Erlebens zu führen. In den überindividuellen Werten und Gesetzen, die uns ergreifen und von uns hingebende Verwirklichung heischen, in ihnen wird Gott als höheres Einheitsleben lebendig. Es gibt nur einen immanenten Gott, der sich selbst in unserem Losringen von Ichsucht und Naturbestimmtheit wie in unserer wissenschaftlich-logischen Bewältigung der Welt, überhaupt in unserem Geistesleben fortlaufend gebiert. Die opfervolle Hingabe an diesen Gott ist unsere Freiheit, unsere Menschenwürde, unsere Befriedigung, unser Glück. S. findet zuweilen packende Töne für diesen Mittelpunkt seines Gottesgedankens, den er im Christentum, besonders im Gottmenschheitsgedanken und seiner allmählichen Verbindung mit offenem Wirklichkeitssinn vorbereitet sieht; er wird ausführlich wie ein Prediger, wenn er seine

Lieblingshelden in seinem Sinne deutet. Wir werden alle Würdigung dafür haben und uns freuen, gegenüber dem ästhetisch-naturalistischen Pantheismus in diesem sittlichen Idealismus eine Stütze zu finden. Aber schreit ein solcher Gottesgedanke nicht geradezu nach Transzendenz? Mich hat S. nicht vom Gegenteil überzeugt. Wo er sie bestreitet, da ist sein Gedankengang sehr anfechtbar, z. B. in der Auffassung von Luthers Wertung der Geschichte. Hier wird eine genauere Kritik einsetzen müssen. Neben diesem grundlegenden Bedenken sind andere unwichtig; doch sei erwähnt, daß der religionsgeschichtliche Rahmen der griechischen Entwicklung allzusehr fehlt, daß Irenäus und Tertullian von S. fälschlich zu den apostolischen Vätern gerechnet werden, und daß der Katholizismus S. 425 einseitig dargestellt wird.

DUNKMANN möchte die reformatorische Anthropologie zu neuen Ehren bringen. Gerade in der Lehre vom Menschen erkennt er den Hauptgegensatz der Reformatoren gegen den Katholizismus. Ihr Wesen ist die Gleichung von Sünde, Erbsünde, Schuld. „Sünde ist Erbsünde, darin ist alles zusammengefaßt, was sowohl von der Sünde, wie was vom natürlichen Menschen überhaupt gesagt werden kann. Solche Erbsünde ist aber weiter Schuld, damit ist das Schlimmste gesagt, was gesagt werden kann, nämlich die absolute Verwerflichkeit vor Gott“ (S. 909). Nur diese Gleichung von Sünde, Erbsünde, Schuld drückt genügend die Gebundenheit des Willens aus, die das Fundament für die Glaubensgerechtigkeit bildet. Auch die Konkordienformel bricht davon nichts ab. Erst die spez. moderne Dogmatik habe völlig und die moderne konservative Dogmatik wenigstens teilweise den reformatorischen Standpunkt aufgegeben. Die Unterscheidung von Sünde und Schuld und die Ablehnung der Erbsünde sollen heute dazu dienen, die Freiheit des Menschen zu wahren und die „Interessen der rationalen Erkenntnis“ zu vertreten. Damit aber widerstreiten sie der Selbstbeurteilung des Menschen, die das Evangelium gibt und die den Reformatoren maßgebend war. — An diesem Gedanken- gang ist erfreulich, daß D. die Ueberlieferung vom Sündenfall kei-



neswegs als Erklärung für die Allgemeinheit der Sünde festhält; „vielmehr ist die Erzählung von Adams Sündenfall lediglich eine Einkleidung derjenigen Momente, welche die Sünde in ihrer wirklichen Erscheinung charakterisieren“ (S. 923). Erfreulich ist aber vor allem die starke Betonung der reformatorischen Frömmigkeit; sofern sie sich gegen das Liebäugeln mit dem *liberum arbitrium* richtet, wird man D. durchaus zustimmen müssen. Nur scheint sie mir nicht jene Gleichung von Sünde, Erbsünde, Schuld zu fordern. Die Notwendigkeit, den reformatorischen Standpunkt gerade in dieser Gleichung auszudrücken, erweist D. nirgend. Außerdem täuscht er sich in den Beweggründen ihrer Gegner. Wenigstens bei den Besten sind sie nicht von rationaler Art; und die Freiheit meinen sie nicht als *liberum arbitrium*. Auch von denen, die D. bekämpft, werden die meisten mit geringen Abwandlungen dem Worte zustimmen: „Die einzige Freiheit, die uns adelt, ist die, zu der uns Christus befreit hat, die Freiheit von der Sünde. Das ist aber nicht die Freiheit zur Sünde, deren Korrelat die Freiheit zum Guten ist. Solche Freiheit existiert nirgends; vielmehr entweder Knechtschaft der Sünde oder Knechtschaft der Gerechtigkeit nach Römer 6“ (S. 926).

Das ausführliche Buch von MACKINTOSH möchte vor allem die englischen Studenten mit dem ganzen Gebiete der Christologie, und zwar besonders mit ihrer gegenwärtigen Lage in Deutschland wie in England bekannt machen. Es gibt erst die Christologie des Neuen Testaments (S. 1—121), dann die Geschichte der Christologie bis in die Gegenwart (S. 122—284) und endlich als Hauptsache eine systematische Darstellung der Lehre (S. 285—534). Ausgezeichnet ist das Ganze durch seine religiöse Haltung, durch seine vornehme, überall das Positive heraushebende Art der Auseinandersetzung mit anderen und durch ausgebreitete Kenntnis nicht nur der englischen, sondern auch der deutschen Fachliteratur. Fänden doch alle Zweige der deutschen Geistesarbeit so verständnisvolle Vertreter innerhalb der englischen Literatur! Die Skizze der modernen religionsgeschichtlichen Christologie macht freilich den Eindruck, nicht

aus dem Vollen zu schöpfen. Die zuweilen auftretende Breite wird mehr den deutschen als den englischen Leser stören. — Die Grundlage dieser neuen Christologie ist die Welt von Eindrücken, Gedanken, Antrieben und Ueberzeugungen, die im Christen dank seiner Berührung mit dem neutestamentlichen Zeugnis erwachsen, — etwa das, was wir gern Erlebnis Gottes in dem geschichtlichen Christus nennen. Mit allem Bewußtsein beruft M. sich hier auf die Führer der deutschen Theologie, in der Gegenwart auf Männer wie einerseits Herrmann und Häring, anderseits Kähler. In diesem Zusammenhang begegnen treffliche Ausführungen. Im einzelnen sind die dogmatischen Sätze, die M. auf dieser Grundlage aufbaut, von biblischer Art und suchen auch trotz Ablehnung der Naturen-Lehre den Zusammenhang mit der dogmatischen Ueberlieferung zu wahren; sie schließen z. B. die Präexistenz Christi ein und betonen stark den Erhöhten. Doch meidet M. in wohltuendem Gegensatz zu den meisten deutschen Gesinnungsverwandten, andere des Unglaubens zu bezichtigen oder überhaupt den berichtigten Graben zu ziehen. Das besondere Streben M.s ist es nun, unter Aufrechterhaltung des geschichtlichen und ethischen Zuges doch von jenem religiösen Erleben aus emporzusteigen zu metaphysischen Theorien über das Verhältnis des Sohnes zum Vater und über die Dreieinigkeit. Er ist überzeugt, daß der denkende Christ sich diesem Streben nicht dauernd entziehen kann, und daß sich nur so die Absolutheit Christi vor dem Denken behaupten läßt. Freilich will er keine luftige Spekulation, sondern eine Umsetzung der metaphysischen Inhalte und Fingerzeige, die der Glaube einschließt, in Begriff und Theorie. Die Ergebnisse, zu denen M. kommt, lassen sich vielleicht am kürzesten durch die Bemerkung kennzeichnen, daß er an die Kenotik anknüpft und zugleich die Erinnerung an I. A. Dorners Lehre vom werdenden Gottmenschen nicht verschmäht. Was seine englischen Mitarbeiter betrifft, so verwirft er W. Sandays Versuch, das Unterbewußte als den eigentlichen Sitz des Gottheitlichen in Christus heranzuziehen (zuletzt in der Schrift *Personality in Christ and in Ourselves*, Oxford 1911. 75). Vielmehr

schließt er sich mit Forsyth als Vertreter einer streng ethischen Christologie zusammen. — Das Werk von M. ist ein interessantes Zeugnis dafür, wie gewisse theologische Bestrebungen der Gegenwart, die wir in der Regel zusammenfassend als modern-positiv bezeichnen, sich auf englischem Boden gestalten.

SCHLATTERS Schrift ist schon früher in ihrer ersten Auflage von Titius angezeigt worden (1905, S. 397 ff.). Die zweite Auflage unterscheidet sich von der ersten nur dadurch, daß sie die Auseinandersetzung mit der Abhandlung von Graß beträchtlich kürzt, die ursprünglich der Anlaß des Buches gewesen war. Die Verflechtung in den Tagesstreit soll damit verringert werden; dagegen der „Aufbau der Argumentation, die von den Erträgen der dogmatischen Arbeit zu den Aussagen der Apostel und weiter zurück zur eigenen Tat Jesu führt“, blieb unverändert, „da er an einem konkreten Einzelfall zeigt, wie die Reinigung und Stärkung der dogmatischen Arbeit erreichbar scheint“ (Vorwort). Hier liegt tatsächlich das Verdienst dieser Abhandlung: sie drängt auf die Betrachtung des Kreuzestodes als einer geschichtlichen Tat und sucht gerade in dieser Geschichte die ganze Fülle der Gottheit zu enthüllen. Vor allem soll der berechnete schriftgemäße Kern des Origenismus und des Anselmismus aufgewiesen werden. Selbstverständlich begegnet dabei manche feine religiöse und psychologische Erörterung, schon dank der guten Fragestellung: warum ist die im Tode bewährte Gottesgemeinschaft Jesus nicht nur die seinige, sondern wird die meinige? Aber auch Bedenken tauchen auf. Von dem Streben, den Anselmismus gegen Graß zu verteidigen, ist eine gewisse Schwäche der Kritik an dieser Theorie zurückgeblieben. Und die Hauptsache, die Feststellung der Gottheit Jesu im Kreuzestode scheint mir nicht geglückt; so einfach wie S. z. B. in der Anmerkung S. 19 andeutet, läßt die Unterscheidung zwischen dem, was göttlich und was menschlich ist, sich überhaupt nicht vollziehen.

Die Arbeit von GRAPE steht im Zusammenhang mit der Bewegung der *Treuga Dei*. Sie will nicht direkt die systematische Theologie an dem wichtigen Punkte, den ihr Titel be-

zeichnet, fortbilden helfen; aber sie will einen Gedanken veranschaulichen, der bei der Fortbildung beachtet werden muß: nämlich, daß auch einseitige Theorien in der Regel ihren Wert haben, sofern sie eine sonst vernachlässigte Seite zum kräftigen Ausdruck bringen. Dieser Gedanke trägt seinen Wert in sich; und wir müssen jedem danken, der ihn wieder ins Bewußtsein rufen oder im Bewußtsein erhalten hilft. Auch die Veranschaulichung selbst, die G. bietet, enthält manche gute Einsicht. Aber im ganzen erfaßt er mit seiner Scheidung von jeweilig zwei Seiten weder die Verwirrtheit der Lage noch die besondere Zuspitzung, die sie dank Ritschl, Herrmann, Ihmels u. a. erfahren hat, und die über das meist nach dem alten Gegensatz von liberal und orthodox gebildete Zweiseiten-Schema hinausgeführt hat. Oder falls er sie doch erfaßt, hindert ihn die Zusammenhäufung wichtiger Fragen auf kurzem Raum, seine Einsicht auch am Stoffe zu bewähren. Darum sei hier nur erwähnt, daß auch er, wie so mancher Systematiker, tieferes Eintauchen einerseits in die christliche Erfahrung, andererseits in die Bibel für das beste Mittel zur Ueberwindung jenes Gegensatzes hält.

STANGE steuert zu den Biblischen Zeit- und Streitfragen ein Heft bei, das wegen seiner Knappheit dem breiteren Leserkreise dieses Unternehmens kaum viel Klarheit über das wichtige Thema der Sündenvergebung bringen wird. Es erinnert an ein Kollegdiktat, das mündliche Ausführungen kurz zusammenfaßt, beleuchtet den Stoff aber wenig von den Gesichtspunkten des praktischen Lebens aus. Das ist bedauerlich, weil man dem Inhalt eine tiefe Einwirkung wünschen möchte. Der Verf. ist durchdrungen von der ausschlaggebenden Bedeutung des Glaubens an die Sündenvergebung im Christentum, sucht also wie Dunkmann den reformatorischen Standpunkt zu wahren. Und zwar widerlegt er zunächst die Bedenken, die vom sittlichen Standpunkt aus gegen den Gedanken der Vergebung erhoben werden; dabei dürften alle ernsten evangelischen Christen ihm beipflichten, nur daß viele die Würdigung des von St. mit dem Pharisäismus zusammengestellten ethischen Idealismus unzurei-

chend finden werden. Der zweite Teil deutet an (mehr darf man von diesen fünf Seiten nicht sagen), inwiefern gerade der Begriff der Sündenvergebung den Vorrang des Christentums vor den andern Religionen zum Ausdruck bringt. Einerseits nämlich hebt die Erfahrung der göttlichen Liebe den Christen zugleich auf eine höhere Stufe der sittlichen Erfahrung; andererseits gibt sie die absoluten Maßstäbe für das Zentralproblem des geschichtlichen Lebens, das Verhältnis der Gemeinschaft zum Individuum, damit das Verständnis für den tiefsten Sinn des persönlichen Lebens und der Welt überhaupt. Der Inhalt der Schrift hat demnach nicht nur apologetische Bedeutung, sondern hilft die Antwort herausarbeiten, die das Christentum mit seinen scheinbar veralteten Begriffen gerade auch auf die modernen ethischen und geschichtsphilosophischen Fragen zu geben weiß. Dabei deutet Sr. treffliche Gedanken an, die viel tiefer in den Zusammenhang der Religion mit dem übrigen Bewußtsein hineinleuchten als die unzureichende Konstruktion seiner „Religionsphilosophie“.

SCHNEIDER will nicht versuchen, tiefer in Wesen und Bedeutung des Gottesworts oder der Sakramente einzudringen, sondern er will in allgemein verständlicher Sprache ihr überkommenes lutherisches Verständnis gegen die Abstriche des modernen Geistes verteidigen; die auch dabei unwillkürlich eintretenden Modernisierungen kommen dem Verf. nicht zum Bewußtsein. Eingehende Besprechung der biblischen Stellen und kurze Hinweise auf Luthers Kleinen Katechismus sollen im Hauptteil des Buches zeigen, daß Bibel und Katechismus über die Sakramente dasselbe lehren; dann bekräftigt ein letzter Abschnitt nochmals die Autorität der heiligen Schrift. „Wie das Wort das eigentliche urkundliche Wortzeugnis des heiligen Geistes von Christo ist, so sind die Sakramente das urkundliche Tatzeugnis des heiligen Geistes von Christus, und beide, Wort- und Tatzeugnis nur in ihrer gegenseitigen Ergänzung, bezeugen uns den vollen Christus. Beide sind darum maßgebliche Autorität, weil Christus selbst dahinter steht“ (S. 208). „Wir können daher nicht genug die Grundwahrheiten des

kleinen lutherischen Katechismus, der tatsächliches Symbol unsrer Kirche ist, immer und immer wieder Großen und Kleinen einprägen und sie auffordern, sie selbst mit der heiligen Schrift zu prüfen und durch den heiligen Geist ganz persönlich zu gewinnen zu versuchen und den darin beschriebenen Weg zu gehen“ (S. 220). Viel Temperament und guter Wille — aber keine Einsicht in die eigentlichen Schwierigkeiten, keine Würdigung der gegenwärtigen theologischen Arbeit, nicht einmal sachliche Verstärkung der üblichen Apologetik! So kann hier nur eben das Dasein des Buches bescheinigt werden.

HADORN möchte sein Buch am liebsten in die Hand der praktischen Theologen und der gebildeten Laien legen. Das ist bezeichnend für die Haltung des Ganzen. Es bezweckt keinen eigentlichen Fortschritt in der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Hoffnung, sondern will einen ordnenden verständlichen Ueberblick über die Fülle der christlichen Hoffnung bieten. Zu Bedenken gibt vor allem Anlaß, daß H. die einzelnen Gedanken bald biblizistisch und ohne genügende kritische Grundlegung aus dem Neuen Testament, bald religiös aus dem Mittelpunkt des Glaubens ableitet; auch anfechtbare Postulate spielen gelegentlich eine Rolle. Immerhin sucht H. das neu erwachende eschatologische Interesse trotz Neigung zum biblischen Realismus nicht kritiklos, sondern vorsichtig unter stetem Rückgang auf zentrale Gedanken zu befriedigen. Zwei Punkte lassen sich als eigenartig herausheben. Einmal, daß H. dem einheitlichen Hoffnungsbild drei besondere Seiten abgewinnt und daher im Gegensatz zu der üblichen Zweiteilung drei Abschnitte bildet: er spricht zunächst von der individuellen, dann von der sozialen, endlich von der universellen Hoffnung und bezeichnet sie durch die drei biblischen Begriffe des ewigen Lebens, des Reiches Gottes, der Vollendung. Darin ist schon das zweite angedeutet: die starke Betonung der sozialen, Gottes Herrschaft nicht nur auf das Innenleben, sondern ebenso auf „die Verhältnisse“ beziehenden Hoffnung. Sie schließt auch eine freilich sehr relative Anerkennung der sozialdemokratischen Hoffnungen ein: „Es ist nicht unsre Aufgabe, eine Erdenhoffnung,

auch wenn sie unvollkommen ist, zu dämpfen, und über sie das kalte Wasser der Resignation oder die ätzende Lauge des Spottes auszugießen. Es ist nicht unsere Sache, . . . für die Konservierung der Armut einzutreten, die gegenwärtigen Zustände für sakrosankt und gottgewollt zu erklären und unsre Augen zu schließen vor den Leiden der Armen und Elenden. Es ist nicht Sache der Kirche, Partei zu ergreifen für die Besitzenden und für die Habenden, für die Satten und für die Mächtigen, die es die Kirche bei jeder Gelegenheit fühlen lassen, wie sehr sie sie innerlich verachten“ (S. 96 f.). — Wenigstens eine Einzelheit: die Wiederbringungslehre wird im Interesse eines wirklichen Gerichts über die entschiedenen Verwerfer der göttlichen Gnade abgelehnt.

Das Heft von FUCHS ist durchaus apologetisch. Es geht von den modernen Zweifeln am Ewigkeits- und Unsterblichkeitsglauben aus, gibt die überlieferten Formen und die egoistischen Motive einschließlich des Vergeltungsglaubens preis, behauptet aber desto begeisterter „das sittliche Recht der Ewigkeitshoffnung“. Diese hat ihren Quell in den Tiefen und Werten des Personlebens; sie besteht in der Gewißheit des wachsenden Zusammenhangs mit einer ewigen göttlichen Welt voll Wahrheit, Liebe und sittlicher Würde. Freilich handelt es sich dabei mehr um tastendes, auch fließendes Ahnen als um klare, festumrissene Vorstellung. — Die Schrift ist ausgezeichnet durch Weite und Reichtum des Geistes, durch feinen Sinn für persönliches Leben und enge Verbindung religiöse mit ästhetischer und idealistischer Empfindung. Unter den zahlreichen ähnlich gearteten Gebildeten wird sie gute Dienste leisten. Realistischen, grübelnden und kampfzerrissenen Geistern wird sie zu weich, zu ätherisch, zu schwärmerisch erscheinen, vielleicht auch die herbe, richtende Seite des Ewigkeitsglaubens zu wenig betonen.

Marburg.

Horst Stephan.

---

## Kurze Anzeigen.

**Barth, F.**, Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. Gütersloh Bertelsmann, 1914. 490. M. 7.00. — Die 3. Aufl. der Einleitung von Barth (Auf. 1 erschien 1908, Auf. 2 1911) ist vom Sohn des inzwischen verstorbenen Verf. besorgt. Sie ist sonst unverändert, nur sind dankenswerterweise Angaben über seither erschienene Literatur nachgetragen. Die „einzige nennenswerte Veränderung“ im Text ist die Korrektur der Chronologie des Paulus im Anschluß an Deissmann und Lietzmann auf Grund der Gallio-Inschrift. Ueber die Sicherheit dieser neuen Chronologie kann man zwar verschieden denken. — Das Buch hat also seinen alten Charakter behalten. Man spürt überall die vornehme Persönlichkeit des Verf., dem es darum zu tun ist, der „wirklichen Einführung in das Verständnis des N. T.“ zu dienen. Aber es bleibt doch das Bedenken, das schon der ersten Auflage gegenüber geäußert wurde, daß die Probleme nicht in ihrer ganzen Schärfe zur Geltung kommen. Die Ausführungen B.'s wirken, trotz der wohlthuenden Unparteilichkeit, beruhigend in konservativem Sinne, aber sie schärfen nicht das Auge für die geschichtliche Fragestellung.

**Bultmann.**

**v. Harnack, A.** Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung (Beiträge zur Einleitung in das N. T. VI.) Leipzig, Hinrichs, 1914. 152. M. 4.—. Die Geschichte des neutestamentl. Kanons — und um diese handelt es sich hier, nicht um die Entstehung der einzelnen Schriften des N. T. — umfaßt die verschiedenen, freilich vielfach verschlungenen Fragen nach der Entstehung einer zweiten autoritativen Schriftensammlung neben dem A. T., nach den Motiven ihrer eigentümlichen Zusammensetzung und nach ihrem Umfang und ihrer Abgrenzung im einzelnen. v. Harnack geht hier eigentlich nur den ersten dieser Fragen nach, denen nach „Idee und Form der neuen Sammlung“, und führt die Kanongeschichte deshalb nur bis c. 200. Denn was dann folgt, die Auseinandersetzung der Gelehrten und der Kirchen über die Differenzen des neutestamentl. Kanon im einzelnen, hat kein prinzipielles Interesse mehr. Und darauf eben kommt alles an: die kultus- und dogmengeschichtlichen Motive zu erfassen, „das werdende N. T. in den Zusammenhang der lebendigen Kirchengeschichte“ hineinzustellen. Eben deshalb gehört zu dieser Darstellung als zweiter Teil auch die Beschreibung der Folgen der Schöpfung des N. T. In ihnen spiegeln sich die Motive vielfach wieder, die die Schöpfung hervorgebracht haben, und in ihnen tritt ebenso auch umgekehrt die Eigenart dessen, was hier geschaffen ist, dadurch hervor, daß die neue Schöpfung sich von den Bedingungen ihrer Entstehung emanzipiert und als selbständige geschichtliche Größe weiterwirkt. — Sachlich bringen v. H.'s Ausführungen wesentlich Bekanntes aus seinen



Aufsätzen zur Kanongeschichte und aus seiner Dogmengeschichte, das hier im Zusammenhang und in größerer Ausführlichkeit vorgetragen wird. Für die ganze Art des Büchleins ist charakteristisch, daß hier ein Forscher redet, der schon oft zur Sache gesprochen hat und nun seine Gedanken zu einem Gesamtbilde vereinen möchte: das Stoffliche ist stark in den Hintergrund gedrängt. Die Vergeistigung des Stoffs, die Kunst des geschichtlichen Sehens und Zusammensehens wird zur Hauptsache. So sind denn die Ausführungen wesentlich Reflexionen und Hypothesen, bald glänzend und überzeugend, bald mehr oder weniger gewagt, immer fruchtbar. Ueber einzelne Punkte zu streiten — etwa über die der Apostelgeschichte zugeschriebene Bedeutung oder über die Stellung Justins in der Entwicklung — ist demgemäß hier nicht der Platz. Zum Ganzen darf ich wohl sagen, daß v. H. mir zuviel Absicht und Bewußtheit in den Geschichtsverlauf einzutragen scheint, wo die Dinge oft einfacher liegen und allein das Schwergewicht der objektiven Tatsachen wirkt.

Bultmann.

## 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.-U.:** Religionsunterricht, vor allem an höheren Schulen; **G.:** Gegenwartsfragen, Populäres.)

**Bw.** — Zeit- und Streitfragen, Bibl., X 2: Rüeegg, A., Die Christian Science in bibl. Beleuchtung. 48. M. —60.

**A. T.** — Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, I Ausgewählte Mišnatraktate Nr. 44: Berakhoth. Der Mišnatraktat „Lobsagungen“, v. L. Strack. 32 u. 24. M. 1.20. — Talmud, Der babylonische. Hrsg. nach der 1., zensurfreien Bombergischen Ausg. (Venedig 1520—23) wortgetreu übers. u. m. kurzen Erklärungen versehen v. L. Goldschmidt, IV. Bd. 2. Lfg. Der Traktat Jabmuth, 2. Hälfte. 241—458. M. 20.—.

**N. T.** — Cremer, H., Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutestamentl. Gräzität, 10. völlig durchgearb. u. vielfach veränd. Aufl., hrsg. v. J. Kögel. 7. u. 8. (Schluß)-Lfg. (S. 929—1230). M. 4.—. — Forschungen zur Religion und Literatur d. A. u. N. Testaments. 23. Heft: Bousset, W., Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin, Irenäus. VIII, 319. M. 12.—. — Holtzmann, O., Christus (Wissenschaft und Bildung 3). 2. völlig umgearb. Aufl. 154. M. 1.—. — Kawerau, S., Rabbi Jesus von Nazareth. Ein Versuch zur Klä-

rung. 2. Aufl. 95. M. 2.—. — **Lebensfragen** 3: Weinel, H., Paulus. Der Mensch und sein Werk. Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. 2., gänzlich umgearb. Aufl. VIII, 294. M. 3.60. — **Rudberg, G.**, Neutestamentl. Text u. Nomina sacra. 88. M. 2.—. — **Untersuchungen zum Neuen Testament**, 7. Heft: Pott, A., Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben. IV, 203. M. 6.50. — **Weiss, B.**, Paulus und seine Gemeinden. VIII, 296. M. 4.—. — **Wetter, P. P.**, Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. IV, 189. M. 3.75.

**K.-G.** — **Apologeten**, Die ältesten Texte mit kurzen Einleitungen, hrsg. v. E. J. Goodspeed. XI, 380. M. 7.40. — **Bardenhewer, O.**, Geschichte der altkirchl. Literatur. 2. Bd. 2. umgearb. Aufl. XIV, 729. M. 14.—. — **Bauer, Fr.**, Reformation und Gegenreformation in der früheren nassau-badischen Herrschaft Lahr-Mahlberg. VIII, 360. M. 4.50. — **Corpus reformatorum**, Zwingli's Werke. VIII. Bd. Zwingli's Briefwechsel, bearb. von Emil Egli, hrsg. von W. Köhler. II. Bd. Die Briefe von 1523—1526. III, 824. M. 37.55. — **Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte** XII, 3: **Andres, F.**, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. u. ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie. XX, 183. M. 6.—. — **Garrelts, H.**, Johannes Ligarius. Sein Leben und seine Bedeutung für das Luthertum Ostfrieslands und der Niederlande. 179. M. 3.—. — **Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich**. Hrsg. v. G. Loesche. 35. Jahrg. III, 330. M. 9.60. — **Studien, Freiburger theologische**, 18. Heft: **Bruggaier, L.**, Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten v. Eichstätt 1259—1790. Eine historisch-kanonist. Studie. XVI, 130. M. 3.—.

**Syst. Th.** — **Hoppe, E.**, Glauben und Wissen. Antworten auf Weltanschauungsfragen. V, 373. M. 5.—.

**Pr. Th.** — **Hackmann, H.**, Am Strand der Zeit. 3. Sammlung ausgewählter Predigten. VII, 309. M. 3.50. — **Koehler**, Kriegsbetstunden, Liturgie, Gebete, Skizzen f. Ansprachen. 36. M. —.80.

**R.-U.** — **Fiebig, P.**, Diktathefte. Die 5 Bücher Mose m. besond. Berücksichtigung der babylonischen u. anderer Parallelen. Nebst einem Anhang: Zur Bibelkunde d. A. Test. III, 32. M. —.75. Das Johannes-evang. in Verbindung m. rabbinischen, buddhistischen u. hellenistischen Stoffen. VII, 44. M. —.90. — **Rinn, H.**, u. **Jüngst, J.**, Kirchengeschichtl. Lesebuch. Große Ausg. 3., verm. u. verb. Aufl. XV, 430. M. 6.—. — **Seeberg, R.**, u. **Petersen, P.**, Biblisches Lesebuch, f. d. Schulgebrauch bearb. Altes und Neues Testament i. d. Uebers. Dr.

Mart. Luthers. Nach dem neu durchgesehen. u. vom deutschen evangel. Kirchengausschuß genehm. Text. 2. Bde. je M. 1.25.

G. — Blau, P., Krieg und Christentum. 71. M. 1.—. — Häring, Th., Das Rätsel des Krieges. Eine eth. Gegenwartsbetrachtung. 24. M. —.20. — Ihmels, L., Der Krieg im Lichte der christl. Ethik. 32. M. —.60. — Rade, M., Dieser Krieg und das Christentum. 34. M. —.50. — Schaefer, E., Unser Glaube und der Krieg. 29. M. —.50. — Wurster, P., Das englische Christenvolk und wir. 32. M. —.50. — Zeit- und Streitfragen, Bibl., X 3: Richter, J. Die Mission in dem gegenwärtigen Weltkriege. 47. M. —.60.

---

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

---

# Indien

## unter der englischen Herrschaft.

Von

**Dr. Sten Konow,**

Professor für Geschichte und Kultur Indiens in Hamburg.

8. 1915. M. 2.70, kartoniert M. 3.50.

---

# Die belgische Neutralität.

Ihre Entstehung, ihre Bedeutung und ihr Untergang.

Von

**Dr. Reinhard Frank,**

Professor der Rechte in München.

8. 1915. M. —.75.

Französische und englische Ausgabe unter der Presse.

---

# Kolonialgeschichte

## der Neuzeit.

Von

**Dr. Veit Valentin,**

Privatdozent in Freiburg i. B.

8. 1915. Mit 2 Karten.

In Vorbereitung.

---

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

# Bismarcks Glaube.

Von

D. Otto Baumgarten,  
Professor in Kiel.

Klein 8. 1915. M. 2.80, gebunden M. 4.—.

## Inhalt.

	Seite
<b>Literatur und Religion des Judentums. II. Religion. Von Bousset.</b>	115
Stade, B., Biblische Theologie des A. T. II. Band: A. Bertholet, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi. 1. u. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1911. XVI 546. M. 10.—. — Schencke, W., Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation. Kristiania Dybwad 1913. 92. Kr. 2.40. — Schmitz, O., Die Opferanschauung des späteren Judentums. Tübingen, Mohr, 1910. XII 324. M. 2.60. — Humbert, P., Le Messie dans le Targum des Prophètes. Lausanne Imprim. réunies 1911. 71. (Extrait de la Revue de théol. et de philos. 1910 u. 1911). — Reinach, A., Noé Sangariu. Revue des études juives T 65 p. 160 bis 180. T. 66 p. 1—43. 213—244. Paris 1913. 1—14.	
<b>Systematische Theologie. Dogmatik II: Einzelfragen.</b>	
Von <b>Horst Stephan</b> . . . . .	132
Girgensohn, K., Der Schriftbeweis in der evangel. Dogmatik einst und jetzt. Leipzig, Deichert, 1914. 78. M. 2.—. — Fischer, E. Fr., Das Gottesproblem. Grundlegung einer Theorie der christlich-relig. Gotteserkenntnis. Leipzig, Deichert, 1913. 286. M. 7.—. — Schwarz, H., Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Von Heraklit bis J. Böhme (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, 4. Band). Heidelberg, Winter, 1913. 612. M. 5.80. — Dunkmann, K., Schuld, Sünde und Erbsünde in der gegenwärtigen Dogmatik. N. kirchl. Zeitschrift 1913, S. 906 bis 926. — Beiträge z. Förderung chl. Theologie V, 5: Schlatter, A., Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 103. M. 1.20. — Mackintosh, H. R., The doctrine of the person of Jesus Christ. Edinburg, 1912. 534. — Grape, J., In welchem Sinne nenne ich Jesum Christum meinen Erlöser beziehungsweise Versöhner? Halle, Mühlmann, 1913. 30. M. —.80. — Bibl. Zeit- und Streitfragen VIII, 4: Stange C., Die Vergebung der Sünden. 3. Tausend. Berlin-Lichterfelde, Runge, 1912. 22. M. —.50. — Scheiner, M., Die Sakramente und Gottes Wort. Leipzig, Deichert, 1914. 220. M. 5.—. — Beiträge z. Förderung chl. Theologie XVIII, 1: Hadorn, W., Zukunft und Hoffnung. Gütersloh, Bertelsmann, 1914. 147. M. 3.—. — Religionsgesch. Volksbücher V, 12: Fuchs, E., Ewiges Leben. Tübingen, Mohr, 1913. 44. M. —.50.	
<b>Kurze Anzeigen.</b> . . . . .	147
<b>Die neueste Literatur (in Auswahl)</b> . . . . .	148

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.