

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log65

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

In Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten

herausgegeben von

W. BOUSSET

und

W. HEITMÜLLER

18. JAHRGANG

7. Heft

JULI 1915

INHALT:

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

Zur Philosophie der Kirchengeschichte. Von
W. Koehler. I.

Altes Testament. Religionsgeschichte Israels.
Von W. Nowack. II.

Die neueste Literatur (in Auswahl).

TÜBINGEN
1915



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, CORNILL,
DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNKEL,
HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAPTAN, 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, TRÖLTSCHE, E. VISCHER, J. WENDLAND,
WERNER, WINDISCH, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

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

Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt.

Von

Lic. **Franz Koehler,**
Pfarrer in Berlin.

Klein 8. 1915. Einzelpreis M. —.50, gebunden M. —.80.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart.
Begründet von Friedrich Michael Schiele. V. 19.)

Für die Geheimnisse und Rätsel des Weltkrieges haben sich viele Deuter gefunden, berufene und unberufene. Zu den berufensten gehören die Prediger des Evangeliums in Deutschland. Eine schier unübersehbare Fülle ihrer Zeugnisse liegt vor. Sie zu sichten und ihren Stoffreichtum nach gemeinsamen Grundanschauungen darzubieten, war die Aufgabe vorliegender Arbeit. Sie gipfelt in dem Nachweis, daß es grundsätzlich und ausschließlich vom Standpunkt des Deutsch-protestantischen Idealismus aus gelingt, dem Kriegsgeschehen eine positive Wertung und eine vernünftige Idee abzugewinnen. Wer den Staat bejaht und das nationale Leben, muß auch den Krieg bejahen. Kein Kulturfortschritt in der Welt ohne Opfer. Der Krieg bietet für viel mehr Menschen als der Friede die Gelegenheit zur Bewährung in allen möglichen Tugenden. Er ist das notwendige Gewitter, das die miasmatische Atmosphäre der Völker reinigt. Krieg und Christentum haben viele verwandte Bezüge zu einander. Für die Deutschen bedeutet dieser Krieg die Vollendung des Sinnes ihrer Geschichte. Viele, die am Leben krankten, durften den Krieg als ihren Befreier zur Lebensgesundung erfahren.

Zur Philosophie der Kirchengeschichte.

I.

Geschichtliches¹⁾.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie sind in der „Theologischen Rundschau“ zusammenhängend zum ersten und einzigen Male von E. Troeltsch 1903 behandelt worden; seitdem ist die Geschichtsphilosophie, teils mit, teils ohne ausdrückliche Heraushebung in der Titelüberschrift unter der systematischen Theologie untergebracht worden. Wenn sie jetzt nun als „Philosophie der Kirchengeschichte“ wieder auftaucht, so kommt es auf den Namen nicht an; ich wähle ihn, den übrigens Karl Sell, ohne daß ich darum wußte, zuerst geprägt hat, um deswillen, weil er mir das am treffendsten wiederzugeben scheint, worauf es für den Theologen in der Geschichtsphilosophie ankommt: die Geschichte des Christentums — das ist die Kirchengeschichte — über die kausale Verknüpfung der Tatsachen hinaus, wie sie die landläufige kirchengeschichtliche Vorlesung bietet, geschichtsphilosophisch zu verstehen, so wie man eben überhaupt Geschichte geschichtsphilosophisch versteht. Die Philosophie der Kirchengeschichte ist eine Unterabteilung der allgemeinen Geschichtsphilosophie, und der Sondercharakter der Unterabteilung wird lediglich durch den Stoff gebildet, durch das Illustrationsmaterial gleichsam; das ist eben hier die Christentumsgeschichte, in der allgemeinen

1) Vgl.: Grundriß der Geschichtswissenschaft, hg. von A. Meister, I 3: Methodik von A. Meister, Geschichtsphilosophie von O. Braun. Leipzig-Berlin, Teubner, 1913. 65. M. 1.50. — Schneppe, R., Görres' Geschichtsphilosophie. Frühzeit. (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte H. 50.) Berlin und Leipzig, Rothschild, 1913. 56. M. 1.80.

Geschichtsphilosophie die „profane“ Geschichte, die Methodik und Systematik aber ist beide Male die gleiche, und Berührungen auch im Stoffe liegen in der Natur der Sache, sofern die Scheidung zwischen Profangeschichte und Kirchengeschichte ja nur eine sehr relative ist. Unter Geschichtsphilosophie befasst sich nun aber eine ganze Fülle von Problemen und Darbietungen. Wie jede Disziplin hat auch die Geschichtsphilosophie ihre Geschichte, und diese Geschichte, wie sie z. B. O. BRAUN in einem knappen, aber gut orientierenden, vor allem mit guten Literaturangaben versehenen Ueberblick bietet, ist sehr lehrreich, auch wertvoller als die Geschichte etwa der einzelnen theologischen Disziplinen, über die man — oft genug freilich viel zu häufig — hinwegzueilen pflegt. Denn diese Geschichte zeigt, wie die Menschheit historisch denken gelernt hat; die Geschichtsphilosophie ist ja nichts anderes als die denkende Erfassung der Geschichte. Das, was heute von jedem Historiker als selbstverständliche Voraussetzung gefordert werden muß, die sog. Objektivität der Auffassung, die Ausschaltung religiös-teleologischer Absichtlenkung, die Wertung gewisser treibender Kräfte innerhalb der Geschichte, sei es Institutionen, den Staat an der Spitze, sei es Persönlichkeiten, das Genie an der Spitze, hat die Menschheit erst in langem Entwicklungsprozesse gelernt. Speziell nun aber wieder ist es lehrreich, die Entwicklung des historischen Denkens gegenüber der Christentumsgeschichte zu begreifen, weil gerade vom Christentum her die stärksten Sperren gegen ein historisches Denken (im heutigen Sinn) aufgerichtet worden sind: die historische Erkenntnis war in dem Momente da, als christliche Sonderansprüche zerbrochen waren, was bekanntlich in der Aufklärung geschehen ist. Die Geschichte des historischen Erkennens hier ist keineswegs identisch mit der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung, so vielfach auch beides sich berührt. Einige z. T. aus Brauns Ueberblick gewählte Beispiele mögen das Wachsen der historischen Erkenntnis auf christlichem Boden illustrieren, wobei wir uns dem Urteil Brauns durchaus anschließen: „die Geschichte

dieser Disziplin ist noch viel zu wenig bearbeitet“: der Begriff der Menschheit als einer Interessengemeinschaft — für die Geschichtsphilosophie eine Grundvoraussetzung — ist der Antike fremd, die darum auch über geschichtsphilosophische Einzelheiten oder metaphysische Weltentwicklungsspekulationen (das ist aber keine Geschichtsphilosophie!) nicht hinausgekommen ist, Paulus (Röm. 9—11 u. ö.) kennt ihn, und er hat auch eine sehr fein ausgeprägte Geschichtsphilosophie. Systematisiert ist sie erstmalig bei Augustin in *de civitate dei*, diesem prächtigen, echt supranaturalistischen Aufriß der Geschichte als eines Kampfes zwischen Glaube und Unglaube. Clemens Alexandrinus, wiederum bei Paulus (Gal 4, ff.) anknüpfend, würdigt die Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechtes, natürlich noch nicht so rationalistisch wie Lessing, doch ist ja bei diesem selbst noch das Verhältnis des rationalen zum supranaturalen Momente das eigentliche Problem seiner Schrift. Was uns Troeltsch in seinen „Soziallehren“ klar machte, bedeutet auch eine Stufe des geschichtlichen Erkennens der Menschheit, daß nämlich bei Thomas v. Aquino der Staat eine notwendige Stufe innerhalb der Weltentwicklung ist: der Mensch ist durch seine Natur auf das Leben im Staate angewiesen. Nur ist diese Idee nicht so ganz neu, als es bei BRAUN erscheint, Thomas hat sie nur systematisiert und in die Dogmatik eingebaut, die früher vorhandenen starken Spannungen ausgeglichen, Ansatzpunkte finden sich schon bei Augustin und Paulus (Röm. 13), und die Wurzel liegt im Naturrechtskomplexe der Stoa. Der große Wendepunkt für die historische Erkenntnis kommt dann, wie schon angedeutet, mit der Aufklärung, deren Fruchtbarmachung für die Genesis des historischen Bewußtseins die Romantik leistet. „Die Gegenwart ist gar nicht verständlich ohne die Vergangenheit“, sagt Novalis, und Fr. Schlegel stellt der Philosophie die Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte des Geistes.

Allerdings liegen die Dinge hier sehr kompliziert. Die Arbeit der Aufklärung ist geschichtsphilosophisch wesentlich negativ gewesen. Sie hat das Christentum von der Sonderbühne

einer übernatürlichen Heilsgeschichte herunter auf den Boden der allgemeinen Menschheitsgeschichte gestellt, aber sie hat im allgemeinen noch nicht die nun hier arbeitenden Faktoren und Mächte in Relation und geschichtliche Verknüpfung zu setzen verstanden. Das leisten erst Idealismus und Romantik, und ihr wirksamster Hebel ist der Entwicklungsbegriff, den man mit dem späteren naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff zu vermengen sich hüten muß. In ihm barg sich aber, dank der kritischen Philosophie, ein ganzes Knäuel von Problemen. Idee, a priori, Allgemeines, Besonderes, Persönlichkeit, Auswicklung oder Epigenesis, um nur ein paar Schlagwörter zu nennen.

Sehr klar spiegeln sich die Schwierigkeiten der Probleme und die sich vielfach durchkreuzenden Tendenzen wieder in der Geschichtsphilosophie des jungen Görres, über die SCHNEPPE berichtet. Es ist nur schade, daß Verf. sich, wie das in Dissertationen üblich ist, mit einer von knappen Bemerkungen begleiteten Analyse der Görresschen Schriften begnügt, aber an eine systematische Würdigung sich noch nicht heranwagt. Gerade die aber ist interessant; immerhin macht Sch. mit dem Material gut bekannt und kennt auch die Literatur. Die beiden Strömungen, die in Görres miteinander ringen, sind die des Idealismus: Naturverlauf auf der einen Seite, in der scharfen Zuspitzung mathematischer Erkenntnis, und Geist auf der anderen Seite, und das Problem der Probleme ist der Mensch, weil er in der Mitte steht und von beidem etwas hat. „Der Mensch, wo ist er her? Zu schlecht für einen Gott, zu gut für's Ungefähr.“ Es gilt das Verständnis der kosmischen Stellung des Menschen, er gehört in den Naturzusammenhang hinein, sein Ich aber hebt ihn darüber hinaus. Darauf kommt es hinaus, wenn Sch. von einer „Vorliebe für das Organische, für das Leben“ bei G. redet und Intelligenz und Natur als die letzten Bestandteile des Alls bei G. gelten. Erkenntniskritisch bedeutet das den Dualismus von Innen- und Außenwelt, und sehr charakteristisch gliedert sich für G. die Innenwelt dann wieder in Menschheit und Per-

sönlichkeit, die Natur hingegen in Menschheit und materielle Welt — die Menschheit gehört eben beiden Gebieten an. Eine Synthese glaubt G. dann im Begriff der „Naturintelligenz“ gefunden zu haben die als absolute Intelligenz die absolute Natur anschaut, sie in sich erkennt und folglich notwendig selber ganz in sich haben muß. (Goethes: sich in Natur, Natur in sich zu hegen.) Klingt das schon ganz an die zeitgenössische Dialektik, so ist es unmittelbar kantisch, wenn nun die Freiheit der Hebel zur Naturbeherrschung durch den Menschen wird. „Das Ziel wäre absolute Freiheit, in der absoluten Freiheit läge absolutes Glück.“ Aber das Ziel wird nie erreicht, und so ist die Menschheit, wie C. F. Meyer einmal sagte, der „qualenvolle Sisyphus, der seinen Felsen ewig wälzen muß“. Dieses Wälzen ist die menschliche Geschichte — ganz ähnlich wie Hegel die Geschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bestimmte, die Grundlage ist ja für Hegel und G. dieselbe.

In seinen „Aphorismen über die Organonomie“ sucht G. nun nach der anderen Seite hin die Geschichte ganz mathematisch-mechanisch zu fassen, aber so geht es nicht, und nun wirft er sich in „Glauben und Wissen“ ganz der Mystik in die Arme, die also auch hier, wie überhaupt, die Spannung zwischen Logos und Mythos löst. Er ist dabei stark von Schelling und Jak. Böhme beeinflusst: aus dem Urgrund aller Dinge, den er „das Ueberschwengliche“ nennt, gehen stufenförmig Intelligenz und Materie hervor — also wieder der Dualismus, der im Organischen synthetisch verbunden ist. In einem großen kosmologischen Prozeß strebt das im Endlichen erscheinende Göttliche wieder in die Gottheit zurück: „Vollkommenheit am Anfang, Vollendung am Ende, dazwischen der Tiefpunkt der Entwicklung“, und wer das empfindet, „glaubt“. Damit wie schon in der ganzen Fassung der Entwicklung macht sich bei G. ein stark kirchlich-dogmatischer Zug geltend, wie haben bei ihm nicht die Herdersche Entwicklungsidee von unten nach oben, vielmehr der Höhepunkt der Entwicklung ist der Anfang. Das gilt kosmologisch wie

anthropologisch; im Embryo bildet sich zuerst das Gehirn, die organische Entwicklung ist absteigende Metamorphose. Die Geschichte erscheint von da aus, indem erkenntnistheoretische Prinzipien sich zwischen die kosmologischen Gedanken mengen, als von Gedanken des Weltgeistes, Ideen beherrschte „Chronik des Allgemeinen“; von hier aus kann das Besondere keinen Platz finden, vielmehr die Gesetze herrschen. Es gelingt G. daher auch nicht, den Menschen gerecht zu werten, er pendelt zwischen ideeller und materieller Welt hin und her. Und von hier aus wird es sofort geschichtsphilosophisch verständlich, warum G., der das uniforme Mittelalter so treffend würdigt, vor der Reformation völlig versagt: sie ist „der Geist der Besonderung, des Individualismus“. G. glaubt auf Grund der die Geschichte beherrschenden Gesetze auch die Zukunft konstruieren zu können, und man muß es ihm lassen, er ist kein schlechter Prophet gewesen. Man höre: „Geld- Handels- und Seeverkehr und ihre natürliche Beweglichkeit werden die völlige Erstarrung verhindern. Einstweilen hat sie England völlig an sich gezogen und saugt nun dem Kontinent das Herzblut aus. Aber schließlich wird die Insel vom Weltteil überwunden werden. Und nur solange wird der Ossifikationsprozeß auf dem Festlande dauern, solange dieses vom Ozean und seinem Anteil an dem lebendigmachenden Element geschieden ist. Dann wird in der Ausbildung des Kolonialwesens eine einheitliche Organisation der ganzen Welt sich entwickeln; denn offenbar sucht die Zeit eine größere Basis“ (S. 39). In einer späteren Schrift von G. wird seine Geschichtsphilosophie sichtlich massiver, christlicher, entrationalisiert. Der „Weltgeist“ wird Gott und neben ihm steht der Teufel, und die Wiedergeburt der Religion ist das beste Mittel für Deutschlands Erstehen. Aber er rationalisiert dann doch immer wieder: die Geschichte, sogar die Geschichte der Religion, soll ein Gesetz von der Erhaltung der Lebenskraft und der Stoffsumme kennen, und nur die Formen sollen wechseln. Dagegen stemmt sich dann freilich wieder der Christ in G., der die Einzigartigkeit

seiner Religion spürt. Mit einem kühnen Sprunge, aufklärende Ideen von der natürlichen Religion mit dogmatischen Vorstellungen vom status integritatis verquickend, stabilisiert G. das Christentum „als die Religion, welche zu allen Zeiten war und sein wird“. In Summa: G. arbeitet an den Problemen, aber er löst sie nicht. Als Spiegel, der die Zeittendenzen aufgefangen hat, ist er wertvoll.

Zürich. (Fortsetz. folgt). W. K o e h l e r.

Altes Testament.

Religionsgeschichte Israels.

II.

BERTHOLET, A., Die israelit. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Zweite gänzl. umgearb. und erweit. Aufl. Tübingen, Mohr, 1914. IV, 58. M. 1.50. — Graf W. BAUDISSIN, Die Herkunft der Formel „Jahwes Angesicht sehen“. Aus: Festschrift zum 25jährigen Stiftungsfest des theol. Studentenvereins Berlin. 12. — Ders., Zur Geschichte der alttest. Religion. Berlin, Stilke, 1914. 56. M. 1.—. — GUNKEL, H., Reden und Aufsätze. Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht, 1913. S. 38—92 und 123—149. — Studien zur semit. Philologie und Religionsgeschichte. Julius Wellhausen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Her. v. K. MARTI. Gießen, A. Töpelmann, 1914. M. 18.—. Daraus: BEER, G., Zur Zukunftserwartung Jesajas S. 13—36; — CORNILL, C. H., Zum Segen Jakobs und zum jahwistischen Dekalog S. 101 bis 114; — ELHORST, H. J., Die israelitischen Traueritten S. 115 bis 128; — HOLZINGER, H., Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel S. 227—242; — MARTI, K., Die Zweifel an der prophetischen Sendung Saharjas S. 270—298; — MEINHOLD, J., Zur Frage der Kultuszentralisation S. 299—316; — STEUERNAGEL, C., Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie S. 329—350; — LODS, A., L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure“ S. 263—278. — VÖLTER, D., Jahwe und Mose. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung. Leiden, Brill, 1914. 48. M. 1.25.

BERTHOLET'S Arbeit ist die zweite Auflage der unter gleichem Titel 1899 erschienenen. Schon die Tatsache, daß diese

Auflage fast den doppelten Umfang der früheren hat, zeigt, daß wir es mit einer fast neuen Arbeit zu tun haben: einzelne Fragen, die er früher nur kurz berührt hatte, werden hier z. T. mit Heranziehung außerisraelitischen Materials ausführlicher erörtert. Das gilt namentlich von dem zweiten Kap. „Der Totenkult und seine Voraussetzungen“; aber auch die andern Kap. haben eine starke Erweiterung und Umgestaltung erfahren. Das ist zu einem guten Teil bedingt durch die inzwischen bei B. eingetretene Erkenntnis, daß die hier vorliegenden Probleme, namentlich was die Trauergebräuche angeht, verwickelter sind, als er das früher annahm. Vertrat er früher die Anschauung, daß diese Sitten und Gebräuche in dem einst in Israel üblichen Toten- und Ahnenkultus ihre zureichende Erklärung fanden, so vertritt er jetzt den Standpunkt, daß es schon im Prinzip falsch sei auf dem Boden des Irrationalen, auf dem man sich doch grade mit den Trauerbräuchen befindet, alles aus einem einzigen Grunde ableiten zu wollen. In Wirklichkeit seien bei solchen Dingen mehr Gedanken im Spiel, zum Teil sogar vielleicht einander widerstrebende, und es sei erste Pflicht der Darstellung zu versuchen dieser Vielseitigkeit gerecht zu werden. So weist er jetzt darauf hin, daß das Zudrücken der Augen, das Scheren der Haare, das Zerreißen der Kleider und das Fasten vielleicht von der Voraussetzung aus zu erklären ist, daß der Leichnam mit Infektionsstoff förmlich geladen ist und kontagiöse Wirkungen von ihm ausgehen. Neben dieser uralten „dynamistischen“ Welt- und Lebensauffassung, wonach gewisse Gegenstände die natürlichen Quellen von Kräften sind, die sich in der Weise eines Fluidums verbreiten, zieht B. die „dämonistische“ heran, die mit geistbegabten Wesen übersinnlicher Art rechnet. Als solche geistbegabten Wesen gelten die Toten. Von hier aus erklärt sich wohl das Verhüllen des Hauptes, vielleicht auch der Versuch sich unkenntlich zu machen dadurch, daß man sich Staub und Asche auf das Haupt streute, daß man die Kleider wechselte, auch Haupt- und Barthaar schor, ja betreffs des Haarscherens und des Kleiderzerreißens weist B. noch auf eine dritte Erklärungsmöglichkeit hin, daß es sich ursprünglich viel-

leicht um Haar- und Kleideropfer, also um kultische Sitten handelte. In diesem Zusammenhange kommt B. darauf, die Frage des Toten- und Ahnenkultus in Israel zu erörtern. Daß einst jener vorhanden war, wird nicht zu bestreiten sein, aber B. ist geneigt diesen freilich nur mit einer gewissen Reserve zu behaupten. Noch in anderer Beziehung hat B. seine Anschauungen modifiziert. Hatte er früher behauptet, daß die Auferstehungshoffnung aus lediglich innerisraelitischen Gründen, aus Seelennot und Glaubenszuversicht zu erklären sei, so scheint ihm das jetzt zweifelhaft. „Nimmt man zum Auferstehungsglauben des Danielbuches noch seine Gerichtserwartung hinzu, die zum erstenmal mit rein supranaturalen und transzendentalen Zügen ausgestattet ist, so ist der Fortschritt seiner Zukunftserwartung aller früheren gegenüber so auffällig, daß man sich der Frage nicht entziehen kann, ob man an diesem Punkte wirklich mit der Annahme rein innerjüdischer Entwicklung der Zukunftsgedanken auskomme“. Er nimmt jetzt eine Beeinflussung durch den Parsismus an, bei dem man dieselbe Verbindung von Auferstehungs- und Gerichtsglauben in Zusammenhang mit der Erwartung der Heilszeit findet und bei dem uns auch eine ganz auffällige Uebereinstimmung in einigen konkreten Zügen entgegentritt. Im hellenistischen Judentum strömten dann griechische Gedanken ein, wie der von der Präexistenz und vor allem der von der Unsterblichkeit der Seele. B. schließt seine Ausführungen: „Als allgemeines Ergebnis unserer Ausführungen haben wir die doppelte Erkenntnis gewonnen, einmal daß sich die israelitischen und jüdischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode an langer Hand entwickelt haben, bis wir an dem Punkte stehen, wo die christlichen einsetzen; sodann daß es sich dabei um Phänomene allgemein religionsgeschichtlicher Art handelt. Die Wandelbarkeit der Vorstellungen aber, wie sie sich daraus von Zeiten zu Zeiten und von Volk zu Volk ergibt, ist schließlich nur Ausdruck der Tatsache, daß der Inhalt, der dabei in Frage steht, menschlichem Bewußtsein in dem Maße unfaßbar bleibt, als alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist.“

Ein kleiner aber wertvoller Beitrag zur alttest. Religions-

geschichte liegt in dem Aufsatz Baudissins „Die Herkunft der Formel Jahves Angesicht sehen“ vor. Er geht von den einander widersprechenden Anschauungen aus „das Angesicht Jahves sehen“ und der andern, daß der Mensch Gottes Angesicht nicht sehen darf und sterben muß, wenn es ihm zu Teil wird. Daneben findet sich die Anschauung, daß Jahve sich sehen läßt, bzw. daß Mose u. a. Gott sehen, daß aber das Aussehen Gottes nicht beschrieben wird, bzw. daß von einem Gottsehen die Rede ist, obgleich es sich nur um einen visionären Vorgang handelt, bzw. daß Jesaja, dem Jahve erscheint, nur den Thron und seine Schleppe, nicht ihn selbst zu beschreiben vermag, und daß auch er sich fürchtet sterben zu müssen, weil seine Augen Jahve gesehen haben. Ezechiel schaut nur das Gesicht eines Bildes des Kabod Jahves und ebenso wird in der priesterlichen Schrift das Gesehenwerden Jahves durch den Kabod vermittelt gedacht. B. schließt daraus, daß wir es offenbar mit zwei differierenden Anschauungsweisen zu tun haben, von denen eine jede im Verlauf einer langen Entwicklung durch die andere modifiziert, keine aber jemals ganz beseitigt ist, beide müssen verschiedene Herkunft haben. Der Ausdruck „das Angesicht Jahves sehen“ läßt sich nicht trennen von dem assyrischen in einem Hymnus von Istar vorkommenden: ich blickte auf dein Angesicht. Auch in babylonischen Personennamen ist mehrfach vom Gottsehen die Rede. In einzelnen dieser Namen wird das „sehen“ in dem übertragenen allgemeinen Sinn des „Dienens“ gebraucht sein. Anders ist das in den Namen, wo eine Kultstätte oder überhaupt eine Lokalität für das Sehen der Gottheit genannt ist; hier wird das Sehen wohl auf die Austübung des Kultus bezogen werden. B. schließt aus der Analogie des ägyptischen Sprachgebrauchs: „Der König öffnete die Tür des Benbenhauses, schaute seinen Vater Re. ., schloß die Tür“, daß das Sehen als ein wirkliches Sehen und zwar wohl des Gottesbildes zu verstehen sei. Da sich in alter Zeit bei den Israeliten zugleich die Vorstellung findet, daß der Mensch die Gottheit nicht sehen kann, so läßt sich das Zusammenstimmen des babylonischen und hebräischen

Ausdrucks nicht aus ursemitischen Zusammenhängen erklären, vielmehr ist dieser babylonische Ausdruck wohl durch Vermittlung der Kanaaniter zu den Israeliten gekommen. Dann würde aus der bei den Israeliten älteren Vorstellung, daß man Gott nicht sehen könne, zu schließen sein, daß die Israeliten in ältester Zeit keine Bilder kannten, worin man die Gottheit als gegenwärtig glaubte sehen zu können. Erst unter kanaanischem Einfluß ist eine andere Anschauungsweise und eine andere Kultusübung aufgekommen. Die ältesten Hebräer, die die Gottheit nur in der Umhüllung der Gewitterwolke nahend dachten, werden demnach die Felsblöcke, die sie zweifellos als Altäre benützten, nicht mit der Gottheit identifiziert, sondern als eine Stätte angesehen haben, wo man vor sie treten dürfe. Haben die ältesten Hebräer schon Teraphimbilder oder andere Penaten im Hause gepflegt, so wäre das ebenso mit der Anschauung von der Unmöglichkeit, den Stammgott zu sehen und abzubilden, vereinbar wie der Gebrauch der Lade. Im althebräischen bildlosen Kultus und in der Vorstellung, daß Jahve sich wohl in Blitz und Feuer kundtue und mit des Donners Stimme rede, aber in keinem bestimmten Naturding als einer Erscheinung seines Selbst gesehen werden könne, liegen die Ausgangspunkte für die von den Propheten angebahnte und im Gesetz proklamierte Perhorreszierung des Bilderdienstes. Von hier aus kam es dann, aber erst in sehr späten Zeiten, zur Ausmerzung des vom Kultus gebrauchten Ausdrucks „das Antlitz Jahves sehen“. Wird der Ausdruck vom Besuch des Tempels zu Jerusalem gebraucht, so haben doch Männer wie Jesaja, der Deuteronomiker und der Verf. des XLII Psalms nicht an die Verehrung eines Jahvebildes im Tempel gedacht, denn soweit die Einrichtung desselben auf Salomo zurückging, hatte man nur die Lade, über der man Jahve unsichtbar thronend dachte; in ihrer Anwendung auf den Besuch des jerusalemischen Tempels kann die Formel nur die Ueberzeugung zum Ausdruck gebracht haben, daß Jahve dort gegenwärtig sei. Die alte Formel „kommen um Jahves Angesicht zu sehen“ ist im israelitischen Volk dauernd wirksam geblieben. Der Gedanke des durch ein Sehen ver-

mittelten Verkehrs mit der Gottheit hat sich zuletzt von der Vorstellung ihrer Gegenwart im Tempel losgelöst und selbständig behauptet, Ausdrücke wie die von einem Schauen Gottes (chazah) sind in einem vergeistigten Sinn zu verstehen. Das ist in kurzen Zügen der Inhalt dieses kleinen sehr gehaltvollen Aufsatzes, der sich wie alle Arbeiten B.s durch völlige Beherrschung des Materials, durch sorgsam abwägendes Urteil und Klarheit der Darstellung auszeichnet.

Von den Reden und Aufsätzen GUNKELS gehören die vierte „Simson“, die fünfte „Ruth“ und die siebente „die Endhoffnung der Psalmisten“ hieher. Nach einer Charakterisierung des Simson und der Simsonerzählungen zeigt G., daß diese hier vereinigten Sagen auf sehr verschiedenen Stufen stehen. Wir haben 1. eine kurze, dem Volksmund entnommene „Notiz“ von seiner ersten Inspiration 13 25; 2. die in „knappem Sagenstil“ gehaltene Erzählung vom Tore zu Gazza 16 1—3; 3. zwei Geschichten von Simsons Erniedrigung und Heldentod in ausgeführterem Stil, von denen die erste, die mit seinem Tod geschlossen haben mag, wohl für sich bestanden hat. Auch in dem Sagenkranz 14 1—15. 17 sind eine Reihe ursprünglich selbständiger Erzählungen zu einem Sagenkranz verbunden. In trefflicher Weise behandelt G. auch die mythologische Deutung der Simsongeschichte, gegen die er als Hauptfehler mit Recht geltend macht, daß sie sämtliche Züge der Simsonsage aus einem einheitlichen Prinzip hat verstehen wollen. In gleich anregender Weise behandelt G. die Ruthgeschichte, zeigt die Anlage der Erzählung, ihre Kunst, ihre Absicht den Heroismus der Treue der Ruth und ihren göttlichen Lohn darzustellen, den religiösen Charakter des Buches usw. In der Abhandlung über „die Endhoffnung der Psalmisten“ zeigt G., wie diese aus der Not der Zeit geboren ist und ihre fortwährende Nahrung empfängt: wenn die Zeit gekommen tritt Jahve seine Königsherrschaft an, dann ist die Herrschaft der Götter vorbei und auch die der Völker gebrochen. Dann gibt er seinem Volke die Weltherrschaft, man hält gerechtes Gericht unter den Völkern. Freilich sichtet Jahve auch in Israel die Spreu von dem Weizen, nur

die Gerechten werden des Heils teilhaftig, die Gottlosen dagegen werden vernichtet. Dann wird alle Welt erkennen, daß Jahve der wahre Gott ist.

In dankenswerter Weise hat GRAF BAUDISSION die beiden Reden, die er als Rektor gehalten hat, weiteren Kreisen zugänglich gemacht. In der ersten: „die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte“ geht B. von der Bedeutung aus, die de Wette und Vatke, zwei Vertreter alttest. Wissenschaft an der Berliner Universität, für die Entwicklung dieser Disziplin gehabt haben: der erste wies auf das unter Josia aufgefundene in unserm Deut. enthaltene Gesetz als den sichern Punkt, von dem an eine Konstruktion der gesamten alttest. Entwicklung ermöglicht worden ist, der zweite sah unabhängig von Ed. Reuß (1833) in seiner „Religion des A. T.“ 1835 in dem großen priesterlichen Gesetz des mittlern Pentateuch den nachprophetischen und nachdeuteronomischen Abschluß der alttest. Gesetzgebung aus dem fünften Jahrh. Tatsächlich kann nicht mehr in Abrede gestellt werden, daß das große Kultgesetz erst seit der Zeit des Esra das Gesetzbuch war, das für die jüdische Gesamtgemeinde bindende Autorität besaß. Hatten Vatke und besonders seine Nachfolger ihr literargeschichtliches Urteil hauptsächlich aus ihrer Konstruktion der Geschichte des Priestertums entnommen, so Wellhausen besonders aus seiner Geschichte des Opferdienstes. Der zwischen Vatke und Wellhausen zeitlich stehende Ewald unternahm es zum erstenmal, das gesamte Leben des israelitischen Volkes als einen einheitlichen Entwicklungsprozeß zu überschauen. Auf Grund einer ihm eigenen Fähigkeit, die Propheten zu verstehen, war ihm die Beobachtung der religiösen Entwicklung Israels der Leitfaden seiner alttest. Kritik. Während aber Ewald und die meisten seiner Schüler die alttest. Entwicklung für sich betrachteten, faßte Vatke den Zusammenhang der alttest. Religion mit andern Religionen ins Auge: jene ist ihm aus einer älteren Religionsform, der sog. „sabäischen Naturreligion“, die aber wesentlich Resultat seiner Konstruktion war, hervorgegangen, während vor Vatke die Vertreter des Deismus und andere die Berührung der

alttest. Religion mit andern Religionen sich durch Entlehnung von Lehrsätzen aus diesen zu erklären suchten. Was Vatke und seine Vorgänger mehr nur geahnt als sicher erkannt, dies ist durch die seit 60 Jahren erfolgten babylonischen und assyrischen Funde zur Gewißheit geworden, daß nämlich die Hebräer bei ihrer Niederlassung in Kanaan zahlreiche Elemente des hier bestehenden Glaubens und Kultus aufgenommen haben, Elemente, die unter sehr verschiedenem Einfluß zustande gekommen sind: abgesehen von dem Erbe, das die Kanaaniter wohl aus ihrer alten Heimat mitbrachten, kommt ägyptischer, assyrischer, babylonischer, persischer und griechischer Einfluß in Betracht. Je nachdem man die älteste Religion der Hebräer nach Analogie altarabischer Religion sich denkt oder annimmt, daß sie ihre Wurzeln in einer alt orientalischen Weltanschauung hatte, wird die Frage verschieden beantwortet werden, wie viel von dem Israel mit andern Völkern Gemeinsamen wir als altsemitisch und auf hebräischem Boden ursprünglich oder als entlehnt anzusehen haben. Mit Recht aber betont B. gewissen Verirrungen gegenüber, daß die Aufhellung der geschichtlichen Zusammenhänge immer nur eine Vorarbeit zum Verständnis der israelitischen Religion ist, das eigentlich Entscheidende sei nicht sowohl die Frage, woher Sitten usw. entlehnt sind, sondern was aus dem Entlehnten auf israelitischem Boden geworden ist. Auch wandern von Volk zu Volk als wirkliche Entlehnung nur Formen der Religion. Anknüpfend an die einseitige Hypothese Renans von der dem Semiten eigentümlichen Tendenz zum Monotheismus hebt B. hervor, daß es nicht zufällig sei, daß aus dem Schoße des Semitismus der Monotheismus als Volksreligion und zuletzt als Universalreligion in dreifacher Erscheinungsform hervorgegangen ist. Das den semitischen Völkern Gemeinsame ist die Vorstellung von der Größe der über den Menschen Macht habenden Wesen. Der nach Analogie der Stammesordnung an der Spitze stehende Stammes- oder Volksgott galt zwar nicht als einzig in seiner Art, aber doch in seiner Stellung. Von wesentlicherer Bedeutung war es, daß in den verschiedenen Verzweigungen der semitischen Religion die Vor-

stellung von dem Wesen dieses Gottes als eines strengen und furchtgebietenden herrschend war. Der ethische Monotheismus hat sich weder bei den Hebräern noch den Arabern aus der semitischen Naturanlage herausgebildet, vielmehr haben die Propheten nur an die auf semitischer Naturanlage erwachsene Vorstellung angeknüpft und sind bestrebt gewesen, jene Auffassung von der Größe der Gottheit umzubiegen und weiter zu führen zu der Anschauung von der Gottheit als einer von der Vielheit des Naturalistischen verschiedenen und über das Gebundensein an ein bestimmtes Volk erhabenen Macht, die nicht äußerlichen Kult verlangt, sondern einen Dienst in ethischen Leistungen. Diese Propheten wuchsen aus dem ererbten Volksglauben heraus zu der Höhe dieses Glaubens durch das Bewußtsein eines inneren Erlebnisses, dadurch daß sie sich von der Macht der Gottheit getragen und getrieben fühlten. Geschichtliche Erlebnisse, eigene wie die des Volkes, haben diesen Glauben gefördert. Zu den geschichtlichen Momenten gehört auch die Berührung mit andern Völkern. So ist nicht ohne Einfluß der kanaänisch-babylonischen Kultur und der kanaänischen Religion aus dem strengen verderbenbringenden Gott bei den Propheten ein Gott geworden, bei dem jene Züge durch die der herablassenden Barmherzigkeit, der Leben spendenden und erhaltenden Kraft gemildert sind. Auf diesem Wege ist auch die Ethik der Propheten gefördert, ebenso ist durch die Berührung mit den großen Reichen des Ostens ihre Weltanschauung erweitert.

Wichtiger als die Feststellung dieses Entwicklungsganges der alttest. Religion ist die Frage nach dem eigentlich Religiösen, das verschieden ist nach Stärke und Höhe in den verschiedenen Religionen, aber sich irgendwie in jeder Religion findet. Jene Geschichte der Entwicklung ist ja im Grunde nichts als eine Geschichte der Formen der Religion. Die Punkte zu erkennen, wo das spezifisch Religiöse wie in einem verborgenen Schachte und von Schlacken umgeben liegt, ist uns im A. T. leichter gemacht als andern Religionen gegenüber weil das Christentum aus dem A. T. Momente entlehnt hat,

die es als Ausdruck einer reinen Religion des Geistes glaubte verwerten zu können, während es andere als bedeutungslos fallen ließ. B. erinnert an des Psalmisten Wort: „Herr wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Teil“ und an das andere Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Wie dort sich eine Höhe der religiösen Auffassung zeigt, die sich nicht mehr überschreiten läßt, so ist hier ein Grundsatz ausgesprochen, der in seinem vollen Sinn verstanden, eine Steigerung nicht erfahren kann. Im A. T. ist dieser Grundsatz vielfach eingeschränkt, auch ist das A. T. sich nicht der Voraussetzungen bewußt geworden, unter denen jene Gottesgemeinschaft als ein unverlierbares Gut festgehalten werden kann, endlich findet sich hier Geistiges und Materielles verquickt. Jesus vollzog die Loslösung, und insofern war seine Verkündigung im Einzelnen nichts Neues, neu war aber die Zusammenfassung dieser Einzelheiten, die er in seiner Person darstellte.

B. weist endlich darauf hin, wie sich im A. T. nicht nur das Nebeneinander dessen erkennen läßt, was allgemein religiöse Bedeutung hat, und das andere, was auf zeitgeschichtlich oder national bedingtem Verständnis beruht, sondern daß wir imstande sind darüber hinaus das Werden jenes Ewigen aus dem Ephemeren zu erkennen. B. zeigt, wie jenes Psalmistenwort durch die inneren Kämpfe des Jeremja ermöglicht ist. In ihnen ist ihm Gott aus einer außer und über ihm stehenden Macht zu einer ihm gegenwärtigen Persönlichkeit geworden, mit der er in einem innerlichen Wechselverkehr stand. Was der Prophet erarbeitet hat, spricht der Psalmist als seinen Besitz aus. Diese Vorstellung von der Gottesgemeinschaft ist im Christentum zu einer überwältigenden Macht eben deshalb geworden, weil es hier der über alles andere erhabene Gott war, der als eine Gemeinschaft mit den Menschen eingehend gedacht wurde.

B.s zweiter Vortrag beschäftigt sich mit der Frage von Nationalismus und Universalismus, und zwar faßt er speziell

die Geschichte des israelitischen Volkes auf die Beobachtung des Nebeneinander oder des Ineinander von Nationalem und Universalem ins Auge. Wie man auch die Frage nach der Entstehung des Jahvismus beantworten mag, die Anschauung, daß Jahve zu Israel in einzigartiger Beziehung steht d. h. der Partikularismus der Auffassung von dem Jahve des A. T. ist über jeden Zweifel erhaben. Selbst als der naive Glaube der älteren Zeit, daß Jahve, Israels Gott, an dessen Land gebunden sei und außerhalb desselben andere Götter gebieten, nur noch von der Masse des Volkes geteilt wurde, und die Propheten Jahve als über Himmel und Erde gebietend und als den höchsten derer, die auf Erden als Götter verehrt werden, glaubten, immer blieb doch die Anschauung von einem besonderen Verhältnis Jahves zu seinem Volke bestehen, und das wurde auch dann nicht anders, als unter den Nachwirkungen der Predigt Jeremjas der absolute Monotheismus feststand. Wird die Heidenwelt als an der Verehrung des Einen wahren Gottes teilnehmend gedacht, so ist die Vorstellung gewöhnlich die, daß sie sich dem Gottesdienste anschließen wird, der in Juda und Jerusalem als dem Mittelpunkt der Völkerwelt bestehen bleibt, und daß das Königtum Jahves über sein Volk die Heiden als einen diesem Volk untergeordneten Bestandteil in sich aufnehmen wird. Daneben findet sich in der Gnomenliteratur eine Anschauungsweise, die schon in der Gegenwart die Gottheit in eine Beziehung zu dem Menschen als solchen setzt und zwar zu jedem einzelnen Menschen. Da die alttest. Gnomik eine Erscheinungsform einer seit alter Zeit im vorderen Orient verbreiteten Literaturgattung ist, so ist es zweifelhaft, ob dieser Universalismus israelitischen Ursprunges ist. Jedenfalls ist die nur im Spruchbuch vertretene Auffassung der Lebensweisheit von einer Erscheinungsform der Gottheit die Fortbildung der Anschauung von dem Einen Gott Israels als dem Urheber des mosaischen Gesetzes, das nicht allein aus kultischen, sondern zu einem großen Teil aus ethischen Geboten ohne spezifisch nationales Gepräge besteht. Zuletzt ist jene Weisheitslehre wie die abgeschlossene alttest. Gesetzgebung ein Erzeugnis der

Prophetenpredigt, die sittliche Forderungen im Namen Jahves aufstellte. Mit dem Untergang des Reichs haben die Propheten begonnen diesen Gott als den Gott der Menschheit zu denken. Dadurch daß Jeremja und seine Nachfolger die Gottesgemeinschaft nicht mehr in einem nationalen Zusammenhang mit der Gottheit fanden, sondern sie vielmehr in das Innenleben und zwar zunächst der Angehörigen ihres Volkes verlegten, schufen sie die Voraussetzung jener in einem Teil des Pentateuchs uns entgegretenden Geschichtsauffassung, die den Gott Israels als die Offenbarung eines Gottes denkt, der von der Erschaffung des ersten Menschenpaares an und dann wieder durch den zweiten Vater der Menschheit nach der großen Flut der ganzen Menschheit angehört hat. Wir haben also in den jüngern Teilen des A. T. einen unbeschränkten Universalismus der Gottesidee neben dem bis zuletzt national und partikularistisch gefärbten Universalismus des von der Gottheit ausgehenden Heils, worin die Heiden nur als ein Annex des israelitischen Volks eingeschlossen sind.

Nicht immer wird deutlich erkannt, was wir an dieser durch Vermittlung des Christentums aller Welt zuteil gewordenen Erkenntnis Gottes speziell dem israelitischen Volke zu verdanken haben. Nicht der Monotheismus an sich ist eine Errungenschaft dieses Volkes, denn wir haben Analogien dazu bei griechischen Dichtern und Denkern, in dem Kult des Sonnengottes Amenophis IV wie in dem Mithradienst, der lange Zeit mit dem Christentum um die Herrschaft in der Kulturwelt gekämpft hat. Wenn der aus dem israelitischen Volk hervorgegangene Monotheismus durch das Christentum den Sieg errungen hat und nicht etwa ein aus dem Mithradienst herausgebildeter, so erklärt sich das aus der verschiedenen Entstehungsweise beider Religionen. Mithra war in seiner persischen Heimat eine nicht vor andern Gottheiten hervorragende Gestalt, sein Kult ist ein Konglomerat verschiedenartiger, zum Teil disparater Elemente auseinanderliegenden Ursprungs. Die israelitische Religion dagegen war eine Volksreligion einheitlicher Herkunft. Denn wenn ihr Monotheismus auch Fremdländisches in sich aufge-

nommen hatte, als er mit dem Christentum seinen Siegeszug antrat, doch war die Grundlage und auch die Form, zu der er sich auswuchs, spezifisch israelitisch, ja die aus dem Judentum in die Predigt Jesu herübergenommene Darstellung des religiösen Verhältnisses des einen Gottesreiches wurzelt in altsemitischer Auffassungsweise, welche die Gottheit als König und das sie verehrende Volk als ihr Herrschaftsgebiet, als ihr Reich ansieht. Aus dieser Quelle wuchs die Auffassung Jahves als des Einen Herrn wie auch die Hoffnung der Propheten auf das kommende Gottesreich. Diesen alttestamentlichen Monotheismus hat die Predigt Jesu zu einem Besitz der Völkerwelt erhoben, während sich kaum nachweisen läßt, daß zwischen dem in der späteren Zeit hervortretenden gewissermaßen international gefärbten Monotheismus des Judentums und dem des Christentums direkte Verbindungslinien liegen. In der fortschreitenden Religionsgeschichte ist demnach durch das Christentum nicht der israelitische Partikularismus, wohl aber der Nationalismus, von dem er nur eine Erscheinungsform war, zum Siege gelangt, denn die gesamte denkende Welt ringt nach einer Vervollkommnung der Menschheit, das aber ist nichts anderes als das Reich Gottes, um dessen Kommen der Christ bittet. Treffend weist B. darauf hin, daß die höchste Steigerung des Nationalen, wenn sie nicht auf den Abweg gerät, zur Karikatur zu werden, zu seiner reinsten Darstellung führt. Der Buddhismus ist die abgeschlossene Form der Weise des indischen Volkes zu denken und zu leben, seiner Resignation, seines Ruhebedürfnisses, sie entspricht einem bestimmten Zuge, der sich in der gesamten Menschheit vorfindet, darauf beruht die Macht internationaler Bedeutung des Buddhismus. In ähnlicher Weise haben die Griechen in der Vollendung ihrer nationalen Sonderart nur allgemein Menschliches dargestellt, sie haben ein Schönheitsideal geschaffen, das für die Völker entweder das normative Ideal geworden ist oder doch die Grundlage, auf der sie ihr Ideal weiter gebildet haben. In der Gesamtleistung des israelitischen Volkes tritt das Ethisch-Religiöse in einseitiger Isolierung hervor. Deshalb ist das Christentum erst dadurch zur Weltreligion

geworden, daß es auf der jüdischen Grundlage Hellenisches in seine theologische Darstellungsform und auch in seine religiöse Empfindungsweise aufnahm. Zum Schluß weist B. auf die Bedeutung der Persönlichkeit für die Vermittlung des Nationalen zum Universalen speziell auf religiösem Gebiet hin. Die Volksindividualität bedarf der Konzentration in einer lebendigen Persönlichkeit, um auf die Welt wirken zu können, eines einzelnen Genius, der die Kräfte seines Volkes in sich neu erzeugt zu einer wie selbständigen Schöpfung. Diese neue Schöpfung, die nun das wirklich Humane ist, kann, eben weil sie dies ist, nicht anders als über sich selbst und über das eigene Volk auf die Menschheit wirken. So war es bei Jesus von Nazareth, in dem der isrealitische Gottesglaube eine Höhe und eine Kraft wie nie zuvor erreichte. Es gibt freilich auch Formen des allgemein Menschlichen im Leben der Nationen, die nicht übertragbar sind, in solchen Fällen wird es sich um eine in sich selbst dauernd wertvolle Selbstdarstellung dieses Ideals handeln. So ist die Sprache eines Volkes nicht übertragbar, aber die in ihr zum Ausdruck kommenden Kräfte des Gedankens können für die gesamte Menschheit wirksam werden. Auch Einzelne einer Nation können durch die Darstellung des Menschlichen in vollendeter nationaler Form dem Menschengeschlecht von Bedeutung werden. So ist Goethe ein Heros für die Menschheit nicht durch das, was kosmopolitisch an ihm war, geworden, sondern dadurch, daß er allgemein Menschliches zu denken und auszusprechen vermochte, wie es nur der deutschen Eigenart seines Geistes und seiner Sprache gegeben war.

Die Vorträge B.s sind von Bedeutung, weil wir hier in scharfem Umriss den Entwicklungsgang der israelitischen Religionsgeschichte, wie er sich B. darstellt, vor uns haben und wir durch ihn einen Einblick in B.s eigene Entwicklung tun: wir sehen mit welchem rastlosem Eifer und mit welchem unbezwingbarem Wahrheitssinn er weiter gearbeitet hat, darin gleich seinem unvergeßlichen Lehrer Delitzsch, der den Mut und die Kraft hatte noch am Abend seines Lebens umzulernen. B. wird mit Recht als einer unserer besonnensten und solidesten Ar-

beiter geschätzt: möchte das, was er hier, wenn auch in kurzem Umriß, als reife Frucht langer Arbeit bietet, in den Kreisen nicht nur der Fachmänner, ernste Beachtung finden; die gegenseitige Verständigung könnte nur dadurch gewinnen.

Von den Julius Wellhausen zu seinem siebzigsten Geburtstag dargebrachten Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte gehören die Arbeiten von BEER, CORNILL, ELHORST, GALL, GUTHE, HOLZINGER, LODS, MARTI, MEINHOLD und STEUERNAGEL in diese Uebersicht.

BEER untersucht die noch strittige Frage nach dem Zukunftsbild des Jesaja und legt dar, daß Jes. keineswegs das Geschick seines Volkes auf die Zertrümmerung des Weltreichs gegründet hat, vielmehr bleibt er Drohprophet bis ans Ende. Der Sturz Jerusalems bewirkt eine sittliche Wiedergeburt, Jes. sieht ein neues von Rechtssinn erfülltes Gemeinwesen erstehen, dessen Mittelpunkt Jerusalem ist, weil es das Zentrum der Rechtspflege sein wird. Erst seit Ezechiel und Deuterjesaja tritt uns eine neue Perspektive entgegen: die Wiederherstellung wurde jetzt unter dem Gesichtspunkt einer beginnenden Verherrlichung des Volks, das den allein wahren Gott verehrt, betrachtet: Israel wird das Herrenvolk, das die Welt beherrscht; erst wenn die Heidenmächte besiegt sind, oder sich zu Jahve bekehrt haben, kann Israel seines Gottes froh werden.

CORNILL wendet sich gegen Sellins Behauptung, daß Ex. 34 17 ff. kein jahvistischer Dekalog vorliege, daß wir vielmehr Trümmer des bei E. geordnet erhaltenen Dekalogs und der kultischen Bestimmungen des Bb. vor uns hätten, überhaupt sei 34 10 ff. so Verschiedenes zusammengestellt, daß an eine ursprüngliche Einheit überhaupt nicht zu denken sei. Demgegenüber rechtfertigt Cornill die Anschauung der kritischen Schule, daß wir in 34 17 ff. den Dekalog von J. vor uns haben, der durch spätere Einschübe erweitert ist.

ELHORST unterzieht die israelitischen Traueritten einer erneuten Untersuchung. Sie seien aus zwei Gedanken zu erklären: dem Gedanken der Fürsorge für den Toten und dem, daß das Sterbehaus eingenommen ist von einer Macht, die man zu Nutz

und Frommen sowohl der Lebenden als der Toten zu begütigen hat und deshalb verehrt. Vielleicht galt dieser Macht das Opfer der Hauteinritzungen und das Haaropfer. Dagegen galten andere Riten deutlich dem Toten, so die Totenklagen und die Totenspenden. Der Tote bedarf der Hilfe der Lebenden. Es gilt ihm das Leben in der Unterwelt erträglich zugestalten und die Unterirdischen für ihn günstig zu stimmen. Daher die Klagemänner und -weiber, die dem Toten den Eintritt in die Unterwelt leicht zu machen wissen. Sie kennen das richtige Klagelied, das zwar um der Toten willen, aber mit Rücksicht auf die Unterirdischen gesungen wird.

GALL untersucht die Frage, in welchem Sinne schon in vorexilischer Zeit Jahve als König angesehen wurde, und er sucht zu zeigen, daß Jahve König heißt nicht etwa als König Israels oder Judas, sondern als der König von Zion, das seine Residenz ist. Wahrscheinlich hat Jahve die Stelle eines kanaanitischen Gottes von Zion eingenommen. G. denkt an צֶרֶק und erinnert an verschiedene damit zusammengesetzte Eigennamen, die gerade für Jerusalem sich nachweisen lassen. Das Heiligtum dieses Gottes war wahrscheinlich die Gichonquelle. Als das Zionsheiligtum auf den Nordosthügel verlegt wurde, verlor die Gichonquelle ihren sakramentalen Charakter und der alte Name von Quelle und Tal wurde durch profane verdrängt. Aber im religiösen Bewußtsein des Volks lebte die Heiligkeit der Quelle und des Tales fort.

HOLZINGER führt aus, daß zwischen J² und E sich eine Verschiebung der eherechtlichen Anschauungen nachweisen läßt: die alte Sitte des Brautkaufs hat bei J². schon feinere Formen angenommen: erst empfängt die Braut, dann die Familie Geschenke, aber die Verhandlung geschieht mit der Familie. Bei E ist das Mädchen nicht mehr Familieneigentum, sondern wird persönlich respektiert. Dem entspricht auch die vermögensrechtliche Stellung bei E. Betreffs der Gesetzgebung zeigt H., daß das israelitische Recht die Tendenz hat, die Ehesachen unter Rekognition des öffentlichen Rechts zu bringen, in einer Weise, die auch über den privatrechtlichen Zivilprozeß und damit über die Kaufehe hinausführt. Schließlich legt H. die Motive dar, durch die diese Entwicklung bestimmt ist.

MARTI weist auf die Bearbeitung hin, die Zacharja in 6 9 ff. erfahren hat, weil die Geschichte anders verlief, als der Prophet gedacht hat: Serubbabel wurde nicht König, die erste Stelle in der Gemeinde ging auf den Hohenpriester über, die politischen Hoffnungen aber mußte man auf das Kommen des „Sprosses“ vertagen. Damit sind die Bearbeitungen in 2 12. 13. 4 9. 6 15 zu verbinden: „ihr werdet erkennen, daß Jahve der Heerscharen mich zu euch gesandt hat“. Diese Sätze nehmen eine solche Stellung im Zusammenhang ein, daß gegen ihre Ursprünglichkeit Bedenken aufsteigen und man geneigt ist, sie mit 6 9 ff. in Zusammenhang zu bringen. Korrektur und Interpretation verfolgen den Zweck, die prophetische Mission Zach.s zu verteidigen und sind wohl gleichzeitig vorgenommen. Derartige Korrekturen beweisen, daß allmählich eine andere Auffassung vom Wesen des Propheten sich zur Geltung gebracht: Wesen des alten Propheten ist es, daß er die Religion Jahves als geistig-sittliche Macht anerkennt, und daß ihm die sittliche Bedingtheit des Verhältnisses zwischen Jahve und seinem Volke aufgegangen ist. Der religiös-ethische Geist war für diese Propheten alles, die Ausgestaltung der staatlichen Formen und politischen Verhältnisse der Zukunft war dagegen die Sache der Heilspropheten des Volks und der späteren Propheten, welche die Reinheit der alten prophetischen Religion nicht erfaßten, die Innerlichkeit veräußerlichten und so zu dem Kriterium des Deut. 18 21. 22 über die Wahrheit der Propheten führten.

MEINHOLD unterzieht die Frage, ob P dem Kerne nach in bezug auf die Kultuszentralisation für die älteste Zeit Israels das Rechte bietet, einer erneuten Prüfung. Er sucht nachzuweisen, daß nur der Sinai, nicht auch Kadesch, Kultstätte Jahves gewesen, ebenso ist das später die Lade bzw. das Zelt mit dem Ephod. Erst mit dem Einzug in Kanaan wird das anders: Kanaan tritt an die Stelle des Sinai als Wohnsitz Jahves. Demnach hat P Recht, wenn er für die Wanderzeit die vollkommene Kulteinheit voraussetzt. Er hat aber Unrecht, wenn er den mosaischen Zustand als den ewig gewollten annimmt und die Anordnungen und Einrichtungen des Tempels für mosaisch, für ewig bindend ansieht. Zugleich polemisiert M. gegen die,

welche das Zelt allein „als Offenbarungsform Jahves“ ansehen, Zelt und Lade gehören untrennbar zusammen. Keine einzige Stelle beweist, daß das Zelt allein als selbständige Größe bestanden habe, auch 2. Sam. 7 1 ff. nicht. Den besonders für diese Frage bedeutungsvollen Vers 7 6^b verändert M. im Anschluß an Klostermann.

STEUERNAGEL erörtert Bedeutung und Entstehung des Gottesnamens „Jahve, der Gott Israels.“ St. vermutet, daß der Name gerade in Priesterkreisen in dem Exil üblich gewesen sei und er schließt aus dem Zusammenhang von 2. Chr. 11 16, daß der Jerusalemer-Jahve „*Yahwe*“ heißt im Sinne des genuin israelitischen Jahve im Unterschied von dem auf den Höhen verehrten ethnisierten Jahve. Für die ursprüngliche Bedeutung sind Gen. 33 20. Jes. 8 30, die uns von der Errichtung des Heiligtums zu Sichem berichten, bedeutungsvoll. Der Name sagte, daß er „der Gott ist, den der Stamm Israel zu seinem Gott erkoren hat“ im Gegensatz gegen die bisher von ihm oder einem seiner Teile verehrten Gottheiten und im Gegensatz gegen die kanaanäischen Landesgottheiten. Die weitere Verbreitung des Namens hängt mit der zunehmenden Bedeutung Israels zusammen: Israel wurde das Kristallisationszentrum der übrigen Stämme außer Juda, auf die der Name ausgedehnt wurde. Das führte zu einem Ausgleich auf religiösem Gebiete: die Kultordnung und der Kultname von Sichem wurde für ganz Israel maßgebend, eine Tatsache, für die St. in Jos. 22 eine Bestätigung glaubt finden zu können.

Von den Arbeiten nichtdeutscher Gelehrter kommt außer dem oben erwähnten Elhorst die des Pariser LODS: „*L'Ange de Yahvé et l'âme extérieur*“ in Betracht. L. weist auf die Erzählungen, in denen bald von Jahve, bald vom Engel Jahves die Rede sei, was man gewöhnlich auf eine — freilich nicht konsequente — Uebearbeitung zurückgeführt hat, die den Letzteren an die Stelle des Ersteren in verschiedenen Vv. gesetzt hat. L. betont demgegenüber, daß diese Erklärung vielleicht an einigen Stellen möglich ist, aber überall kommt man damit nicht aus, und zwar beruft er sich speziell auf Gen. 48

15 f. und Jdc. 21 ff., der Engel stehe in Gen. 48¹⁵ f. genau auf gleicher Stufe wie ha'elohim und bezeichne Gott selbst. In Jdc. 21^b aber habe der Red., der 21^a ergänzte, Worte gesagt, die nur in den Mund Jahves passen, nicht aber in den des Engels. L. erinnert ferner an Gen. 24, wo in einer Reihe von Vv. von Jahve erzählt wird, während in anderen gesagt wird, daß Jahve seinen Engel mit dem Sklaven Abrahams gesandt habe. L. schließt, daß die Israeliten die Vorstellung von einem Engel Jahves gehabt haben, der sich in gewissem Sinne mit dem Nationalgott deckte und doch wieder von ihm unterschied. Das ist keine spekulative Idee späterer Zeit, sondern eine primitive Idee, die ihre Analogie an ähnlichen Ideen bei andern primitiven Völkern habe. Er erinnert daran, daß nach der Anschauung primitiver Völker gewisse Elemente der Person sich von ihr trennen können, ohne daß sie doch aufhören ihr zuzugehören, oder daß die Person ihrerseits zu existieren aufhört. Diese losgelösten Elemente sind die Person selbst, obgleich sie von ihr unterschieden werden. Er erinnert an die Vorstellung von der Seele im Schlaf, in der Ohnmacht, in der Ekstase oder bei großen Schrecken: unsere Seele oder unser Doppelgänger verläßt uns dann und geht in oft ferne Gegenden. Auch die Israeliten teilten diesen Glauben, wie Redensarten wie: „er hatte keinen Geist mehr in sich“ oder „der Geist kehrte zu ihm zurück“ beweisen. L. verweist ferner auf Ez. 8 ff. 21 ff.: der inspirierte Israelit kann zu zwei Wesen werden, von denen das eine sich entfernt, um in der Ferne sich vollziehende Dinge zu beobachten vgl. auch 2. Reg. 5²⁶. Auch die Israeliten nahmen an, daß man seine Seele oder seine Kraft in einen äußern Gegenstand einschließen kann vgl. den Stab des Mose, Mantel des Elia. Sie glaubten auch, daß man die außer dem Menschen befindliche Seele der Hut eines mächtigen Wächters anvertrauen konnte. Das ist wohl der Grund, warum man einen Nagel, der wahrscheinlich den Namen der betreffenden Person trug, in eine Mauer am Tempel schlug wie ähnlich bei den Babyloniern vgl. Esr. 9 s. 3, Esr. 8¹¹. vgl. auch Jes. 56 s. Endlich erinnert L. an den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen einer Person

und ihrem Namen: er ist gleichsam ihr alter ego, von ihr unterschieden und doch in gewissem Sinn mit ihr identisch. Von hier aus schließt L., daß auch der Engel Javhes gewissermaßen als l'âme extérieure de la divinité gefaßt sein kann und gewiß gefaßt ist.

Es wäre mir eine Freude gewesen, die hier kurz skizzierten Arbeiten ausführlicher zu besprechen, leider aber muß ich mir das mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum versagen. Ich hoffe aber, daß auch diese Skizze dem Leser den Eindruck geben wird, daß wir es hier mit einer Reihe nicht nur anregender, sondern auch wertvoller Arbeiten von nicht nur ephemerer Bedeutung zu tun haben.

VÖLTERS Arbeit über Jahve und Mose bewegt sich in denselben Bahnen, die in dieser Zeitschr. 1914 S. 96 ff. charakterisiert sind. Nach V. ist Jahve identisch mit dem in der Landschaft Gosen verehrten Gott Har-Sopd, in welchem der lokale Gott Sopd mit dem Sonnengott Horus verschmolzen ist. Da nun jedenfalls Sopd auch das Zodiakallicht repräsentiert, so haben wir eine neue Parallele zwischen Jahve und Sopd, insofern das nächtliche Zodiakallicht dem Sopd der Feuersäule entspricht, in der Jahve vor Israel einherzieht. Da weiter Sopd, der Gott der Wüste vom Delta bis zum Sinai, den Dorn zum Symbol und Zeichen seines Namens und den Lotus-Judendornbaum zu seinem heiligen Baume hat, so ist begreiflich, daß wir für jenes Gebiet den Namen der Wüste Zin und Sin sowie des Berges Sinai selber finden, die alle mit יָדָן Dorn oder יָדָן־דֶּשֶׁת Dornstrauch zusammenzuhängen scheinen, und daß Jahve dem Mose im brennenden Dornbusch erscheint. Wie mit Horus, so wurde Sopd aber auch mit Sihn identifiziert, der der von den Sonnenstrahlen durchdrungene und erhellte Luft- und Wolkenraum ist, der sich bei Tag wie eine Säule zwischen Himmel und Erde stellt. Da haben wir die Parallele zur Wolkensäule, in der Jahve bei Tage vor Israel einherzieht; so begreift sich auch, daß Jahve sich in die Wolke hüllt und wie Jahve unter Donner und Blitz auf den Sinai fährt, so offenbart sich auch Schn bzw. Sopd Schn in Sturm und Unwetter, und wie Jahve ein Kriegsmann ist, so ist auch Sopd ein Kriegsgott, „der Herr der Schlacht“, „der

Schläger der Bergvölker“. Wie Mose mit Tot, so ist Zippora mit Hathor gleichzusetzen. Freilich sei Gemahlin des Tot nicht Hathor, sondern Mat, aber beide Töchter des Rê werden bisweilen miteinander identifiziert bzw. verschmolzen, das geschieht besonders in der Hathor von Kuset, die auch Mat genannt wird, und gerade auf diese scheint die alttestamentliche Erzählung Bezug zu nehmen; vgl. Num. 12 1 ff., wo mit einem Mal von einer Kuschitin als Frau des Mose die Rede ist, denn es sei doch nicht wahrscheinlich, daß Mose neben der Midjaniterin oder Keniterin Zippora noch eine Frau kuschitischer Abstammung gehabt haben sollte. Beachtenswert sei auch, daß Zippora „der Vogel“ sei und Hathor ideographisch durch einen Sperber ausgedrückt werde.

Es würde den hier zu Gebote stehenden Raum überschreiten, wollte ich die weitere Beweisführung VÖLTERS hier wiedergeben, das oben Dargelegte wird zur Charakterisierung dieser Arbeit genügen. Sie leidet an denselben methodischen Fehlern wie die früheren: will man die ursprüngliche Bedeutung des Mose feststellen, so kann das nicht so geschehen, daß man je nach Bedürfnis aus dem alttestamentlichen Text bald diese bald jene Stelle auswählt, sondern es wird des Historikers Aufgabe bleiben, auf dem Wege literarkritischer Forschung den Bestand der ältesten Ueberlieferung festzustellen und von da aus auf die Eigenart des Mose und seine Bedeutung zurückzuschließen; noch weniger geht es an, die Stellen einfach unter den Tisch fallen zu lassen, welche die von V. statuierte Bedeutung ausschließen. Wenn z. B. nach gewissen Stellen der Ueberlieferung der Auszug der hebräischen Stämme aus Aegypten als ein Kampf Jahves gegen die ägyptischen Götter gedacht wird, so ist es doch klar, daß hier Jahve nicht als ägyptischer Gott gedacht sein kann. Unbegreiflich ist es auch, daß V. nicht sieht, daß auf dem von ihm betretenen Wege sich keine gesicherten Resultate ergeben können: Häufungen von Möglichkeiten geben ebensowenig sichere Ergebnisse, wie Additionen von Nullen Einer ergeben. Freilich auch die eingehendsten Widerlegungen werden V. nicht von seinem Irrwege überzeugen: wenn jemand

einmal dazu fortschreitet, seinen Gegnern verwerfliche Motive unterzuschieben, dann macht er eine Diskussion zur Unmöglichkeit. Ich denke bei dieser Zurückweisung an das Vorwort, in dem V. sich an solche Leser wendet, die sich nicht durch Gefühle und praktische Rücksichten bestimmen lassen.

Straßburg i. E.

W. Nowack.

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; **Fr. Th.:** Praktische Theologie; **Kr.:** Kirchenrecht; **R.-U.:** Religionsunterricht, vor allem an höheren Schulen; **G.:** Gegenwartsfragen, Populäres.)

A. T. — **Abhandlungen**, Alttestamentl. V 3: Greiff, A., Das Gebet im A. T. VIII, 144 und III. M. 3.80. — Eckstein, A., Der Völkerkrieg und das A. T. 36. M. 0.60. — Hoberg, G., Katechismus der messian. Weissagungen. XII, 111. M. 2.20. — **Schriften**, Die, des A. T. II 2. Prophetismus und Gesetzgebung des Alten Testaments im Zusammenhange der Geschichte Israels. 2. Bd. Schmidt, H., Die großen Propheten, übers. und erklärt. LXXII, 488. M. 8.80. — **Zeitfragen**, Bibl., VII 10: Schulz, A., Die sittl. Wertung des Krieges im A. T. 47. M. 0.60.

N. T. — **Abhandlungen**, Neutestamentl. V 2—3: Monse, Fr., Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. VIII, 213. M. 5.60. — Bard, Fr., Jesu Selbstlehre von seinem Sühnwerk. Eine biblisch-theol. Untersuchung. 73. M. 1.60. — Spitta, Fr., Der Krieg und das N. T. 31. M. 0.80. — **Zeitfragen**, Bibl., VII 9: Dausch, P., Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien. 40. M. 0.50.

Kg. — Schlesinger, C., Jesuitenporträts. Lebens- und Charakterbilder hervorrag. Mitglieder der Gesellschaft Jesu. VIII, 408. M. 5.—.

S. Th. — Scholz, H., Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittl. Charakter der modernen Realpolitik. VI, 42. M. 0.60.

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

Ich glaube keinen Tod....

Stille Gedanken beim Heimgang unserer Lieben.

Von

Paul Jäger,
Pfarrer in Freiburg i. Br.

2. vermehrte Auflage.

Taschenformat. 1915. 50 Pfg.

Die Schrift ist unabhängig vom Krieg entstanden. Sie ist deshalb auch nicht in erster Linie für die vom Kriege Betroffenen bestimmt: „stille Gedanken beim Heimgang unserer Lieben“ sind es, die für alle Zeiten Geltung haben.

Daneben kann die Schrift besonders in gegenwärtiger Zeit eine wichtige Mission erfüllen, indem sie den zahllosen Trauernden, die von dem tobenden Kriege erfaßt werden, Trost in ihrer Trauer bringt.

Das Schriftchen ist geeignet, Beileidsbriefen beigelegt oder an Stelle eines solchen geschickt zu werden. Für letzteren Zweck ist ein Widmungsblatt eingefügt.

Kriegshefte der Religionsgeschichtlichen Volksbücher

für die deutsche christliche Gegenwart

Begründet von D. Friedrich Michael Schiele,
weiland Pfarrer in Berlin.

V. Reihe. 19. Heft: siehe 2. Umschlagseite.

V. Reihe. 20. Heft: D. **Alfred Bertholet**, Professor in Göttingen, **Religion und Krieg**. Einzelpreis M. —.50, gebunden M. —.80.

Die vorliegende Schrift stellt den Versuch dar, das Problem „Religion und Krieg“ religionsgeschichtlich anzufassen.

V. Reihe. 17./18. Heft: D. **A. Titius**, Professor in Göttingen, **Unser Krieg**. Ethische Betrachtungen. Einzelpreis M. 1.—, gebunden M. 1.30.

Nicht kühle Objektivität erstreben diese Betrachtungen, sondern aus der Tiefe unseres sittlichen Bewußtseins wollen sie Stellung nehmen zu dem Ungeheuren, das wir erleben, die schlichte Größe und ernste Würde unserer ehernen Zeit vergegenwärtigen, freudigen Mutes zu unserm kämpfenden Volke und seinem guten Rechte stehn, die Siegesgewißheit eines guten Gewissens stärken.

V. Reihe. 15./16. Heft: Lic. **D. Eißfeldt**, Privatdozent an der Universität Berlin, **Krieg und Bibel**. Einzelpreis M. 1.—, gebunden M. 1.30.

Die Stellungnahme der biblischen Religion, d. h. der israelitisch-jüdischen Religion und des neutestamentlichen Christentums, zur Frage des Krieges wird in diesem Buch in historischer Darstellung erörtert. Das gesteigerte Interesse für Bibel und Bibelwort, das der Krieg wachgerufen hat, rechtfertigt nach des Verfassers Meinung seinen Versuch zur Genüge.

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

Unter der Presse:

Dr. **Christian Meurer**, Geh. Hofrat, Professor der Rechte an der Universität Würzburg, **Der Lusitania-Fall**. Eine völkerrechtliche Studie. M. 2.—.

Bei der politischen Bedeutung, welche die Torpedierung der Lusitania erlangt hat, wird eine Behandlung des Falles nach der völkerrechtlichen Seite hin aus berufenster Feder gewiß diesseits und jenseits des Ozeans lebhaftem Interesse begegnen.

Dr. **Ferdinand Noack**, Professor in Tübingen, *Σκηνή τραγική*. Eine Studie über die scenischen Anlagen auf der Orchestra des Aischylos und der anderen Tragiker. Mit 4 Abbildungen. Doktorenverzeichnis der philosophischen Fakultät 1912. [U. T. 13.] M. 2,50.

Inhalt.

	Seite
Zur Philosophie der Kirchengeschichte. I. I. Geschichtliches. Von W. Koehler	209
Altes Testament. Religionsgeschichte Israels. II. Von W. Nowack	215
Bertholet, A., die israelit. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Zweite gänzl. umgearb. und erweit. Aufl. Tübingen, Mohr, 1914. IV. 58. M. 1,50. — Graf W. Baudissin, Die Herkunft der Formel „Jahwes Angesicht sehen“. Aus: Festschrift zum 25jährigen Stiftungsfest des theol. Studentenvereins Berlin. 12. — Ders., Zur Geschichte der alttest. Religion. Berlin, Stilke, 1914. 56. M. 1.—. — Gunkel, H., Reden und Aufsätze. Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht, 1913. S. 38—92 und 123—149. — Studien zur semit. Philologie und Religionsgeschichte. Julius Wellhausen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Her. von K. Marti. Gießen, A. Töpelmann, 1914. M. 18.—. Daraus: Berg, G., Zur Zukunftserwartung Jesajas S. 13—36; — Cornill, C. H., Zum Segen Jakobs und zum jahwistischen Dekalog S. 101 bis 114; — Elhorst, H. J., Die israelitischen Traueritten S. 115 bis 128; — Holzinger, H., Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel S. 227—242; Marti, K., Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas S. 270—298; — Meinhard, J., Zur Frage der Kultuszentralisation S. 299—316; — Steuernagel, C. Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie S. 329 bis 350; — Lods, A., L'Ange de Yahvé et l'âme extérieure* S. 263 bis 278. — Völter, D., Jahwe und Mose. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung. Leiden, Brill, 1914. 48. M. 1,25.	
Die neueste Literatur (in Auswahl)	236