

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log25

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

19. JAHRG.

4./5. Heft

APRIL/MAI 1916

INHALT:

(Einzelverzeichnis der besprochenen Werke siehe letzte Seite.)

Otto Scheel's Martin Luther. Von W. Köhler.

Altes Testament. Der Hexateuch. Von G. Hölscher.

Neues Testament. Biblische Theologie. Von Bultmann.

Kirchengeschichte. Geschichte der protestantischen Theologie seit Kant. Von Johannes Wendland.

TÜBINGEN

1916



J. C. B. MOHR

(Paul Siebeck)

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

Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über Scheel's Luther.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und der
H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

Zur Reichsbuchwoche:

Ein edles Buch: — ein Teil der Kraft,
die an des Reiches Seele schafft.
Friedrich Lienhard.

Vom 28. Mai bis 3. Juni wird mit Genehmigung der Behörden eine Reichsbuchwoche veranstaltet. Jedermann soll in dieser Woche Lesestoff fürs Feld stiften. Für diesen Zweck seien empfohlen:

- O. Baumgarten, Bismarcks Glaube.** M. 2.80, gebunden M. 4.—
W. Bouffet, Das Wesen der Religion. M. 2.—, gebunden M. 3.—
B. Duhm:
Das Geheimnis der Religion. M. —.60.
Die Gottgeweihten. M. —.60.
Das kommende Reich Gottes. M. —.75.
S. Eck, Aus den großen Tagen der deutschen Philosophie. M. 1.80, gebunden M. 2.60.
Faust III. Teil. 6. Aufl. M. 2.—, gebunden M. 3.—
H. Fischer, Die schwäbische Literatur im 18. und 19. Jahrhundert. M. 3.00, gebunden M. 4.80.
R. Frank, Seekriegsrecht. M. 1.80, gebunden M. 2.60.
— Die belgische Neutralität. M. —.75.
O. Frommel, Vom inwendigen Leben. Predigten. M. 3.—, gebunden M. 4.—
Th. Haering, Lieder in der Heimat. In Pappeband M. —.80.
W. Heitmüller, Jesus. M. 2.—, gebunden M. 3.—
P. Jaeger, Ich glaube keinen Tod. M. —.60.
E. Jaffé, Volkswirtschaft u. Krieg. M. —.75.
J. Kern, Dante. Gebunden M. 3.—
Sten Konow, Indien. M. 2.70, kartoniert M. 3.50.
R. Kroner, Kants Weltansch. Gebunden M. 2.50.
K. Kumpmann, List als Prophet des neuen Deutschlands. M. —.90.
J. Manskopf, Der Mann Gottes in der bildenden Kunst. M. 2.—, gebunden M. 3.—
G. Mehlis, Gestalten des Krieges. M. 1.50.
R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansch. M. 3.—, gebunden M. 4.—
E. v. Philippovich, Die Entwicklung der wirtschaftspolitischen Ideen. M. 1.60, gebunden M. 2.20.
J. Reza, Die Propheten. Kartoniert M. 1.20.
R. Sell, Die Religion unserer Klassen. Gebunden M. 4.—
— Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt. M. —.60.
Das Neue Testament, überlegt von **C. Weizsäcker.** Ausgabe A (mit Fundorten und Parallelstellen), kartoniert M. 1.50, Ausgabe B, kartoniert M. 1.50.
V. Valentin, Kolonialgeschichte. M. 4.80, gebunden M. 6.—
H. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert. M. 3.50, gebunden M. 4.50.
— **Ibsen, Björnson, Nietzsche, Individualismus und Christentum.** M. 3.—, gebunden M. 4.—
P. Wernle, Jesus. Gebunden M. 5.—
R. Wimmer, Inneres Leben. M. —.80.
W. Windelband, Das heilige. Feldpostausgabe. M. —.40.
O. Zurbellen, Kriegspredigten. Kartoniert M. 2.50.
— Helden und Heilige. Kartoniert M. 2.50.

Religionsgeschichtliche Volksbücher

für die deutsche christl. Gegenwart begründ. von Friedrich Michael Schiele.
Einfache Nummer 50 Pf., gebunden 80 Pf., Doppelnummer M. 1.—, gebunden M. 1.30.
Ausführliche Verzeichnisse stehen zur Verfügung.

Otto Scheels „Martin Luther“¹⁾.

Das Reformationsjubiläum wirft seine Schatten voraus; ob wir es „im Frieden“ feiern dürfen, wissen wir nicht und wollen es nur erhoffen. Die bei derartigen Feiern übliche, in der Sache gegebene, auch psychologisch geforderte wissenschaftliche Selbstbesinnung wird unter allen Umständen unter dem Kriege leiden: die Jubiläumsliteratur kann dieses Mal nicht so reichhaltig sein wie etwa im Lutherjahr 1883 oder bei der Calvinfeier 1909. Aber ganz ausbleiben wird sie auch nicht; der deutsche wissenschaftliche Geist ringt sich doch immer wieder siegreich durch, mögen Tausende die Feder mit dem Schwerte vertauscht haben und mögen wirtschaftliche Nöte auf den Buchhandel drücken. Als ein Zeichen ruhiger, sicherer Kraft möchte ich es ansehen, daß Verfasser und Verleger ein Gelehrtenwerk wie den vorliegenden „Martin Luther“ mitten im Kriegssturme vorzulegen den Mut fanden und uns den Schlußband noch vor dem Reformationsjubiläum in sichere Aussicht stellen konnten, „selbst wenn der Krieg noch ein volles zweites Jahr und länger währen sollte“ (S. VI).

Zur Kennzeichnung des SCHEELSchen Lutherwerkes ist der Untertitel zu beachten. Wir werden keine Lutherbiographie bekommen nach Art der Köstlinschen oder Kolde-schen; SCHEEL behandelt nur den werdenden Reformator, dem zahlreiche größere und kleinere Einzelstudien SCH.s galten, und

¹⁾ O. SCHEEL: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. 1. Band. Auf der Schule und Universität. Tübingen. Mohr, 1915. XII. 309. M. 7.50.

die Parallele aus der Vergangenheit ist das dreibändige Werk von K. Jürgens: Luther von seiner Geburt bis zum Ablassstreite, 1846/47. Ob der Verf. den zweiten Band auch bis zum 31. Okt. 1517 fortführen, oder, was sachlich durchaus gerechtfertigt wäre, den „Reformator“ schon früher datieren wird, ist noch nicht zu ersehen; nur soviel ist deutlich, daß, während der vorliegende Band sich wesentlich mit dem äußeren Entwicklungsgang Luthers, den Einflüssen der Umwelt auf ihn u. dgl. bis zum Eintritt ins Kloster befaßt, der zweite das innere Ringen des Mönches, das, was man die „Theologie Luther“ nennt, vornehmlich bringen wird. Hervorhebung verdient die gewählte Form der Sprache; das Buch ist für ein weiteres Publikum berechnet und wird von ihm auch, mögen einzelne Partien wie z. B. die Darstellung des Erfurter Ockamismus selbst sehr hohe Anforderungen an den Leser stellen, verstanden werden können. Der gelehrte Apparat ist in die Anmerkungen an den Schluß des Bandes gewiesen; in der Regel handelt es sich um Angabe der Belegstellen, hie und da um Auseinandersetzungen mit gegenteiligen Meinungen oder sonstige kleinere und größere Exkurse. Die Fachgelehrten werden an diesem Material nicht vorübergehen dürfen. 11 Abbildungen, z. B. ein Stadtplan von Eisleben und Erfurt, Bilder aus den Vorlesungsbüchern der Erfurter Lehrer Luthers sind beigegeben und dienen der Veranschaulichung, gute Register fehlen nicht.

Die ganze Jugendentwicklung Luthers ist durch das SCHEELSche Werk auf eine neue Grundlage gestellt worden. Darin liegt seine hervorragende und bleibende Bedeutung. Mit unermüdlicher Gründlichkeit ist Sch. den für die Herausarbeitung der Umwelt, in der sich Luther bewegte, in Betracht kommenden Quellen nachgegangen, und ganz besonderer Nachdruck ist dabei auf die Erforschung der mittelalterlichen Schulbildung gelegt worden, vom Elementarunterricht an bis zur Hochschulbildung, so stark, daß H. Preuß (in seiner Besprechung, Theol. Literaturbl. 1916 Nr. 5) meinte, die Schilderung der religiösen Umwelt käme

zu kurz. Das ist nicht der Fall, wenn man bedenkt, daß sich Sch. hier nur ganz in Allgemeinheiten hätte bewegen können, es seine Aufgabe aber nicht war, ein Bild mittelalterlicher Frömmigkeit zu entwerfen, während hingegen für die Entwicklung des Schulwesens bestimmte Anhaltspunkte im Leben Luthers vorlagen, die es zu erläutern und klarzustellen galt. Manche durch die Lutherliteratur fortgeschleppte Tradition ist als Legende erwiesen worden; nicht immer jetzt erst zum ersten Male, wenn auch in der Regel mit neuer oder umfassenderer Begründung. Der kritische Charakter des Buches brachte es mit sich, daß Sch. seine Vorgänger in den Anmerkungen fast ausschließlich nur dann nennt, wenn er von ihnen abweicht, nicht aber, wenn er mit ihnen übereinstimmt. Manche Legende war schon stillschweigend beiseite geschoben worden, die Sch. eingehend zerpfückt. Nicht als wenn das überflüssig wäre, im Gegenteil, die Eigenart dieses Buches, das erschöpfend sein wollte und es in zahlreichen Stücken auch zweifellos ist, verlangte die Aufdeckung der Lutherlegenden bis in die ersten Wurzeln und in ihre letzten Wirkungen. Da gewisse Legenden unausrottbar sind und namentlich von katholischer Seite gerne mit ihnen gearbeitet wird, kann ich in der vollen Aufdeckung des ganzen Materiales nur einen Vorzug erblicken, mögen auch selbst minderwertige und obskure Lutherschriften mit berücksichtigt sein (etwas anders urteilt Preuß a. a. O.). Sch. hat sich besonders um die Kenntnis der Schulordnungen, der Universitätsstatuten, Bursenparagraphe, kurz, um das Institutionelle der damaligen Bildung bemüht und bringt da sehr viel Neues. Aber es liegt hier eine Gefahr vor, die herausgehoben werden muß, weil Sch. ihr m. E. mitunter erlegen ist: das Statutarische einer Zeit ist noch lange nicht die Zeit selbst, Schulgesetze sind nicht identisch mit dem Leben der Schule selbst; auf unzähligen Mitteln und Wegen schiebt sich Persönliches — ich könnte auch mit Preuß sagen „Irrationales“ — ein, durchkreuzt, ja, sprengt schließlich Gesetz und Recht. Welch' ein Bild käme heraus, wollte jemand modernes Studentenleben

an der Hand der Universitätsstatuten klar machen! Gerade das Beste ginge verloren! Nun ist ja freilich, wie Sch. (S. 148 ff.) mit Recht heraushebt, die akademische Freiheit ein moderner Begriff; aber eine statutarische Einzwängung alles Persönlichen und Irrationalen ist doch noch zu keiner Zeit gelungen und kann auch nicht gelingen. Bei Sch. aber wird an verschiedenen Stellen, wenn ein Bericht oder eine Auffassung mit der statutarischen Ordnung nicht korrekt stimmt, sofort ein „unmöglich“ gefällt. Das geht zu weit; das statutarisch Unmögliche kann darum doch möglich sein. Angesichts dessen wird die Lebensentwicklung des jungen Luther tatsächlich doch etwas variabler sein, als Sch.s straff geschlossene Beweisführung sie zeigt; es wird mit mehr Möglichkeiten gerechnet werden müssen.

Doch treten wir den Einzelheiten näher, wobei es die dem Referat gebotene Kürze nur erlaubt, das Wichtigste herauszuheben.

Bei der Schilderung des „Elternhauses“ (§ 1) Luthers, der entgegen einer von Kroker veröffentlichten, aber nach Sch. unzuverlässigen Notiz wieder als der Erstgeborene seiner Eltern gilt, legt Sch. Wert darauf, das traditionelle Bild von der Not und harten Arbeit von Mutter und Vater nach der Uebersiedlung nach Mansfeld so gut wie ganz zu streichen; „spätestens seit 1507 gehört Hans Luther zu den angesehenen und erfolgreichen Unternehmern der Gegend“ (S. 6). Diese Unternehmertätigkeit des Vaters Hans kannten wir aus Möllenberg's aktenmäßigen Mitteilungen in der Ztschr. des Harzvereins 1906. Aber es geht m. E. doch zu weit, nun das Bild der im Schweiß ihres Angesichts schuftenden Eltern zu entfernen. Selbst wenn man den beginnenden Wohlstand des Vaters noch etwas heraufückt, bleiben, da die Uebersiedlung nach Mansfeld schon im Frühsommer 1484 erfolgte, noch volle 20 Jahre, also Zeit genug für ein Emporarbeiten aus allerbescheidensten Anfängen. Daß Luthers Vater von Anfang an Hüttenmeister gewesen ist, steht nirgends, und wenn er 1491 unter den „vier von der Gemain“ erscheint, so bleiben

auch da noch 7 Jahre Zeit für ein Emporarbeiten, vorausgesetzt, daß Sch.s Annahme richtig ist, daß dieses Amt einen gewissen Wohlstand voraussetzt, was aber nicht unbedingt nötig ist; bei derartigen Posten ist die Zuverlässigkeit und nicht der Wohlstand das Entscheidende. Luthers Aeußerungen, vorab jene: „mein Vater ist ein armer Hauer gewest“ sprechen aber zu bestimmt von einer ersten harten Entbehrungsperiode, und man hat nicht nötig, Hauer nicht als Knecht, sondern als Bergmann zu fassen (Sch. S. 7). Wenn es gewiß bäuerischer Brauch ist, das Holz auf dem Rücken nach Hause zu tragen, so ist damit doch noch nicht jedes Holz auf dem Rücken tragende Weib eine habliche Bäuerin, dem Zusammenhang der Tischrede nach will aber Luther mit den betr. Worten gerade die Armut der Mutter kennzeichnen. Bleiben noch Jahre des langsamen Emporarbeitens, so wird die wachsende Kinderzahl, die feststeht, auch als wirtschaftlicher Faktor gewertet werden dürfen (gegen Sch. S. 7). Sehr wertvoll ist Sch.s Nachweis, daß das Singen auf den Straßen als „Partekenhengst“ an sich noch kein Zeichen von Armut zu sein braucht, da auch Söhne vermöglicher Väter als Partekenhengste auf auswärtige Schulen geschickt wurden und Söhne von Patriziern auch in der Kurrende sangen. Luthers Singen auf den Straßen beweist also an sich nichts für Armut; aber wenn diese aus anderen Gründen anzunehmen ist, so kann es auch Zeichen von Armut gewesen sein, und damit die traditionelle Verwertung doch richtig sein. Daß übrigens Luther nicht in den Dörfern, sondern in den Straßen der Vaterstadt umhergezogen sei (Sch. S. 9), wird durch die Quellen nicht gefordert. Die betreffende Tischrede sagt: in patria, das ist in der deutschen Fassung ganz richtig mit „dahomein“ wiedergegeben, kann also auf Stadt wie umliegende Dörfer gehen; in den Enarrationes in Genesin ist nun bei Wiedergabe derselben Erzählung von einem rusticus die Rede (Sch. S. 262 Anm. 11); das ist ein Bauer und kein Städter (Sch. selbst S. 33), also liegt es doch nahe, die Begebenheit auf die Dörfer zu verlegen, selbst wenn man in Rechnung

zieht, daß der Kommentar zum 1. Buch Mosis nicht von Luther selbst in den Druck gegeben wurde (Sch. S. 33). Aus den eingehenden Ausführungen über die Jugendeindrücke in Mansfeld sei die Exegese des bekannten Satzes von der Gerichtspredigt herausgehoben (S. 20 f.). „Er (Luther) lernte Christus als den kennen, der zwar die überschwengliche Genugtuung durch das Opfer am Kreuz beschafft hatte, der aber wiederum vom sündig gewordenen Christen Genugtuung forderte, falls er vor ihm bestehen wollte. Er ist ihm als Erlöser und Retter, als Heiland und Seligmacher kund geworden“. Trostlose Angst ist nicht der Grundton des seelischen Lebens des jungen Luther gewesen, so gewiß Schrecken und Angst über ihn hereinbrachen. Sch. möchte dazu allerdings den Einfluß der Mansfelder Trivialschule nicht rechnen. Aber die sehr instruktive Schilderung des Lebens und Treibens derselben an der Hand von Schulordnungen, wie sie Sch. gibt, auch die volle In-Rechnung-Setzung der Tatsache, daß Luthers Schrift „an die Ratsherren“, in der er sein scharfes Urteil über die bisherigen Schulen fällt, an dem inzwischen neu gewonnenen Maßstabe humanistischer Schulreform mißt, also „nicht geschichtliche Darstellung, sondern kritische Bewertung“ ist, kann darüber nicht hinwegführen, daß auf Grund eigener Zeugnisse Luthers in Mansfeld der Unterricht unpädagogisch und brutal war, so gewiß nicht „das Nervensystem des Knaben unheilbar zerrüttet“ (Hausrath) wurde¹⁾. Dabei mag er natürlich mancherlei gelernt haben, wie das Sch. im einzelnen klarlegt. Vorab ist wichtig, daß es sich nicht nur um einen dürftigen Anfangsunterricht im Latein handeln kann, sondern um eine vollständige Lateinschule, deren Abiturienten ohne Zwischenstation die Universität besuchen konnten.

Aber warum ist dann Luther nach Magdeburg gekommen? Sch. stellt den bisher etwas rätselhaft gebliebenen Magdeburger Aufenthalt unter den Gesichtspunkt der „ersten Schülerfahrt“ und bringt in diesem Abschnitt sehr viel Neues. Schüler-

¹⁾ Vgl. zur Sache auch Kawerau in seiner Anzeige des Sch.schen Buches (Deutsch-Evangelisch 1916, Februarheft).

fahrten waren damals nichts Ungewöhnliches. „Wie heute noch unsere Studierenden verschiedene Universitäten aufsuchen, so konnten damals „Schütz“ und „Bachant“ von Schule zu Schule ziehen“ (S. 60). Der Schulwechsel diene der Erziehung eines möglichst guten Schulunterrichts, „Hans Luther wird darum die Magdeburger Schule um ihres Ansehens willen für seinen Sohn bestimmt haben.“ Die bekannte Notiz Luthers, er sei dort „zu den Nullbrüdern in die Schule“ gegangen, deutet Sch. so: Luther ist Schüler der Magdeburger Domschule gewesen, an der Brüder des gemeinsamen Lebens unterrichteten. Auf Grund eingehender topographischer Untersuchung und strenger Quellenforschung wird dieses Ergebnis gewonnen. Absolut zwingend ist es nicht und soll es auch nicht sein — Sch. selbst spricht nur von „vermutlich“. Und die gegen gegenteilige Anschauungen vorgebrachten Argumente überzeugen nicht. Ich ¹⁾ hatte angenommen, Luther sei Pensionär im Magdeburger Brüderhause gewesen. Sch. möchte das widerlegen durch Hinweis auf das bekannte Krankheitserlebnis, dieses sei in einem Brüderhause „unmöglich“, da dort „die Krankenwache genau geregelt“ gewesen sei. Gewiß, aber gibt es denn keine Pflichtvernachlässigung? Verbürgen Statuten ihre Erfüllung? Jene sträfliche Vernachlässigung des Kranken wäre selbst in einer modernen Klinik möglich, in der doch der Pflegedienst wohl noch besser ist als in einem mittelalterlichen Brüderhaus. Der weitere Einwand: „der Privatunterricht genießende Pensionär des Brüderhauses hätte nicht um Brot gesungen“, Luther selbst aber und nicht nur Mathesius und Spätere bezeugten dieses, und „gegen Luthers eigenes Zeugnis kann man nicht aufkommen“, wird hinfällig, denn Luthers eigenes Zeugnis (W. A. 30, 2 S. 576 vgl. Sch. S. 266 Anm. 59) sagt gerade von Magdeburg gar nichts, sondern spricht allgemein: „ich bin auch ein solcher Partekenhengst gewest“, und hebt dann „sonderlich“ Eisenach

¹⁾ In dem Luther bis zum Wormser Reichstage einschließlich behandelnden Aufriß „Martin Luther“ in dem Sammelwerke von J. v. Pflugk-Harttung: Im Morgenrot der Reformation, 1912.

heraus. Daß die Brüderhäuser mitunter Schüler aufnahmen, gibt Sch. gleich mir zu, aber er möchte diese Aufnahme unter den Gesichtspunkt der Linderung der Armut oder den der Bekehrung stellen, nicht unter den des Unterrichts. Daß dieser Gesichtspunkt mitspielte, ist sicher (Sch. S. 73); daß er der ausschließliche war, scheint mir nicht bewiesen. Es ist für Sch. selbstverständliche Voraussetzung, daß Luther „in Magdeburg die Trivialschule besucht hat“ (S. 72 f.). Darüber wissen wir doch aber nichts, sondern nur, daß er „zu den Nullbrüdern in die Schule gegangen“ ist. Welcher Art da Schule und Unterricht waren, hören wir nicht. Sch.s Deutung ist ganz gewiß möglich, vielleicht wahrscheinlich, aber ich kann meine Auffassung nicht für widerlegt halten (vgl. auch Preuß a. a. O.). Gerade dafür, daß die Brüder an der Domschule unterrichtet haben, fehlt ein Zeugnis; denn daß sie „nahe daran wohnten“, kann doch als solches nicht gelten, die Magdeburger Schulzeit bleibt nach wie vor etwas rätselhaft, so eingehend und sorgsam auch Sch. die religiöse Umwelt herausarbeitet (zu beachten sind S. 89 ff. die Ausführungen über die Entwicklung der Legende von der ersten Entdeckung der Bibel durch Luther). Die Angabe Ratzebergers, daß der nach Mansfeld zurückgekehrte Luther sich über ein Testament des alten Grafen Günther gewundert habe, weist Sch. gleich mir (a. a. O.) als Legende ab.

In Eisenach kam Luthers Schulbildung zum Abschluß. Sch. lehrt uns richtig verstehen, in welcher Weise. Das Bild des witzigen Schulmeisters Trebonius, der allemal beim Betreten des Schulzimmers höflich sein Käpplein vor den künftigen Größen unter den jungen Leuten zog, in Verbindung mit Angaben Melanchthons, hatte bisher hier einen besonders erfreulichen, humanistischen Geist atmenden Unterricht annehmen lassen. In Wirklichkeit handelte es sich um das „Auslernen der Grammatik“, um die letzte Stufe einer Grammatikalschule, deren Unterrichtsplan „fürnehmlich artes dicendi und poesin“ vorsah. Trebonius, neben dem uns noch ein zweiter Lehrer Wigand Guldennapf aus Fritzlar auf Grund

eines von Dederling in Berlin entdeckten, noch unveröffentlichten Lutherbriefes genauer als bisher vorgestellt wird, ist im wesentlichen in den hergebrachten Geleisen geblieben; daß er ein guter Pädagoge war, soll nicht bestritten werden. Die Ortsschilderung von Eisenach und Umgebung ist von Sch. wieder sehr sorgfältig herausgearbeitet worden; wir erfahren sogar, welche Straßen gepflastert waren, welche nicht, und hören, daß das „offizielle“ Eisenacher Lutherhaus einer haltlosen Behauptung aus dem 19. Jahrh. seine Bedeutung als Lutherstätte verdankt, auch das mit ihm konkurrierende Haus Georgenstr. Nr. 26 hat ohne Grund den Ruhm des Lutherhauses beansprucht. Ein „echtes“ Eisenacher Lutherhaus existiert nicht mehr. Sehr fein (S. 104 f.) ist die Entwicklung der Eisenacher Lutherlegende, wie sie noch J. v. Dorneth der Gegenwart vorzutragen gewagt hatte, vorgeführt, doch gilt gerade hier auch das oben Bemerkte, daß die neuere, wirklich wissenschaftliche Forschung schon alten Wust stillschweigend beiseite geschoben hatte. Luther ist in Eisenach Partekenhengst gewesen, und Frau Cotta ist in der Kirche auf den Lutherbub mit der hellen Stimme aufmerksam geworden — so stand es auch schon vor Sch. fest, dessen kritische Nachprüfung natürlich sehr dankenswert ist.

Das glänzendste und wertvollste, weil am meisten Neues bringende Kapitel des Scheelschen Buches dürfte das vierte sein: in der Erfurter Artistenfakultät. Es wird eingeleitet durch eine feine Milieuschilderung: Erfurter Flur- und Straßenschild. Sch. ist offenbar selbst an Ort und Stelle gewesen und bietet nun alles, was hier überhaupt zu bieten war. „Zum zweitenmal vertauschte Luther die Kleinstadt mit der Großstadt“, aber Luther weiß über Erfurt, das uns in Bild und Grundriß von Sch. vorgeführt wird, viel mehr zu berichten, als über Magdeburg. Daß seine Urteile ungünstig und absprechend lauten, war bekannt, aber mit Recht betont Sch., daß sie mit Vorsicht aufzunehmen sind. „Spätere Erlebnisse, die zum Teil, wie das tolle Jahr, noch in seine katholische Zeit fallen, haben ihn verärgert und ein unfreundliches Ge-

samturteil geschaffen.“ So gewiß auf der anderen Seite Erfurt keine besondere Tugendstadt gewesen ist. Leben und Treiben in den Bursen, strenger geregelt als moderne akademische Freiheit, Immatrikulation und Studienzwang, auch die Deposition, die Kollegstunden und Uebungen — Luther hat vermutlich in der Zeit vom Mai 1501 bis Michaelis 1502 mindestens 11 Vorlesungen von sehr ungleicher Länge gehört — das Privatstudium, das aber nicht auf der Universitätsbibliothek, sondern in der Burse betrieben wurde, u. dgl. wird anschaulich vorgeführt, so daß „Luther als Student“ ganz klar und greifbar wird. Aber das Wertvollste ist natürlich der Luther übermittelte Wissensstoff; den arbeitet Sch. meisterlich neu heraus, auf Grund der Schriften Trutvetters — „in ihnen sind uns ja die Vorlesungen, die Luther hörte, erhalten“ — und Usingens, der Lehrer Luthers. Die Stuttgarter Landesbibliothek mit ihrem Sammelband 5 logischer Schriften Trutvetters aus den Jahren 1500—1505, die allem Anschein nach anderweitig nicht vorhanden sind, ermöglichte das; Plitt, der Biograph Trutvetters, hatte den Band gekannt, aber bei weitem nicht auszuschöpfen verstanden. Sch. setzt sich zwecks Bestimmung und Beurteilung des auf Luther wirkenden Ockamismus vor allen Dingen mit Hermelink (Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906) auseinander und korrigiert ihn an entscheidenden Punkten. Er führt sehr tief in die mittelalterliche Dogmengeschichte hinein und zeigt damit wieder einmal, wie notwendig und unentbehrlich ihre Kenntnis für das Verständnis Luthers und der Reformationsgeschichte ist; die reformationsgeschichtliche Forschung leidet bis auf den heutigen Tag stark unter dem von den Reformatoren (psychologisch nur zu begreiflich) über die Scholastik gefällten Verdikte. Der Raum gebietet, hier nur Einiges aus Sch.s Ausführungen herauszuheben. Das Problem wird so aufgerollt, daß Sch. gegen den augustinischen Wissenschaftsbegriff, der im wesentlichen die supranatural-biblischen Vorstellungen als Wissenschaft spekulativ legitimiert hatte, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff, der mit Naturforschung und Ver-

nunfterkenntnis operierte, aufmarschieren läßt. Der Aufmarsch setzt mit Thomas v. Aquino an, wird von Duns Skotus fortgesetzt und erreicht seinen Abschluß in den Ockamisten, in deren Bahnen Luthers Lehrer Trutvetter ganz gegangen ist. Der scharfe Gegensatz zwischen Ockamisten und Skotisten (sog. *via antiqua* gegenüber der *via moderna*), wie ihn Hermelink vertreten hatte, fällt fort. Nach zwei Seiten hin: einerseits sind beide Richtungen, und nicht etwa nur die *via moderna*, Logiker gewesen, weil eben nur „logisch“ begründetes Wissen eine wissenschaftliche Erkenntnis ermöglichte, und andererseits darf man der *via moderna* keineswegs jedes Interesse an den Realwissenschaften, Naturwissenschaft u. dgl. absprechen. So war Hermelink verfahren, der die Realwissenschaft ganz der *via antiqua* zugewiesen und darum an sie auch den ganzen Humanismus und die neue Wissenschaftserkenntnis des 16. Jhd. gehängt hatte. Sch. macht darauf aufmerksam, daß allerdings die Terministen (wie die Ockamisten auch hießen) ein „Wissen“ von den Dingen leugneten, da ein solches nach ihren Prinzipien nur durch logisch deduktives Verfahren gewonnen werden kann, wohl aber eine „Erfahrung“ und zwar eine verlässliche und zu verarbeitende Erfahrung (die *experientia singularium*), annahmen. Damit kam das Interesse an den Realwissenschaften auf aristotelischer Basis in die Spätscholastik hinein, und Sch. zeigt in sehr interessanter Weise, wie stark es gewesen ist. Es handelt sich (§ 16) um ein wirkliches Studium der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, insbesondere seiner Physik; der wissenschaftliche Grundbegriff ist die Bewegung. Dabei ist das Uebergreifen in die Dogmatik außerordentlich lehrreich. S. 189 lesen wir, daß die berühmten dogmatischen Knorren Luthers im Abendmahlstreite mit Zwingli, das „*circumscriptive, definitive, repletive*“ wörtlich aus Usingen stammen. Sch. hat zweifellos Recht: „auch als Naturphilosoph blieb der Reformator, was der junge Magister gewesen war: Aristoteliker. Noch in den letzten Jahren seines Lebens denkt er in den Begriffen der aristotelischen Physik.“ Daß ihre Erklärung durch die Er-

furter aber noch lange nicht die schlechteste war, daß man z. B. die Kugelform der Erde genau so wie heute bewies, möge man bei Sch. S. 192 ff. nachlesen. Auch Luthers Ablehnung der Astrologie begreift sich von hier aus; nicht dem Humanismus verdankt er sein Mißtrauen gegen die Afterwissenschaften, sondern den Erfurter Lehrern. (Zur Ergänzung vgl. man den Aufsatz SCHEELS „zum wissensch. Weltbild Luthers“ in der Festschrift für Alb. Hauck 1915.) Es ist eben falsch, in den Ockamisten reine Logiker zu sehen, und die ganze Theorie von einem Einschub stoischer Gedanken in die Spätscholastik, wie sie Prantl, Hermelink u. a. vertreten hatten, fällt dahin; Aristoteles ist der Lehrmeister hüben wie drüben gewesen. Auch darin verdient Sch. volle Zustimmung, wenn er — nicht erstmalig — energisch davor warnt, moderne erkenntnistheoretische Fragestellung wie Werturteil u. dgl. in die Vergangenheit zurückzutragen. Alle Naturphilosophie gab Luther nicht „eine eigener Kraft und Verantwortung sich bewußte Philosophie“. Ueber aller experientia singularium wölbte sich die Offenbarung und korrigierte sie, wo es nötig war, kraft kirchlicher Autorität, an der keiner der Erfurter Aristoteliker auch nur rüttelte. An sich betrachtet lag hier eine Zwiespältigkeit vor, die Zwiespältigkeit des Christentums seit den Tagen seiner Einführung in die Kulturwelt: Vernunft und Offenbarung, und Sch. formuliert sehr treffend: „es hing eben alles von der Verteilung der Akzente ab; war der Dualismus, der Gegensatz von Welt und Ueberwelt, Diesseits und Jenseits in der ockamistischen Schärfe angeeignet, so konnte er eben so wohl zu einer mönchischen Abkehr von der Welt wie zu einer regen Betätigung in der Welt führen“, aber ein frondierendes Aufbäumen von Welt, Natürlichem, Philosophischem gegen die Offenbarung kennt das Mittelalter noch nicht, auch nicht die Reformation, das kommt erst in den Prolegomena der Aufklärung. So kann auch, wie das Sch. von Neuem zeigt, in der Soteriologie der Ockamisten Werkpraktik und Gnadenlehre neben einander hergehen, ohne „vernünftigen“ inneren Uebergang. Persönlich ausgedrückt:

Aristoteles wurde von Augustin durchkreuzt. Die Ockamisten sind keine Pelagianer schlechthin gewesen, so kräftig sie auch den freien Willen betonten bis hin zu der „Ueberzeugung, daß der freie Wille im Grunde zu allem guten Werk geschickt sei“. Im einzelnen sind hier die Gedankengänge sehr kompliziert und in Kürze nicht wiederzugeben.

Bekanntlich ist nun Luther in Erfurt auch mit dem Humanismus in Berührung gekommen; er hat als sog. „Allo-trion“ — so hießen die nicht pflichtmäßigen Vorlesungen — bei seinem späteren Gegner Emser ein Kolleg über eine Komödie Reuchlins gehört. Sch. drückt den humanistischen Einfluß auf Luther möglichst stark herunter. Vielleicht hat er Recht, vielleicht geht er etwas zu weit. Es läßt sich da schwer Bestimmtes sagen. Der Humanismus ist, wie auch Sch. nicht leugnet, in Erfurt „nicht schlechthin verfemt“ gewesen, man kam ihm sogar entgegen (S. 220), er war da, wenn er sich auch erst 1515—1520 durchsetzte. Das von Sch. S. 217—223 vorgelegte Tatsachenmaterial verträgt schon eine etwas dem Humanismus günstigere Beurteilung, aber, wie gesagt, es läßt sich da nicht rechten. Den Humanistenzirkel in Erfurt, dem Luther angehört haben soll, wird man allerdings streichen müssen. Sch. erweist in exakter chronologischer Untersuchung, daß „in den für Luther in Betracht kommenden Semestern“ der sog. Mutiansche Zirkel noch nicht existiert haben kann. Aber ob das Ohr eines Luther wirklich nur „einige humanistische (Sch. setzt das Wort sogar in Anführungsstriche) Klänge getroffen“ haben? Das Konsortium, das Crotus Rubianus erwähnt, kann doch ein Poetenzirkel gewesen sein, wenn er es auch — darin hat Sch. Recht — keineswegs gewesen sein muß. M. E. ist hier Vorsicht des Urteils geboten. Auch den Satz (S. 227): „Sein Humanismus kannte darum auch keine neuen Lebensprobleme, keine neuen wissenschaftlichen oder „philosophischen“ Fragestellungen, keine Umstimmung des Weltanschauungs- und Gottesproblems“ würde ich nicht uneingeschränkt auszusprechen wagen. Es kann doch hier ähnlich liegen wie bei der Romreise später:

Luther sammelt Eindrücke, sie sagen ihm zunächst nichts, aber später geht von neuen Impulsen aus die Saat auf. Ähnliches erlebt wohl jeder nachdenkliche Student. Und um den alten Virgil, den man allerdings „kirchlich zu deuten längst gelernt hatte“, allein hat es sich doch bei Luther in Erfurt nicht gehandelt.

Der Eintritt Luthers ins Kloster nach der kurzen juristischen Studentenzeit faßt Sch. als „Katastrophe“. Mit aller Schärfe, unter Widerlegung aller scheinbaren Gegeninstanzen betont er, daß es sich um einen plötzlichen Bruch „wider das eigene Erwarten“, nicht um den Normalabschluß der Entwicklung Luthers gehandelt hat. Diese Anschauung wird sich jetzt hoffentlich allgemein durchsetzen. Als ich sie (a. a. O.) erstmalig und im Wesentlichen mit gleicher Begründung¹⁾ wie jetzt Sch. vortrug, machte G. Mentz (Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation S. 88, vgl. Th. R. 17, 249 ff.) die Anmerkung: „Die Auffassung Köhlers, der die Gewissensängste Luthers vor dem Eintritt ins Kloster ablehnt und nur an einen impulsiven Entschluß aus Schreck und aus Angst vor einem plötzlichen Tode glaubt, scheint mir hyperkritisch und psychologisch nicht sehr wahrscheinlich.“ Die „Hyperkritik“ und psychologische Unwahrscheinlichkeit hat nun aber der sorgsamsten Nachprüfung durch Sch. standgehalten. „Trotz aller ‚vorbereitenden‘ Erlebnisse finden wir nirgends etwas, das uns von der Selbstverständlichkeit und Unvermeidlichkeit dieses Abschlusses überzeugen könnte“ (S. 236). Und es hat sich doch um starke „vorbereitende“ Erlebnisse, wie eigene Todesgefahr und Tod eines Freundes gehandelt. Eine neue, feine und sehr wahrscheinliche Nuance bringt Sch. in die Katastrophe hinein durch die Annahme,

¹⁾ Es ist darum nicht richtig, wenn Preuß (a. a. O.) schreibt: „von positiver Wichtigkeit ist das von SCHEEL erst genügend betonte Wort Luthers in der Widmung der Schrift von den Mönchsgelübden an seinen Vater: *vovi coactum et necessarium votum.*“ Gerade diese Stelle hatte ich schon (a. a. O. S. 357) in aller Deutlichkeit herausgehoben, ebenso die Parallele von Norbert von Xanten erstmalig gebracht.

es habe sich um eine Vision, ein „Gespenst“, ähnlich wie bei Paulus in Damaskus, gehandelt. Natürlich sind, wie das ja die Paulusforschung seit Holsten sich für den großen Apostel z. B. zu zeigen bemüht, auch derartige visionäre Katastrophen psychologisch vermittelt, man kann nur nicht das letzte Glied notwendig-kausal an die früheren anhängen. Diese Mittelglieder werden weder von mir (a. a. O. S. 357) noch von Sch. (S. 244 ff.) geleugnet.

Allerdings erhebt sich in ihrer Bewertung eine kleine Differenz zwischen Sch. und mir, die aber für die Beurteilung des Werdens und Wesens Luthers nicht ganz gleichgültig ist. Sch. sagt: „so unerwartet Luther selbst die Wendung kam, so war sie doch ein Ergebnis seines Kampfes um den ‚gnädigen Gott‘. Die Entscheidung für das Kloster wurde innerlich unvermeidlich, wenn wirklich die Welt ihm problematisch geworden war. . . . Vom „sturbewegten und gefährlichen Meer“ in den „stillen Hafen“ einlenkend, hoffte er, mit freudiger Gewißheit vor den Gott hintreten zu können, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann Buße und Trachten nach evangelischer Vollkommenheit sollen hinfort der ausschließliche Inhalt seines Lebens sein. . . . Um seiner Seligkeit willen, an der er bei Stotternheim irre wurde, gelobte er sich dem Kloster“ (S. 247). Damit also wird doch ein Kampf um den gnädigen Gott in den Studenten Luther hineingetragen. Mir scheint das mit den früheren Ausführungen Sch.s über den katastrophalen Charakter des Gelübdes, auch mit dem Bilde des „hurtigen“ Gesellen, der mit dem Degen über Land reist (S. 239), nicht ganz zu stimmen. Immerhin könnte man annehmen, daß die Katastrophe verborgene, zurückgedrängte, gärende Gedankenmassen explosiv in Bewegung setzte und zu dem Ziele trieb, das ohne Katastrophe nicht erreicht worden wäre. So ist es wohl von Sch. gemeint. Aber bei aller Anerkennung der Jugendeindrücke, des Ernstes Luthers und allgemeiner, aus dem Milieu geschöpfter Bestimmungsgründe vermisste ich den Beweis nun gerade für

ein Ringen um den gnädigen Gott. Es ist doch nur Behauptung, wenn Sch. sagt (S. 245): „Luthers Leben war und blieb ein bebender Gang (von mir gesperrt) mit dem Gott, der Rechenschaft fordern würde.“ Das Bild der Quellen, gerade wie Sch. sie sorgfältig vorführt, zeigt doch nur, daß Luthereinplichtgetreuer, ernster Student gewesen ist, der daneben aber auch fröhlich und hurtig sein konnte. Haben wir das Recht, diesen jungen Mann, der doch Jurist werden wollte und nicht Theologe, „bebend“ und ringend um seinen Gott seinen Gang gehen zu lassen? Ich glaube, nein. Möglich bestenfalls, daß er es war, aber es ist auch noch etwas anderes denkbar.

Fest steht: Luther hat ein „gezwungen und gedrungen Gelübde“ getan. Daß es die Form des *votum ingrediendi religionem* annahm, erklärt sich aus der allgemeinen Schätzung des Mönchtums, die Luther kannte und teilte (Erinnerung an den Anhalter Herzog in Magdeburg!). Der im Gewitter grollende Gott wird durch das *votum* versöhnt. Aber darf man nun dem Gelübde sofort den Inhalt geben: „Buße und Trachten nach evangelischer Vollkommenheit sollen hinfort der ausschließliche Inhalt seines Lebens sein“? Das stände doch erst zu beweisen. Mönch sein und Mönch sein sind sehr variable Dinge. Gewiß, jeder Mönch will selig werden, auf sichererem Wege als das Weltkind, auch der Grütznorsche Klosterbruder mit dem runden Bäuchlein und den weingeröteten Backen. Insofern — das habe ich nie bestritten¹⁾ — ist das Gelübde auch für Luther Hingabe an einen sichereren Weg der Seligkeit gewesen, er ist „der Welt abgestorben und tot“ und an das Kloster gebunden, weil Gott, wie er glaubt, es so will. Aber von da bis hin zum Büsser und nur zum Büsser („ausschließlicher Inhalt seines Lebens“) ist noch ein weiter Weg. Ueber den näheren Inhalt der Erfüllung des Gelübdes ist zunächst gar nichts gesagt. Und nun hatte ich darauf hingewiesen, daß Luther gerade das

¹⁾ Daher kann mich auch das Wort: *salutis meae causa vovebam* nicht widerlegen (zu S. 299 Anm. 61).

wissenschaftlich tüchtigste Kloster sich auswählt, daß er den Plautus und Virgil mitnimmt, mit den Freunden beim Abschied noch einmal fröhlich ist, um darauf die Annahme zu stützen, daß Luther nicht als Büsser ins Kloster gegangen sei, vielmehr in der Erwartung, dort studieren zu können und, wie Sch. sagt, ein „Hieronymus in der Klause“ zu werden. (Die vorschriftsmäßige Absolvierung der mönchischen Bußübungen war damit natürlich nicht ausgeschlossen, nur sollten sie nicht „ausschließlicher Inhalt des Lebens“ sein.) Denn er hatte ja nur gelobt, wie er selbst sagt, magnum obsequium deo praestare durch das Mönchwerden, im übrigen war er frei. Erst im Kloster, weil er es nun vollernst mit der dort ihm auferlegten Askese nimmt, beginnt dann der Kampf um Werke und Gnade und gewinnen frühere Eindrücke neue Bedeutung. Nun sagt Sch.: „Warum er den Plautus und Virgil mitnehmen konnte, bedarf nach dem früher Gesagten keiner Worte“, nämlich weil sie, wie Sch. zeigte, ihm vertraute Schul- und Studienbücher waren. Aber darauf kam es nicht an, warum er sie mitnehmen konnte, sondern warum er es tat, d. h. wollte. Er konnte auch sein corpus iuris mitnehmen oder anderes, aber wir hören nicht, daß er es tat. Pfl egt aber wohl jemand, dem Buße „der ausschließliche Inhalt seines Lebens“ sein soll, gerade Klassiker mit ins Kloster zu nehmen? Er will doch in ihnen lesen, an ihnen sich erfreuen und erholen, so wie Luther es später immer getan hat. Dann aber zerbricht das Bild des ausschließlichen Büssers. Die Abschiedsszene wird von Sch. des heiteren Charakters möglichst entkleidet, der Bericht des Jonas als „unmöglich“ abgelehnt. Aber warum? Hauptsächlich deshalb, weil „der nach schwerem Kampf und bitterernsten Erwägungen als Büsser ins Kloster eintreten Wollende nicht zwei Seelen in seiner Brust hatte“ (S. 250). Aber die in den von mir gesperrten Worten gekennzeichnete Seelenstimmung steht erst zu beweisen; wird sie bestritten, so kann sie Sch.s Kritik am Berichte des Jonas nicht mehr stützen. Die Bursenstatuten können auch nicht gegen die heitere Ab-

schiedsfeier ausgespielt werden: denn gerade in solchen Fällen pflegen Reglements nicht maßgebend zu sein. Ein „ausgelassener Fasching“, der Luther „zum Helden eines Maskenfestes“ machte, ist es nicht gewesen (Sch. trägt da zu starke Farben auf), aber zwischen dem und einer Trauerfeier liegt viel, und Jonas darf benutzt werden.

Natürlich wird bei dieser Auffassung der Bruch mit der Vergangenheit herber, und die Reue, die Luther über sein Gelübde gehabt hat, härter. Um so größer dann freilich auch die ethische Kraft ihrer Ueberwindung. Sch. freilich meint: „wäre das Gelübde eine Vergewaltigung seines inneren Lebens gewesen und hätte nur die Zelle des gelehrten Klosterbruders vor seinem Auge gestanden¹⁾, so hätte er unschwer Mittel und Wege gefunden, vom Gelübde befreit zu werden. Denn es band ihn nicht“ (S. 247). Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Gewiß, das Gelübde band ihn nicht; wie hätten ihn auch sonst seine Freunde von seiner Erfüllung abhalten wollen? (vgl. auch die Ausführungen über das Wesen des Gelübdes im Kathol. Kirchenlexikon² V 240 ff.) Andererseits wurde man ein Gelübde nicht so einfach los wie einen unbequemen Rock. Gelübde heißt *promissio deo facta* (Kirchenlexikon a. a. O.). Und wenn irgend, so war das Luthergelübde im Vollsinn des Wortes ein Gelübde an Gott, vor Gott, in seinem heiligen Angesicht, dessen Zornfalten, wenn ich so sagen soll, er in jenem „Gespenst“ spürte. Sein „ich will Mönch werden“ ist mehr als „einfacher Vorsatz“ (*propositum*), der weiter keine moralische Verbindlichkeit erzeugte, es liegt darin die Intention, Gott das geforderte Opfer wirklich zu bringen. Das war ein dem Schrecken des Momentes abgepreßtes Wollen. Und daß nun Luther dieses Wollen zum Vollbringen führt, trotzdem er es nicht muß, trotzdem die Freunde ihn zurückziehen wollen, trotzdem es ihm bei ruhiger Ueberlegung,

¹⁾ Nur im Vorbeigehen sei erwähnt, daß auch hier die Farben zu stark aufgetragen sind; von „Vergewaltigung des inneren Lebens“ habe ich nicht gesprochen und ebensowenig davon, daß „nur“ die Zelle des gelehrten Klosterbruders vor seinem Auge stand.

profan ausgedrückt, gegen den Strich geht, daß er also so die moralische Verbindlichkeit seines Gelübdes zur vollen Höhe hinaufschraubt, darin sehe ich die ethische Großtat des jungen Luthers beim Klostereintritt. Was er gelobt hat, will er halten, muß er halten — trotz allem. Das Wort des Psalmisten: Gelobet und haltet euer Gelübde (vovete et reddite — ich hatte a. a. O. S. 357 darauf hingedeutet) diene keineswegs nur „zur Rechtfertigung des feierlichen Gelübdes, durch das man sich in der Probe nach dem Probejahr für sein ganzes Leben dem Mönchtum verpflichtete“ (Sch. S. 247), sondern für Gelübde überhaupt. Wenigstens bei Luther (vgl. Römerbriefkommentar, ed. Ficker II, 317, eine für Luthers Auffassung vom Gelübde sehr lehrreiche Stelle). Luther hält mit der Erfüllung seines Gelübdes Gott die Treue. Wie nun des Näheren sein Mönchtum sich gestalten wird, weiß er im Einzelnen gar nicht; darum kann er auch seine lieben Klassiker mitnehmen und — gewiß nicht „nur“ — an den studierenden Bruder denken. Die Hauptsache ist zunächst einmal: ich muß Mönch werden, Gott will es. Und nun tut er auch im Kloster ein Ganzes und führt damit das Mönchtum und die Kirchenlehre ad absurdum.

Daß die Dinge so liegen müssen, wäre zu viel behauptet ich kann mich nur durch Sch. nicht für widerlegt halten. —

Der zweite Band wird nun den Kampf im Kloster bringen. Nach Sch.s schon vorliegenden früheren Studien dazu und der vorzüglichen Grundlegung des ersten Bandes dürfen mit Recht unsere Erwartungen aufs Höchste gespannt sein.

Zürich.

W. K ö h l e r.

Altes Testament.

Der Hexateuch.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl übersetzt und für die Gegenwart erklärt von H. Gressmann, H. Gunkel u. a.: GRESSMANN, H., Die Anfänge Israels (von 2. Mosis bis Richter und Ruth) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen. Mit Namen- und Sachregister und einer Doppelkarte. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1914. VII 292. — DAHSE, J., Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentl. Kritik. Ein Bericht. Gießen, Töpelmann, 1914. 30. M. —40. — WIENER, H. M., The Pentateuchal Text, a reply to Dr. Skinner. (Bibliotheca Sacra p. 218—268.) London, Elliot Stock, 1914. — KÖNIG, E., Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung. Leipzig, Deichert, 1914. V 106. M. 2.80. — Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., hrsg. von R. Kittel, Heft 19: BAUMGÄRTEL, Fr., Elohim außerhalb des Pentateuch. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch. Leipzig, Hinrichs, 1914. 90. M. 3.—. — EICHRODT, W., Die Priesterschrift in der Genesis. (Inaug.-Diss. Heidelberg.) Halle 1915. 54.

Unter den Pentateuchforschungen der letzten Jahre steht — wenn man von der an Umfang und Scharfsinn gleich hervorragenden Leistung des uns so plötzlich entrissenen Rudolf Smend absieht — die Arbeit HUGO GRESSMANNS an den Mose-sagen mit an erster Stelle. Gr. hat seine Ergebnisse in doppelter Gestalt veröffentlicht, zuerst 1913 in einer gelehrter gehaltenen Monographie: „Mose und seine Zeit“, dann 1914 in volkstümlicherem Gewande als Teil des Göttinger Kommentarwerkes unter dem Titel „Die Anfänge Israels“. Das letztere Werk, soweit es den Hexateuch behandelt, liegt mir zur Besprechung vor.

Das neue Kommentarwerk ist in erster Linie Laien bestimmt. Dem dient in der Einleitung eine Zeittafel, ein kurzer Ueberblick über Palästinas und Israels älteste Geschichte, einige flüchtige Ausführungen über die Sagenwelt Israels und ein paar Bemerkungen zum Texte. Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der Uebersetzung und den abschnittsweise beigegebenen zusammenhängenden

Erklärungen. Die Uebersetzung zeichnet sich durch eine geschmackvolle und fließende Sprache aus und eignet sich trefflich zum Vorlesen. Die Quellen sind jedesmal gesondert zur Darstellung gebracht, wobei der Laie freilich — gerade hier in den mittleren Pentateuchbüchern — eine Menge unsicherer Ansichten des Verfassers mit in den Kauf nehmen muß. Die Quellenkritik wird mit freundlichem Wohlwollen beurteilt, doch wird der Leser mit ihren verwickelten Fragen nicht sehr behelligt. Die besonderen Fähigkeiten des Verfassers liegen teils auf dem Gebiete der Aesthetik, in der er seinem Meister Gunkel die Hand reicht, teils auf dem der Phantasie, die ihn zur eigenen Rekonstruktion der Geschichte ermutigt. Wenn Gunkel das Verdienst hat, durch seine Arbeiten zum nachdrücklichen Studium der „Stilgeschichte“ angeregt zu haben, folgt ihm Gr. hierin als verständnisvoller Mitarbeiter. Er hat lebhaftere Empfindungen für die Stimmungen der alten Sagenwelt und versteht es, den Leser etwas von ihrem Duft atmen zu lassen. Freilich entgeht er nicht immer der naheliegenden Gefahr, die eigene gehobene Stimmung künstlich in den Text hineinzutragen. Er findet gar oft Geistreiches, Fein- und Tiefsinniges in den Texten, wo davon kaum die Rede sein kann. Wie übertreibend ist z. B. die Erzählung vom Tode Moses Dt. 34¹⁻⁷ beschrieben, wenn Gr. von ihr sagt, „die Schilderung sprühe in den lebendigsten Farben volkstümlichster Erzählungskunst“. Gerade hier sollten die Stilforscher recht vorsichtig sein und sich bemühen, über das Stadium der Bewunderungsausrufe, an denen z. B. Stärks Psalmenauslegung so überreich ist, hinauszuwachsen. Auch eine genauere Unterscheidung von Poesie und Prosa könnte man von der Stilgeschichte verlangen. Zwar muß man auf dem Gebiete der hebräischen Metrik heutzutage noch gar vieles verzeihen; aber wer nicht, wie Sievers, sämtliche Sagen Erzählungen metrisch liest, dürfte auch z. B. nicht eine beliebige Fabeldichtung, wie die Fabel Jothams, als metrisch behandeln, geschweige denn Ex. 19³⁶⁻⁶, eine schlechterdings prosaische Ansprache Josuas.

Die schwächste Seite in der GRESSMANNschen Arbeit ist

die eigentlich historische. Seine geschichtlichen Ausführungen sind eigentlich nur als Leistungen dichterischer Phantasie zu werten. Die Methode, durch die er der Sage einen geschichtlichen Kern abgewinnt, entfernt sich in der Regel nicht gar weit von der altbeliebten rationalistischen Subtraktionsmethode. Ein Beispiel dafür ist etwa die Behandlung der Schilfmeerkatastrophe. Dieselbe soll auf einen Ausbruch des Sinaivulkans, dessen unbewiesene Existenz man einmal gelten lassen mag, zurückgehen; dieser Ausbruch sei begleitet gewesen von Erdbeben sowie von Ebben und Zurückfluten des Meeres; zugleich habe sich eine Rauchwolke — die berühmte Wolken- und Feuersäule — vom Berggipfel des Sinai losgelöst. „Man kann annehmen, daß die Aegypter, um der Vulkanwolke zu entfliehen, ins Meer flüchteten, das damals zurückgetreten war, man kann aber auch vermuten, daß das Meer infolge des Erdbebens über seine Ufer getreten sei und die Aegypter hinweggeschwemmt habe.“ Wenig überzeugend ist auch die Art, wie Gr. die Vatersage behandelt; denn obwohl er sich des hier vorliegenden Problems bewußt zu sein scheint, verfällt er doch wieder in den alten Fehler, die Vatersage ganz naiv in Völkergeschichte umzusetzen. Die Patriarchen sind nach G. (vgl. S. 8 f.) eine nach den Chabiru einflutende zweite sanftere Welle von Einwanderern, die vom Hauran anrückend den südlichen Nageb und die Wüste Juda eroberten (!) und sich dort ansiedelten, bis Dürre und Hungersnot sie aufs neue zur Wanderung zwangen; so kamen sie nach Gosen, wo sie ein bis zwei Menschenalter blieben, um dann unter Mose wieder auszuziehen. Die Geschichtlichkeit der Mosetraditionen wird gegen Ed. Meyer, dem das Buch gewidmet ist, verteidigt: „wenn die Gestalt Mose erfunden (sic) wäre, hätte man ihm sicher keinen ägyptischen Namen gegeben“ (S. 24); „die Berufung Moses zum Befreier Israels konnte nur erzählt werden, wenn er wirklich sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft erlöst hat“ (S. 33). Ob sich Ed. Meyer mit solchen Bemerkungen überzeugen lassen wird? Ob er nicht auch die GRESSMANNsche Mosegeschichte einen Roman nennen wird? Denn was Gr. alles von Mose zu erzählen weiß, ist fast von An-

fang bis zu Ende historisch unerweisbar. So weiß er z. B. auch, daß die israelitische Religion seit der Zeit Moses die Bilder verpönte oder daß sie sich zu allen Zeiten so gut wie gar nicht um die Toten gekümmert hat (S. 25) usw.

Wie GRESSMANNS frühere Arbeiten ist auch dies Buch reich an Ideen und Einfällen, von denen mancher anregend, der eine oder andere vielleicht sogar richtig ist. So versteht er (angeregt durch andere) vielleicht die Beschneidungssage Ex 4²⁴ ff. richtig. Ob auch Ex 33⁸ ff.: Die Begegnung Moses mit Jahwe, mag erwogen werden. Die Geschichte vom goldenen Kalb ursprünglich nach Baal Peor zu verlegen (S. 70), ist freilich ein bloßer Einfall, und gänzlich geht die Phantasie ihm durch bei Ex 34²⁷ ff. (P.), der Legende vom Glanze des Angesichts Moses. Indem er die Geschichte in ihr Gegenteil verkehrt oder, wie er sich ausdrückt, eine „leise Verschiebung“ vornimmt, findet er den ursprünglichen Sinn der Hülle über dem Antlitz Mosis, die Kultmaske —, übrigens eine Idee, die bereits literarische Zustimmung gefunden hat!

Nur an einigen Beispielen konnte hier die Art Gr.scher Geschichtskonstruktion veranschaulicht werden. Als Gesamterscheinung ist sie vielleicht deshalb bemerkenswert, weil in ihre eine neuromantische Strömung aufkommt, die mit der alten romantischen Schule Vorzüge und Schranken teilt. Die Vorzüge liegen auf dem Gebiet der ästhetischen Beobachtung, durch welche die alte Literatur Israels nachempfindenden Menschen der Gegenwart vielleicht näher gebracht werden kann; die Schranken liegen in dem Stumpfwerden geschichtlicher Kritik, was sich in dem Verzicht auf durchgreifende literarische Analyse und in dem Ersatz einer kritischen Geschichtsauffassung durch phantasievolle Geschichtskonstruktion darstellt.

Neben der Leistung Gressmanns sind die übrigen mir vorliegenden Arbeiten Kleinarbeit. Sie stehen vorwiegend im Zeichen der Polemik gegen DAHSE, WIENER u. a., welche in Büchern, Broschüren und Artikeln unermüdlich ihre Pfeile gegen den harten Panzer der herrschenden Pentateuchkritik versenden. Gut, wenn bei der Polemik auch etwas Positives

herauskommt. Am wenigsten ist das bei einem Schriftchen von ED. KÖNIG der Fall, welcher sich die Wiederlegung Dahses zur Aufgabe gemacht hat. Der Verfasser zitiert sich selbst so oft, daß man den Eindruck gewinnt, daß das hier Gesagte zumeist schon in anderen Schriften von ihm gesagt worden ist. Das Büchlein ist nach dem Stil zu urteilen offenbar recht schnell hingeworfen; ob Laien, für die es bestimmt ist, all diese detaillierte Gelehrsamkeit in sich aufnehmen werden, ist mehr als zweifelhaft: aber es ist immerhin verdienstvoll, einem Detailforscher wie Dahse bis in die Winkel seiner Irrgänge nachzugehen und Widerstand zu leisten.

Gleichfalls durch Dahses Kritik veranlaßt ist die treffliche Arbeit eines Anfängers in unserem Fache, FRDR. BAUMGÄRTEL. Um eine „Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch“ zu geben, hat sich der Verfasser vorerst an eine Untersuchung des Gebrauchs von Elohim außerhalb des Pentateuchs gemacht. Schon immer hat ja die Kritik bei der Scheidung der Pentateuchquellen als Grundsatz anerkannt, daß das Vorkommen von Elohim im Sinne eines Appellativums für die Quellenbestimmung nicht maßgebend sein könne, daß also auch z. B. der Jahwist das Wort Elohim in diesem Sinne gebrauchen könne. Aber welche Elohim stehen im Sinne eines Appellativums? Von dieser Frage geht B. aus, und bespricht 1. aus inneren Gründen als Appellativa anzusehende Elohim, 2. durch äußere Gründe als Appellativa bestimmbare Elohim, 3. Elohim in bestimmten Redewendungen, 4. Elohim in den übrigen Stellen, 5. Elohim in Chronik, Esra, Nehemia, 6. Schlußfolgerungen. Dabei ergibt sich dem Verfasser bes. im 3. Abschnitt, daß der Ausdruck Elohim in bestimmten Redewendungen, wie z. B. *כַּמְהַפְכַת אֱלֹהִים אֶת־סָרַם וְאֶת־עַמְרָה*, eine aus dem Polytheismus zu verstehende und stereotyp gewordene Formel ist. Diese Ansicht ist als solche ja nicht neu, aber B. gibt ihr eine bemerkenswerte Ausdehnung auf Fälle, die unter diesem Gesichtspunkte noch nicht betrachtet worden sind. Er hätte dabei für *הוּא אֱלֹהִים* das arabische *dū 'ilāh* im Sinne des Geistbesessenen vergleichen können (Dschamhara 125 v. 5). Seine Untersuchung

bestätigt die Ansicht, welche den Ausdruck Elohim nicht als sog. Pluralis majestaticus, sondern als echten polytheistischen Plural erklärte. Darüber, wie dieser Plural allmählich singularische Bedeutung erhalten hat, äußert sich B. nur andeutend. Er zitiert zustimmend die Bemerkung Kittels, daß schon in der Amarnazeit die Mehrheitsform „Götter“ (ilani) zur Bezeichnung eines Gottes oder einer göttlichen Person gewählt worden, daß also in einer geistigen Oberschicht schon damals auch eine nichtpolytheistische Betrachtungsweise ihre Vertreter gefunden habe. Ob das richtig ist, erscheint mir zweifelhaft, denn noch der altisraelische Sprachgebrauch kennt die pluralische Konstruktion von Elohim, ja vielleicht ist sie als viel verbreiteter anzusetzen, als die jetzige Gestalt unserer Texte es verrät. Dabei mag sich der Plural auf die an der Kultstätte wohnenden göttlichen Wesen beziehen (vgl. z. B. für arabische Heiligtümer, wie Phoinikon am roten Meere, die Nachricht des Agatharchides von τοῖς ἐν τῷ τεμένει θεοῖς); denn selten wurde Jahwe wie noch die Elephantine-Papyri lehren, als einsamer Bewohner seiner Kultstätte gedacht, sondern meist als Herr inmitten einer Schar untergebener Geister. Undeutlich ist es, wenn B. S. 23 unterscheiden will zwischen einer persönlichen Beziehung zum persönlichen Gott („Jahwe“) und einem allgemeineren Verhältnis zur Gottheit (Elohim). Für das alte Israel ist solch ein Unterschied nicht recht vorstellbar, und für das nachexilische Judentum, dem die meisten von B. angeführten Beispiele angehören, fällt die sachliche Unterscheidung von Jahwe und Elohim letztlich hin, weil sich im streng monotheistischen Denken der Unterschied von Gott als nomen proprium und als appellativum aufheben muß.

Ernsthafter als die Angriffe Dahses und Wieners gegen die bisherige Pentateuchkritik waren diejenigen von Eerdmans. Mit Dahse stimmt dieser überein in der Beiseitesetzung der Gottesnamen als zuverlässiger Führer der kritischen Analyse und in der Leugnung einer Priesterschrift; dagegen betont er aufs stärkste den Polytheismus Altisraels und setzt E hinter das Exil. Mit Eerdmans befaßt sich die gründliche Studie von

WALTHER EICHRODT. Er untersucht in dieser zuerst diejenigen P-Stücke, deren Ausscheidung Eerdmans bestreitet (Gen. 12⁵ 13⁶ 11^b 12^a 19²⁹ 16^{1^a 3} 15—16 21^{1^b 2^b 3}—5 29²⁴ 28^b 29 31¹⁸ 46^{6—7}), und kommt zu dem Ergebnis, daß 12⁵ 13^{11^b 12^a} 19²⁹ 16¹⁵ f. 21^{1^b 2^b 3}—5 31⁸ gegen Eerdmans sicher auszuschließen seien, während er bei 13⁶ 16^{2^a 3} 29²⁴ 28^b—29 46^{6—7} — freilich Stellen, die für die Frage nach dem Bestand einer Quelle P wenig Bedeutung haben — keine sichere Entscheidung fällen will, wünschon auch deren Ausscheidung ihm fraglich erscheint. Sodann untersucht er die übrigen P-Stücke in Gen. 12—50, nämlich 17³⁵ 9—15 28^{1—9} 48^{3—6}, sowie die Tholedoth-Ueberschriften und die Chronologie, welche Eerdmans einem gelehrten Bearbeiter zuweist. Er kommt (wie vor ihm Smend, gegen Budde ZATH. 1914 S. 244) zu dem-Urteil, daß die Tholedoth-Ueberschriften in der Tat nicht zum ursprünglichen Bestand von Pg gehören; dagegen hält er gegen Eerdmans, Dahse und Smend an der Ursprünglichkeit der Chronologie fest, vor allem auch auf Grund der Untersuchung von O. Fischer über die Chronologie des Priesterkodex (ZATH. 1911, S. 241 ff., 1912, S. 39 ff.). Mit Recht wendet er sich gegen die Eerdmanssche Datierung von Gen. 17 und 15 ins 4. Jahrhundert; er bezieht die „Menge von Völkern“, die Abraham und Jakob als Nachkommenschaft verheißt wird (17²⁸ 3 35¹¹ 48⁴) und die Eerdmans auf die Diaspora in Babylonien und Aegypten deutet, in Gen. 17 auf Ismael und Esau, während er 35¹¹ קהל ניים als Zusatz betrachtet und in 28³ 48⁴ קרה עמים auf das Reich Israel bezieht; auch die Meinung von Eerdmans, daß die Beschneidung erst im 4. Jahrhundert religiöses Sonderzeichen der Juden geworden sei, weil zu Israels Zeit auch die Aegypter, Edomiter, Ammoniter und Moabiter sie gehabt hätten, lehnt er wohl mit Recht ab, wünschon hierfür Jes. 52¹ nicht sicher beweisend ist. Mit Smend will er die Verse 17^{12^b 13^a 23—27} von Ismaels und der fremden Sklaven Aufnahme in die Jahwe-Religion als sekundären Einschub in Pg streichen. Das frühexilische oder vorexilische Alter von Gen. 17 beweist E. mit Kittel aus der ungebrochenen nationalen Hoffnung, die sich

in den Verweisen auf künftige Könige 17 6 16 35 11 ausspreche; aber notwendig ist diese Deutung nicht, wie denn Gunkel die Erwähnung von Königen gerade „aus der Stimmung der späteren königslosen Zeit erklärt, der es ein gewaltiger Gedanke war, daß aus Abrahams Samen einst Könige entsprossen seien.“ Gen. 23 scheidet E. nach dem Vorgang anderer aus Pg aus. Was die geschlossenen Stücke der Urgeschichte endlich anlangt, die man Pg zuschreibt, so beweisen die in ihnen vorhandenen mythologischen Rudimente nicht, wie Eerdmans will, gegen die priesterliche Quelle, sondern lassen sich aus der Benützung älterer Vorlagen begreifen. So läuft das Gesamturteil, zu dem E. über die Arbeiten von Eerdmans gelangt, auf eine Ablehnung hinaus: Eerdmans' Argumente lassen sich teils nicht aufrecht erhalten, teils beweisen sie nicht, was sie sollen. Wenn E. trotzdem manches Wertvolle in ihnen anerkennt, was die bisherige Quellenscheidung zwar nicht aufhebe, aber korrigiere und fortbilde, so ist dies Urteil gegenüber dem, was E. selber feststellt, eigentlich noch zu günstig. Auch trifft es nicht ganz zu, wenn E. meint, die Einheitlichkeit von P sei bisher stark überschätzt worden; schon ein Blick in die Einleitung von Steuernagel oder Bertholets Theologie lehrt das Gegenteil, und noch Smends letzte Arbeit zeigt, daß gerade auf dem Boden der nächsten Freunde Wellhausens diese Erkenntnis sehr lebhaft empfunden wird.

Halle.

G. H ö l s c h e r.

Neues Testament. Biblische Theologie.

I.

Untersuchungen zum N. T., hrsg. von H. Windisch, Heft 7.: POTT, A.,
Das Hoffen im N. T. in seiner Beziehung zum Glauben. Leipzig,
Hinrichs, 1915. 203. M. 6.50.

Eine neuere Monographie über das Hoffen im N. T. gab es bisher nicht; es ist wohl auch die Frage, ob ein Bedürfnis danach vorhanden war. Die Forschung der letzten Jahrzehnte, die den eschatologischen Charakter der urchristlichen Religion

immer deutlicher hatte hervortreten lassen, hatte gezeigt, welche beherrschende Stellung dem Hoffen zukommt und hatte auch auf die Geschichte des Hoffens Licht fallen lassen: wie aus dem Schoß des Judentums mit seinem Sehnen und Hoffen die Erscheinungen des Täufers, Jesu und der Urgemeinde emporwachsen, in denen das Hoffen zu solcher Intensität gesteigert ist, daß man die erhoffte Heilszeit als unmittelbar vor der Tür stehend, ja halb schon als Gegenwart empfindet; wie dann in der heidenchristlichen Kirche und im Fortschritt der Zeit und ihrer Enttäuschungen das Hoffen an Kraft verliert, zwar hier und dort wieder mit neuer Glut aufflammt, aber im ganzen aus seiner beherrschenden Stellung zurückgedrängt wird durch eine neue gesetzliche, kirchliche Frömmigkeit und durch eine mystische Strömung, die in Kult und Intuition das Heil als gegenwärtig empfindet. Die Forschung hatte ferner in verschiedenen Zusammenhängen die Art und Herkunft des Materials der urchristlichen Hoffnungen untersucht. Eine Untersuchung des Begriffs „Hoffen“ fehlte meines Wissens, wurde aber m. E. auch nicht vermißt, denn wesentliche Schwierigkeiten scheint mir der Begriff ἐλπεις bzw. ἐλπίζειν im N. T. nicht zu bieten.

Potts Buch bietet nun beides: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung und eine Untersuchung, welche Rolle dem „psychischen Akt des Hoffens“ in der urchristlichen Religionsgeschichte zukommt. Leider werden beide Aufgaben nicht getrennt, und manche Unklarheit ist die Folge. Die oben angedeutete Entwicklung der Bedeutung des Hoffens im N. T. läßt sich natürlich seinem Buche entnehmen, ist aber nicht in einer einheitlichen Darstellung gegeben. Denn sein Hauptaugenmerk richtet der Verf. auf das Hoffen in seiner Beziehung zum Glauben, auch in dieser Hinsicht die Begriffs- und religionsgeschichtliche Untersuchung vermischend. Daß diese Beziehung zunächst in religionsgeschichtlicher Hinsicht durchaus ein Problem sei, vermag ich nicht einzusehen. Sie wird es erst da, wo das Glauben zum beherrschenden Faktor der Frömmigkeit wird. Das ist bei Jesus und in der Urgemeinde nicht der Fall,

so wenig wie im späteren Judentum (außer bei Philo). Daß hier das Hoffen solche Sicherheit annehmen kann, daß „Hoffen“ und „Glauben“ mitunter synonym gebraucht werden, daß ferner die Objekte des Glaubens und des Hoffens dieselben sein können, daß das Glauben an Gott als Gehorsam die Hoffnung garantiert u. dgl. sind doch alles keine Probleme, sondern Selbstverständlichkeiten. Ein Problem der Beziehung scheint mir zu entstehen einmal bei Paulus, bei dem das Glauben in neuem Sinn in das Zentrum der Frömmigkeit gerückt wird als der rechtfertigende Glaube. Je mehr die Rechtfertigung ein Gegenwartsbesitz ist, und überhaupt je mehr Paulus die urchristliche Eschatologie innerlich überwindet, desto mehr müssen Glauben und Hoffen, an dem Paulus ja trotzdem festhält, in eine gewisse Spannung treten. Von einer anderen Seite tritt das Problem in der Propaganda und in der Heidenkirche auf, wo Glauben allmählich als Gläubigwerden und Gläubigsein das Wesen des Christentums ausdrückt und seine Kehrseite am Unglauben bzw. am falschen Glauben an die heidnischen Götter hat, und wo „Glauben“ aus der „fides qua creditur“ allmählich in die „fides quae creditur“ übergeht. Die Geschichte der Begriffe „Glauben“ und „Hoffen“ und ihrer Beziehungen hängt zwar selbstverständlich mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung aufs engste zusammen, in der Untersuchung muß aber zwischen beiden Entwicklungsvorgängen klar geschieden sein.

Die angedeuteten Probleme treten natürlich in P.s Darstellung hervor. Aber weil er (abgesehen von der Vermischung beider Aufgaben) das Problem der Beziehung zwischen Hoffen und Glauben auch da sieht, wo es nicht vorliegt, scheint mir doch der Geschichtsverlauf nicht klar erfaßt zu sein und scheinen mir die wichtigsten Probleme nicht deutlich genug formuliert zu sein. Dazu setzt der Verf. eine einheitliche geschichtliche Entwicklung auch da voraus, wo sie nicht existiert, nämlich zwischen den richtig wahrgenommenen Verschiedenheiten der Beziehung.

Nach einer Untersuchung der Wortbedeutungen ἐλπίζω (ἐλπίζειν) und πιστεύω (πιστεύειν) überblickt der Verf. die spät-

jüdische Literatur. (Daß er dabei meint, „aus dem Prinzip der Einheitlichkeit heraus“ Kautzschs Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen zugrunde legen zu dürfen, muß im Vorbeigehen doch erwähnt werden.) Nacheinander werden die verschiedenen Schriftengruppen besprochen, indem zuerst alle Stellen, an denen die Wörter Hoffen und Glauben vorkommen, angeführt werden, wo es nötig ist ergänzt durch andere Erwägungen, indem dann der „Begriff“ entwickelt wird (das Wesen der Hoffnung, seine Relation zum Glauben, die Objekte und die Synonymen), indem darauf die Stimmung des Hoffens beschrieben wird und endlich die subjektiven und objektiven Bedingungen der Gewißheit des Hoffens dargestellt werden. — Die eigentliche Darstellung behandelt zuerst Hebr, 1. Pt und Kol, dann die Synoptiker, darauf Paulus, endlich die übrigen Schriften des N.T. (die ekklesiastische, die apokalyptische, die mystische Strömung). Eine Zusammenfassung schließt das Ganze. Das Schema ist stets wesentlich das gleiche: Anführung und Erklärung der einzelnen Stellen, Entwicklung des Begriffs Hoffen und seiner Relation zum Glauben, Untersuchung der Gewißheitsbedingungen und der Stimmung des Hoffens.

Die Exegese ist in vielen Fällen verdienstlich und fördernd, namentlich in textkritischer Hinsicht. Aber aufs Ganze gesehen, mutet sie etwas altmodisch an. Sie arbeitet zu sehr mit logischen Schlüssen, mit dem Gesichtspunkt des Kontexts, sie will oft der Einzelstelle zu viel entnehmen. Sie beachtet zu wenig traditionelle Termini und Schemata, formelhafte Wendungen. Daß die Resultate deshalb dem Bemühen nicht völlig entsprechen, mag an der Untersuchung von Hebr veranschaulicht werden. „Das Hoffen ist im Hebräerbrief das Zentrum der Frömmigkeit. Und zwar ist es ein eschatologisch-transzendentes.“ „An zwei Punkten tritt das Glauben mit der Hoffnung in Beziehung. Einmal in der Mahnung, das Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten 10²³ . . . Sodann aber tritt das Glauben in Beziehung zum Hoffen, sofern es der Akt ist, welcher die Hoffnungsgüter als real hinstellt 11¹.“ „Die Gewißheit, die das Hoffen hat, empfängt es durch das Glauben, das Glauben aber

hat objektive Gewißheit in der unsichtbaren Welt.“ „Die Stimmung, welche dem Hoffen eignet, empfängt es vom Glauben.“ „Das Glauben ist also das Erkennen und Anerkennen der Hoffnungsgüter in ihrer Realität und daraufhin die Aktivität, welche die Hoffnungsgüter für sich als real setzt und dem Hoffen Kraft verleiht. So ist das Glauben ein und zwar das wesentlichste Moment im Hoffen.“ Diese nicht gerade vielsagenden und nicht einmal recht schlagenden Sätze sind das Ergebnis einer 19 Seiten langen Untersuchung.

Daß ich in vielen Einzelheiten dem Verfasser nicht beistimmen kann, brauche ich nicht auszuführen. Einen Mangel aber kann ich nicht unerwähnt lassen. Für die Aufgabe des Verf. war es unerlässlich, den Kreis der Untersuchung über den Kanon des N.T. zu erweitern und Schriften wie 1. Klem, Barn, Did und Herm zu berücksichtigen.

II.

Untersuchungen zum N. T., hrsg. von H. Windisch, Heft 5. WETTER, G. P., Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, Leipzig, Hinrichs, 1913. 224. — M. 7.—. — Ders., Phos (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i. Uppsala 17. 1). (Uppsala) Leipzig, Harrassowitz, 1915. IV. 189. M. 3.75. — Ders., Die „Verherrlichung“ im Johannesevangelium (Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. von der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm, 2. Jahrg. 1914/15 Heft 1, S. 32—113. (Stockholm), Leipzig, Hinrichs, 1915¹).

Der dualistischen Frömmigkeit des Hellenismus stehen zur Beschreibung der beiden sich gegenüberstehenden Welten des Lichtes und der Finsternis, wie zur Bezeichnung des Erlösungsprozesses, vermittels dessen der Mensch aus der Welt der Finsternis in die des Lichtes kommt, eine ganze Reihe von Ausdrücken zur Verfügung, die wesentlich gleichbedeutend sind wie πνεῦμα, δόξα, φῶς, ζωή, γνῶσις, σωτηρία, μεταμορφοῦσθαι u. dgl. Sie sind bezeichnend dafür, aus welchen Elementen

¹ Ein Aufsatz desselben Verf. „Ich bin das Licht der Welt“ in derselben Zeitschrift hat mir leider nicht vorgelegen.

die hellenistische Frömmigkeit sich zusammensetzt, welche Einflüsse bestimmter Religionen, philosophischer oder mythologischer Spekulationen stattgefunden haben. Umgekehrt dringt auch die hellenistische Religiosität in andere positive Religionen ein, infiziert sie mit ihrem Narkotikum, indem sie an vorhandenen Sprachgebrauch anknüpft, mit ihrer Terminologie die alte beeinflusst und neuen Inhalt heimlich einführt. Es gehört zu den reizvollsten Aufgaben, dies Wechselwirken im Unbewußten zu verfolgen, von dem die Sprache, scharfsinnig und feinfühlig belauscht, Auskunft geben muß. Den Ertrag solcher Untersuchungen zeigten z. B. zahlreiche Ausführungen in Reitzensteins hellenistischen Mysterienreligionen. In dieser Richtung arbeiten auch die verdienstlichen und wertvollen Untersuchungen WETTERS.

Zu den Kräften der göttlichen Welt jener Frömmigkeit gehört auch die Charis¹⁾, und der Einfluß dieses hellenistischen Begriffs zeigt sich auch im N. T. Freilich sind hier verschiedene Einflüsse in der Begriffsbildung wahrzunehmen. Der geläufige griechische Begriff χάρις bedeutete Gnadengabe, Gnadenakt, und χ. wird in diesem Sinne häufig in kaiserlichen Inschriften gebraucht. In diesem Sinne steht das Wort auch vielfach bei Paulus, vor allem in den Zusammenhängen, wo vom Gerechtfertigtwerden aus „Gnade“ die Rede ist. χ. bedeutet hier nicht Gottes Gnadengesinnung, seine Güte, sondern den Gnadenakt des souveränen Handelns Gottes. Paulus befindet sich mit solchem Gebrauch im scharfen Gegensatz zum Judentum, in dem Gottes Gnade seine gnädige Gesinnung war, die über die Sünden des Frommen hinwegsieht und ergänzend seinen Werken zu Hilfe kommt. Für Paulus wirkt der Gnadenakt Gottes in Christus alles. — W.s Darstellung ist hier etwas einseitig beeinflusst durch seine an sich berechtigte Polemik gegen die psychologisierende Deutung von χ. als Gnadengesinnung. Man kann nicht sagen, daß die Antithese des Paulus zum Judentum in dem Punkte liegt, daß Paulus unter Gnade

¹ Ueber WETTER, Charis, handelte kürzer in anderem Zusammenhang schon Vischer im Jahrgang 1915 dieser Zeitschrift S. 157—159.

Gottes Gnadenakt, das Judentum die Gnadengesinnung verstanden habe. Denn Paulus hätte natürlich auch die Gesinnung als Grund des Aktes anerkannt (vgl. Rm 9 23, 12 1, 2. Ko 1 3), und das Judentum konnte von Gnadentaten Gottes reden (vgl. $\gamma\alpha\tau\eta$, das im Plur. oft Gnadenerweisungen bedeutet; warum in LXX dafür nicht $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, sondern $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ gesagt wird, ist eine andere Frage). Der springende Punkt ist doch der, daß Paulus die Gerechtigkeit ganz als Geschenk Gottes ansieht im Gegensatz zur eigenen Arbeit in den Gesetzeswerken, während im Judentum die Gnade Gottes den eigenen Werken ergänzend zu Hilfe kommt. Zum Sprachgebrauch des Paulus bieten nun die kaiserlichen Inschriften in der Tat eine Analogie, aber sie ist ganz unnötig und darf jedenfalls nicht zu dem Glauben verleiten, als sei Paulus durch diese Inschriften beeinflusst. Der paulinische Gebrauch von χ . an diesen Stellen ist überhaupt kein Problem; die Bedeutung von χ . ist die alte und stets lebendige von Gabe, Geschenk, im Gegensatz zu Verdienst¹).

Daß der große Gedanke des Paulus nicht festgehalten wird, sondern nach ihm die psychologisierende Auffassung herrschend wird, die in der χ . Gottes Güte sieht, die der menschlichen Schwachheit gnädig hilft, betrachtet W. als ein Resultat jüdischer Einflüsse. Sicher mit Recht, sofern der Moralismus im alten Christentum weithin ein Erbe des Judentums ist; aber diese Entwicklung ist zu natürlich, als daß man in jedem Fall an bestimmte Einflüsse denken müßte, und der Sprachgebrauch von χ . bietet auch hier kein Problem, denn die psychologische Bedeutung von χ . ist gleichfalls alt und geläufig.

Der zweite wichtigere Teil der W.schen Untersuchung behandelt die „hellenistische“ (orientalische) Gnadenvorstellung, in einem ersten Abschnitt Gnade als objektive, äußere Erscheinung (als Kraft, Hypostase und als räumlich gedacht oder mit Heil synonym), in einem zweiten Gnade als dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung. Hier sind manche Einwendungen zu machen. Die Begriffe, mit denen der Verf. arbeitet, sind zu schematisch, mit der „orientalischen“ Gnaden-

¹ Vgl. Otto Loew, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$. Diss. Marburg 1908.

vorstellung arbeitet er etwa 109 Seiten lang, und wir werden aus der Frömmigkeit der Mysterienreligionen über den neatest. χ -Begriff belehrt, bis wir endlich S. 126 hören, daß χ . in der Terminologie der Mysterienreligionen überhaupt recht selten ist. Statt mit der Vorlegung des Materials zu beginnen oder sonst das Recht zu erweisen, die Mysterienreligionen zur Erklärung heranzuziehen, beginnt der Verf. gleich mit der Behandlung der neatest. Stellen. Vor allem im ersten Abschnitt scheinen mir deshalb die Ergebnisse fragwürdig zu sein. Ob Rm 5¹⁵ ff. geeignet ist, die Bedeutung von χ . als Kraft zu erweisen, ist mir sehr fraglich; man kommt mit der Bedeutung „Gnadengeschenk“ völlig aus, und wenn der Inhalt der χ . als $\zeta\omega\eta$ bezeichnet wird, so folgt daraus nichts für den Begriff χ .; die $\zeta\omega\eta$ wird eben geschenkt. Und gar die „Hypostasierung“ (ich würde lieber sagen: Personifikation) von χ . darf darüber nicht täuschen; sie ist einfach rhetorisch und kann mit dem „griechischen“ wie mit dem „hellenistisch-orientalischen“ Begriff in gleicher Weise vorgenommen werden; und es ist einfach Folge dieser Redeform, daß χ . als Kraft erscheint, die der Kraft der Sünde entgegenwirkt; von mystisch-dynamischen Vorstellungen liegt nichts vor. Die Polemik gegen das psychologisierende Verständnis des Paulus trifft im allgemeinen zu, vgl. 1. Ko 15⁹, 2. Ko 4¹⁵, 12⁸. Aber wie an solchen Stellen der Begriff von χ . als „objektiver, äußerer Erscheinung“ gewonnen wird, ist mir nicht klar. Diese Stellen, in denen χ . zum Teil mit $\delta\acute{o}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ synonym erscheint, gehören vielmehr in den zweiten Abschnitt. Ebenso scheinen mir im folgenden Stellen vermischt zu sein, die nicht zusammen gehören: freilich liegt in den Oden Salomos die Bedeutung von χ . als einer mystischen Kraft vor, an manchen Ignatius-Stellen auch. Aber daneben bringt der Verf. solche, namentlich aus den Pastoralbriefen, an denen χ . nichts anderes als die göttliche Heilstat ist, nur nicht mehr in der paulinischen Antithese zum Verdienste der Gesetzeswerke, sondern ganz allgemeiner und abgegriffener Ausdruck für das christliche Heil. Häufig ist der Begriff dann personifiziert, ohne daß χ . deshalb zu einer mystischen Hypostase würde. — Dasselbe gilt für die

lokale Bedeutung von χ . Warum es unmöglich sein soll, χ . z. B. Rm 5 1 f. psychologisch zu verstehen, weil vom „Zugang“ zur χ . die Rede ist, ist nicht einzusehen. Der „lokale“ Gebrauch von χ . ist hier genau so rhetorisch wie der von ἀγάπη Rm 8 35 39. Zumal wenn χ . die Gabe ist, an der man Teil bekommt, so liegt der lokale Gebrauch außerordentlich nahe wie Rm 5 17, Phl 1 7, 2. Kor 6 1. Orientalische Gnadengedanken liegen hier nicht vor¹.

Für die nachpaulinische Zeit gilt dasselbe. χ . wird immer mehr terminus technicus für das christliche Heil und erhält seine nähere Bestimmung ganz durch den jedesmaligen Zusammenhang, bzw. den Anschauungskreis des Autors, bei dem es vorkommt. Es kann z. B. mit σωτηρία synonym ganz allgemein das gegenwärtige christliche Heil bezeichnen wie 1. Pt 1 10, 3 7, 5 12; es kann eschatologisch bestimmt sein wie Eph 2 7, 1. Pt 1 13; es kann ganz allgemein fast = Christentum sein wie Act 13 43 (vgl. 14 22 gleichbedeutend πίστις und 11 23 ebenso κύριος!). So kann es auch stets rhetorisch in lokalem Sinn gebraucht werden. Von orientalischen Vorstellungen ist in den wenigsten Fällen etwas zu spüren, und nirgends vermag der Verf. zu zeigen, daß das Heil, das mit χ . bezeichnet wird, als Vergottung im hellenistischen Sinn gedacht sei. Ueberhaupt ist der Begriff „Gnade als objektive äußere Erscheinung“ eine Illusion des Verf. Die Stellen dieses Abschnitts, an denen Spuren orientalischen Einflusses sich zeigen, gehören in Wahrheit in den nächsten Abschnitt: „Gnade als eine dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung.“

Dieser Abschnitt ist der wertvollste. In der mystischen Religiosität der Zeit verbinden sich mit dem Spiritualismus Züge einer ganz primitiven Anschauung: das göttliche Leben erscheint als eine geistig-physische Kraft, als ein geheimnisvolles Fluidum, das in den Menschen einströmt, ihn verwandelt und in ihm wirkt; es kann an Dingen wie an Personen haften und von ihnen übertragen werden. Solche Kraft ist für Paulus die χ . Rm 12 3 ff., die sich in den Gnadengaben auswirkt; vgl.

¹ Vgl. Soph. Aias 809. — τῆς παλαιᾶς χάριτος ἐκβεβλημένη.

1. Kor 14, 2. Kor 112. Das dem Paulus Eigentümliche ist, daß bei ihm die χ . nicht eine Kraft ist, die neben der eigenen Arbeit des Menschen in ihm wirkt, oder die man in geringeren oder größeren Teilen haben kann, sondern die Kraft, die den Menschen ganz erfüllt und trägt, die alles ist oder nichts (was freilich den Begriff χ . nicht zu beeinflussen braucht!). Das Bekehrungserlebnis und die eschatologische Orientierung des Paulus wirken natürlich immer ein. Nun ist zu beobachten, wie nach Paulus die Gnade immer mehr als eine übernatürliche Ausstattung angesehen wird, die dem Menschen zu Hilfe kommt, die quantitativ meßbar ist. Darin zeigt sich der immer stärker werdende Einfluß der hellenistischen Gedanken. Zwar ist χ . in der Terminologie der Mysterien selten nachweisbar, um so häufiger in den Zauberpapyri, wo χ . die Zauberkraft bedeutet und oft mit $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ parallel steht. Mit Recht stellt der Verf. den Gebrauch von χ . Act 64 auf dieselbe Stufe; und wie Act 615 die innewohnende Kraft das Antlitz des Stephanus strahlen läßt, so in manchen Märtyrergeschichten. Je weiter wir kommen — zum Johevg, zu Ignatius, Justin bis zu Irenäus — zeigt sich immer deutlicher wie sich diese hellenistische Gnadenvorstellung die kirchliche Frömmigkeit erobert; sie ist im Grunde die katholische Gnadenvorstellung.

Die Entwicklung wird dann noch für zwei spezielle Vorstellungen verfolgt: die Gnadengaben und die Uebertragbarkeit der Gnade. Auf beiden Linien ist die fortschreitende Materialisierung und Mechanisierung der Gnadenbegriffe zu beobachten. χ . wird immer weniger, was sie bei Paulus war, die grundlegende Kraft des neuen Lebens in jedem Christen; sie wird immer mehr eine ihm eingeflößte himmlische Ausstattung, deren Inhaberin und Verwalterin die Kirche ist, deren Träger in besonderem Sinn die kirchlichen Beamten sind.

Die zweite Untersuchung Phos, betrifft nicht speziell das N. T., sondern will eine Untersuchung zur hellenistischen Frömmigkeit überhaupt sein. Auch $\varphi\omega\varsigma$ ist eine Bezeichnung der göttlichen Kräfte und in seinen verschiedenen Verwendungen charakteristisch für die verschiedenen Stufen und Verbindungen

der hellenistischen Frömmigkeit. Der Dualismus der Frömmigkeit kommt an diesem Begriff zur deutlichen Erscheinung. Die Welten des Lichts und der Finsternis stehen sich gegenüber. Der Mensch kann von sich aus das Licht nicht sehen; er muß in Licht verwandelt werden, das Licht anziehen. Bisweilen findet sich ein moralistischer Einschlag: die Askese fördert diesen Prozeß, wie die Sünde ihn hemmt. Man kann in verschiedenem Maß die göttliche Kraft besitzen; Menschen, die sie besonders reichlich besitzen, sind θεῖοι ἄνθρωποι, Heilandsgestalten, Propheten und Zauberer. Ueberall ist φῶς ganz realistisch zu verstehen als eine geheimnisvolle göttliche Kraft; eine Umdeutung ins Geistige oder Bildliche ist nicht erlaubt. Freilich sind Stufen zu unterscheiden, je nachdem die massiv physische Vorstellung überwiegt oder die mystisch religiöse Bedeutung vorherrscht. In den sakramentalen Handlungen der Mysterien hat offenbar eine wirkliche Lichterscheinung den Höhepunkt der Feier gebildet und die Begabung des Mysten mit den Gotteskräften nicht nur symbolisiert, sondern — nach dem Glauben der Mysten — sogar bewirkt. Kronen und weiße Kleider der Adepten stellen diese Erneuerung und Umwandlung auch äußerlich dar. Aber auch wo keine sakramentalen Handlungen mehr vorliegen und das Magische zurückgedrängt wird, verliert der Begriff φ. nie völlig seinen physischen Charakter.

Mit reichlichem Material und treffendem Blick für das Wesen und die verschiedenen Ausprägungen dieser Vorstellung zeichnet der Verf. so ein Bild der hellenistischen Frömmigkeit, wenn auch im Aufbau nicht geschickt. Er handelt dann über die Herkunft der Lichtgedanken. Sie sind aus der griechischen Religion allein nicht zu erklären, sind vielmehr in den Hellenismus eingeströmt aus einer orientalischen Religiosität, die auf die alte babylonische Religion gefolgt war und deren Sternenglauben zu einer pantheistischen Lichtfrömmigkeit weitergebildet hatte. Den Charakter dieser Religiosität helfen Mandäismus und Manichäismus erkennen, deren Verwandtschaft mit der babylonischen astrologischen Religion deutlich ist, wie sie sich anderseits in den Lichtvorstellungen mit dem Hellenismus berühren.

Der Verf. wird in der Tat recht haben, daß in den hellenistischen Lichtgedanken babylonischer Einfluß vorliegt. Aber zur Erklärung der Entstehung der hellenistischen Frömmigkeit ist damit nur ein kleiner Beitrag geliefert. Für die hellenistischen Lichtgedanken ist charakteristisch ihr Zusammenhang mit dem pessimistischen Dualismus, dem wiederum der Dualismus von Geist und Materie seine besondere Farbe gibt; und dieser wird mindestens ebenso sehr auf griechische Entwicklung zurückzuführen sein. Wie die gleichfalls mit den Lichtgedanken verbundene Vorstellung vom Schicksalszwang, die Auffassung des Göttlichen als einer magisch wirkenden Kraft, als eines geistig-physischen Fluidums, und die Vorstellung von der Umwandlung des Menschen zu erklären sind, sind zu komplizierte Fragen, als daß sie eine glatte Lösung zuließen. Aber der Verf. hat auch nicht für alle Fragen eine vollständige Lösung geben wollen.

Die dritte Untersuchung handelt über das Johevg in seinem Verhältnis zur hellenistischen Mysterienfrömmigkeit, anknüpfend an den Begriff der Verherrlichung, aber vielfach darüber hinausgehend. Durch verschiedene Absätze hindurch ist die Untersuchung des Begriffes $\delta\acute{o}\xi\alpha$ verstreut; ihr Ergebnis ist, daß $\delta\acute{o}\xi\alpha$ eine Kraft ähnlich wie $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ und $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ ist, und daß $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ das Verwandeltwerden in das göttliche ewige Leben bedeutet. Das Wichtigste ist dem Verf. dabei aber die an Joh 12²⁷ ff., 13³¹ ff., 17¹ ff. anschließende Erörterung darüber, daß im Johevg anschließend an den Sprachgebrauch der Mysterien das $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ Jesu seinen Tod und den dadurch ermöglichten Uebergang in die himmlische Welt bedeutet, ein Vorgang, der nun auch die Seinen nach sich zieht. Jesus ist der Mysterien-gott oder der Mysterienpriester, der zuerst das Mysterium begeht und es damit für die Nachfolger wirkungskräftig einführt. Der Verf. geht aber noch weiter: nicht nur, daß Vorstellungen und Terminologie des Joh von den Mysterienkulten beeinflusst sind; nein, er meint sogar wahrscheinlich machen zu können, daß es ein christliches Mysterium gab, in dem dieser Vorgang kultisch dargestellt wurde, und daß dies Mysterium dem sonst so un-

zusammenhängenden Bericht Joh 12^{20—33} zugrunde liegt. Die Anmeldung der Griechen V. 20—22 entspricht der Anmeldung des Mysten zum Mysterium. Die Verse 24—26 und 33 offenbaren das Geheimnis des Mysteriums: das vorbildende Sterben des Mysteriengottes, durch das hindurch die Mysten ihm folgen müssen. In der Rolle Christi hätte der den Kult vollziehende Priester diese Worte gesprochen. V. 27 geht auf die Darstellung der Schrecken, die dem letzten Akt des Mysteriums, dem Hervorbrechen des Lichts und der seligen Schau, vorhergehen. Die Himmelsstimme V. 28 entspricht dem Höhepunkt des Weiheritus. — Als Beweis für seine Konstruktion führt der Verf. außer der Verwandtschaft der Vorstellungen mit den Mysterien besonders Sätze des Clemens Al. an, in denen dieser von christlichen Mysterien redet; speziell Protr. XII 118^{15 ff.}, wo Clemens Christus den Hierophanten und ἀρχιερεύς nennt und ihn schließlich in 1. Pers. reden läßt. Der Verf. hält für möglich, daß das eine durch Jacoby hrsgg. koptische Evangelienfragment in Wahrheit ein liturgisches Fragment ist, das sich eben auf ein solches Mysterium bezieht. Zum Beweis dafür, daß Christen in 1. Pers. in der Rolle des Christus reden, kann er mit Recht auf die Oden Salomos hinweisen. Trotzdem bin ich gegen seine Konstruktion, deren Problematisches ihm auch selbst bewußt ist, sehr skeptisch. Zwar glaube ich auch, daß die mystische Frömmigkeit des Johevg bei der vagen unbestimmten Fassung des Heilsgutes nur möglich ist als Kultusfrömmigkeit (vgl. Bousset, Kyrios Christos 190 f.). Aber ein besonderes Mysterium, von dem wir sonst nichts wissen, zu konstruieren, scheint mir nicht erlaubt. Die Sätze des Clemens Al. sind zwar deutlich Anspielungen auf Mysterienhandlungen, aber nicht auf christliche, sondern auf heidnische. Clemens setzt diesen nicht etwa eine christliche Mysterienfeier entgegen, sondern er stellt die christliche Religion als das eine wahre Mysterium dar. Wo sollte dies Mysterium auch seinen Platz im christlichen Kult haben? Als Darstellung des Todes Jesu und seines Eingangs in das ewige Leben, was alles die Feiern den real miterleben, könnte man das Mysterium doch wohl nur

als grundlegenden Akt der Einweihung in das Christentum auffassen, nicht als eine oftmals wiederholte Feier wie die Eucharistie. Dann aber geriete dies Mysterium in Konkurrenz mit der Taufe.

Die übrigen Ausführungen W.s betreffen besonders die Gestalt Jesu im Joh-evg, die hier nicht etwa — wie die übliche kritische Auffassung es darstellt — als die ins Irdische projizierte Gestalt des Präexistenten erscheint, sondern als der mit Gotteskräften ausgestattete Mensch, als der θεῖος ἄνθρωπος wie die Heilandsgestalten des Hellenismus. Wenn die Polemik gegen die übliche Auffassung mir auch übertrieben erscheint, so ist doch die Parallelisierung des johanneischen Jesus mit den hellenistischen Heilandsgestalten, die der Verf. durch Einzelzüge illustriert, berechtigt und instruktiv. Den Unterschied des johanneischen Jesus von jenen Gestalten, wie überhaupt der johanneischen Frömmigkeit von der hellenistischen hebt der Verf. deutlich und im allgemeinen richtig hervor. Für das Joh.-Evg. ist charakteristisch das Einwirken des persönlichen Gottesbegriffs, der Einschlag der ethischen Strömung, die Verbindung der religiösen Mystik mit dem orthodoxen Glauben, die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu und seine Einzigartigkeit im Glauben der Gemeinde. Freilich eine große Gemeinsamkeit bleibt: in der johanneischen Frömmigkeit ist wie im Hellenismus das Ziel die Vergöttlichung des Menschen durch übernatürliche Kräfte, die der Erlöser gebracht hat, und die in den christlichen Sakramenten angeeignet werden.

B u l t m a n n.

Kirchengeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie seit Kant.

FICHTE, J. G., Anweisung zum seligen Leben. Hsg. von H. Scholz. Berlin, Deutsche Bibliothek, 1912. LIX 224. M. 1.—. — HAACK, H. G., J. G. Fichtes Theologie. (Das Christentum in der Philosophie des

späteren Fichte.) Borna-Leipzig, Noske, 1914. 84. M. 2.40. — Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1912, 1: TILLICH, P., Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gütersloh, Bertelsmann. 135. M. 2.40. — CROSS, G., The Theology of Schleiermacher. A condensed Presentation of his chief Work „The Christian Faith“. Chicago, The University of Chicago Press, 1911. X 344. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1915: DUNKMANN, K.: Die Nachwirkungen der theolog. Prinzipienlehre Schleiermachers. Gütersloh, Bertelsmann. 200. M. 4.—. — Kantstudien, Ergänzungshefte 31: LOEW, W., Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. Berlin, Reuther und Reichard, 1914. VIII 113. M. 4.—. — SCHEEL, H., Die Theorie von Christus als dem zweiten Adam bei Schleiermacher. Leipzig, Deichert, 1913. IV 80. M. 2.—. — WENDLAND, J., Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen, Mohr, 1915. VIII 243. M. 5.—. — WAPLER, P., Johannes v. Hofmann. Leipzig, Deichert, 1914. X 396. M. 9.—. — KAPPELER, E., Konrad von Orelli. Zürich, Orell Füssli, 1916. 507. M. 7.50. — SELL, K., Die Entwicklung der wissenschaftl. Theologie in den letzten fünfzig Jahren. Bonn, Weber, 1912. 30. M. —.80. — JATHO, C. O., Carl Jathos Briefe. Jena, Diederichs, 1914. XXXVII 404. M. 7.—. Beiträge zur Förderung christlich. Theol. 1913: LÜTGERT, W., Martin Kähler, Gedächtnisrede. Gütersloh, Bertelsmann. 28. M. —.60. — JORDAN, H., Theodor Kolde. Leipzig, Deichert, 1914. 199. M. 4.50. — Universität Zürich, Einweihungsfeier. Festgabe der Theologischen Fakultät: v. SCHULTHESS-RECHBERG, Die zürcherische Theologenschule im 19. Jahrhundert. Zürich, Schulthess, 1914. 149. — VERMEIL, E., Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue 1815—1840. Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. Paris, Armand Colin, 1913. XIV 518. —

Uebertriebene Hochschätzung FICHTES und scharf ablehnende Kritik seines Denkens stehen sich noch heute oft gegensätzlich gegenüber. Das Bekenntnisbuch FICHTES von 1806, die „Anweisung zum seligen Leben“ mit ihrer Vereinigung von Mystik und Ethik, seligem Ruhen in Gott und kräftiger Tat, spekulativem Denken und gefühlsmäßiger Liebe hat die deutsche Bücherei in geschmackvoller, erstaunlich billiger Ausgabe uns geschenkt. H. SCHOLZ hat eine vorzügliche Einleitung und Anmerkungen dazu geliefert, die zum geschichtlichen Verständnis und zur positiven Würdigung geeignet sind, aber

auch die Gesichtspunkte kritischer Würdigung nicht vermissen lassen¹.

HAACK stellt zutreffend und vollständig FICHTE'S Ansicht vom Christentum in der Philosophie F.s seit 1800 dar. Man vermißt kein wesentliches Moment. Aber die angehängten „Richtlinien für eine Beurteilung“ S. 81—84 sind zu dürftig. Die Kritik mußte dabei ansetzen, daß für F. mit einem einzigen Entschluß alles Böse verschwindet und der Fromme seit dieser Bekehrung allem Schwanken, aller Reue entnommen ist und nur noch in Gott ein seliges Leben führt. Der Fromme steht nach F. immer auf der Stufe der Vollendung und kämpft nur noch für den Sieg seiner Sache nach außen. Hierin findet SCHOLZ S. 215 mit Recht „die empfindlichste religiöse Schranke des ganzen Fichteschen Idealismus.“ WEINEL stellt diesen Mangel S. XXII nicht heraus.

Wertvolle Hilfsmittel zum Eindringen in FICHTE bleiben die Vorlesungen von FR. MEDICUS, J. G. Fichte 1905 und „Das Leben Fichtes“ 1914, auf die hier nur hingewiesen werden soll².

Was ich soeben als grundlegende Schranke der Fichteschen Mystik bezeichnet habe, sieht TILLICH mit Recht als Hauptproblem in den verschiedenen Stadien der Entwicklung SCHELLINGS an. Es ist das Problem, wie sich die mystische Einigung mit Gott zu dem Schuldgefühl verhält. Beides konsequent durchgeführt schließt sich gegenseitig aus. Und doch können wir weder das Eine noch das Andre nach TILLICH aufgeben. Der Kampf beider Momente führt mit Notwendigkeit zum im-

¹ Soweit man durch Mitteilung von Auszügen einen ersten Eindruck von FICHTE erwecken kann, sind die von WEINEL in der „Religion der Klassiker“ Bd. 6 (J. G. Fichte. Berlin-Schöneberg. Protest. Schriftenvertrieb, 1914) ausgewählten Auszüge aus der „Anweisung zum seligen Leben“, dem „Wesen des Gelehrten“, den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ und den „Reden an die deutsche Nation“ dazu geeignet. Aber mit Unrecht wird FICHTE wegen seiner nicht-christologischen Definition des Christentums S. XXII über SCHLEIERMACHER gestellt.

² FRIEDRICH GOGARTEN, Fichte als religiöser Denker, 1914, ist uns nicht zugegangen. Weinell nennt es „ein feines, nachfühlendes Büchlein“.

manenten Fortschritt der SCHELLINGschen Philosophie; die Schrift über die Freiheit von 1809 bedeutet den Wendepunkt zur Anerkennung der Realität des Schuldgefühls, das in seiner Natur- und Identitätsphilosophie keinen Platz hatte. Es ist wertvoll, daß das Problem des Rationalen und Irrationalen, des Denkens und des Wollens, des Absoluten und des Einzelwesens bei SCH. in dieser Zuspitzung auf das Verhältnis von Mystik und Schuldgefühl behandelt wird. Manches Wertvolle zur Begriffsbestimmung der Mystik, zu ihrer Verteidigung gegenüber dem Neukantianismus fällt dabei ab. Die Sympathie des Verf. liegt bei der endgültigen Gestalt der SCHELLINGschen Philosophie, der Freiheitslehre wie der Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung. Während der SCH. der ersten Zeit über die Maßen bewundert wurde, verfiel der spätere SCH. fast dem Gespött. Dies Urteil über seine Entwicklung ist einseitig. TILLICH, dessen Arbeit von Schlatter angeregt ist, möchte es umdrehen: er findet „kein Abrechnen sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen“ (S. 12) in SCH.s Entwicklung. Doch hätte die Theosophie SCH.s, die den Realgrund der Sünde in Gott hineinverlegt, eine Kritik verdient, die bei TILLICH fehlt. Er betont nur das wertvolle Moment, daß bei SCH. deutlich wird, wie auch der Sünder trotz des Schuldgefühls, ja durch dasselbe an Gott gebunden ist.

Das Buch von CROSS ist nur interessant durch den Versuch, amerikanische Theologen in die Gedankenwelt SCHLEIERMACHERS einzuführen. Tieferen Ansprüchen kann es nicht genügen. S. 3—66 wird SCHL.s Leben auf Grund seiner Briefe erzählt, wobei dem Verf. eine Reihe Versehen unterlaufen. Dann wird seine geschichtliche Stellung im Protestantismus weit ausholend aber nicht gründlich beschrieben. Das Verhältnis zur Romantik und zum deutschen Idealismus ist überhaupt nicht dargestellt. Die Hauptmasse des Werkes ist eine Inhaltsangabe der Glaubenslehre (S. 117—293). Die kritische Prüfung (S. 297—334) geht nicht tief und zieht die philosophischen Werke SCHL.s überhaupt nicht heran.

DUNKMANN findet in den ersten 4 §§ der 1. Aufl. der Glaubenslehre und in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums eine von allen SCHLEIERMACHER-Forschern übersehene originale wissenschaftliche Methode für die Dogmatik. Diese besteht darin, daß man das Wesen des Christentums zuerst exoterisch nach seinem Zusammenhang mit den nicht-christlichen Religionen, sodann esoterisch nach seinem inneren Zusammenhang darzustellen habe. Auf jeden rationalen oder spekulativen Beweis sei zu verzichten. Denn die systematische Darstellung sei selbst der einzig mögliche Beweis für die Wahrheit des Gegenstandes. Die innere Zusammengehörigkeit der Einleitung in die Glaubenslehre und der Glaubenslehre selbst sei leider bereits in den Sendschreiben über seine Glaubenslehre und in der 2. Aufl. der Glaubenslehre gelockert, das Zusammengehörige sei dadurch auseinandergerissen und die wissenschaftliche Methode undurchsichtig geworden. — Die Basis der D.schen Ausführungen über SCHL. ist leider viel zu schmal, denn er widmet nur 7 Seiten der Glaubenslehre, 9 Seiten den Sendschreiben. Eine gründlichere Vertiefung in SCHL.s Methode hätte an der ganzen Glaubenslehre zeigen müssen, in wiefern apriorisch-rationale und deduktiv-spekulative Prinzipien sich mit empirisch-psychologisch-historischen Elementen immerfort kreuzen und eine kunstvolle Einheit suchen. Die Einleitung in die Glaubenslehre sucht nicht bloß, wie D. lehrt, durch kritisches Gegeneinanderhalten des Christlichen und des Nicht-Christlichen einen Ort für die Wesensbestimmung des Christentums zu gewinnen, sondern sie will zugleich von der empirisch-psychologischen Basis aus die Religion als apriorisch-notwendiges Produkt jedes normalen Geisteslebens erweisen. Ist die Basis der D.schen Ausführungen über Schl. viel zu schmal, so ist die Hauptmasse seines Buches zu breit angelegt, sofern sie zeigen will, daß alle Kritiker wie Nachfolger SCHL.s die D.sche Entdeckung der einzig fruchtbringenden Methode Schl.s noch nicht gemacht haben. Da sie alle an andere Seiten bei ihm angeknüpft haben, ist das Resultat der kritischen Ueberschau über die Theologie des 19. Jahrhunderts ein vorwiegend negatives:

Niemand hat SCHL. verstanden. Mit besonderer Ungunst wird hierbei A. RITSCHL behandelt, ebenso E. TRÖLTSCHE, der freilich ganz andere Seiten SCHL.s für wertvoll hält. Einzig fruchtbringend ist für D. die Linie Hofmann, Kähler, Stange, DUNKMANN; auch H. Scholz und Wehrung finden Gnade bei ihm, dagegen Wobbermin nicht. Die eigentliche Tendenz dieses Buches ist eine systematische, nicht historische. Im Widerspruch dazu ist die Hauptmasse des Buchs eine historische Darstellung und Kritik, die aber nur für den Wert hat, der der systematischen Tendenz des Buches zustimmt. Diese ist aber nur thetisch aufgestellt, nicht durchgeführt. Hätte D. eingehend ausgeführt, wie die Methode der systematischen Theologie, die er aus einigen Sätzen SchL.s herleitet, gestaltet werden muß, so wäre seine Leistung fruchtbarer gewesen. Daß wir auf der Linie von SCHL. zu Kähler, Stange, DUNKMANN noch förderliche Leistungen für die Gegenwart erhalten, bezweifle ich nicht. Das vorliegende Buch bekundet nur den Willen zu solchem Schaffen, und bereitet auf künftige beabsichtigte Produktionen vor, die das Vorwort für die Zukunft verspricht.

Während DUNKMANN auch in der Ethik die Bahnen des kantischen Personalismus verlassen und an den Gemeinschaftsbegriff der Ethik SCHLEIERMACHERS anknüpfen will, geht LOEW an die Ethik SCHL.s mit der Voraussetzung heran, daß die transzendente Methode von Cohen ausschließlich imstande ist, die Gültigkeit der Ethik zu begründen. Von diesem Standort aus kann LOEW nur zeigen, daß SCHL.s Ethik zur wissenschaftlichen Grundlegung der Sittlichkeit nicht den geringsten tragfähigen Beitrag biete. So ist die Schrift von L. eine Streitschrift der Marburger Schule, die zeigen soll, warum diese Schule die ethischen Prinzipien SCHL.s rundweg ablehnen muß. Dabei ist der Verf. gründlich in die Ethik SchL.s eingedrungen; er läßt auch der ethischen Persönlichkeit SCHL.s wie den ethischen Predigten in gelegentlichen Bemerkungen alle Anerkennung widerfahren; auch sieht er in dem Hinweis auf die Kulturprobleme ein Verdienst SCHL.s. — Meine abweichende Meinung über die ethische Prinzipienlehre kann ich hier nicht

eingehend begründen (vgl. meine Besprechung im Lit. Zentralblatt 1916 Nr. 5 und mein unten besprochenes Buch über SCHL. S. 109—120).

Die Anfängerarbeit von HANS SCHEEL untersucht einen einzelnen Punkt der Glaubenslehre von Schleiermacher: die Theorie von Christus als dem zweiten Adam, d. h. den Gedanken, daß in der Person Jesu die Schöpfung der Menschheit vollendet ist bzw. in einem großen Entwicklungszusammenhang das in der Menschheitsidee Liegende zur Verwirklichung gekommen ist. Er stellt das Verhältnis dieses Gedankens zu dem Erlösungsgedanken und zu seiner Lehre von der Sünde dar. Er zeigt richtig, daß zwei nicht völlig miteinander ausgeglichene Ideen in dem Erlösungs- und in dem Vollendungsgedanken vorliegen. Scheel verfolgt die Theorie vom zweiten Adam rückwärts bis in die altprotestantische, die rationalistische und sozinianische Theologie (J. Gerhard, Teller, Crell); aber er unterläßt ganz, was viel wichtiger gewesen wäre, darzustellen, daß diese Theorie in SCHL.s eigener Spekulation ihre Geschichte gehabt hat. SCHEEL spricht S. 80 davon, daß Ansätze zur Spekulation „vielleicht“ bei SCHL. vorliegen. Diese liegen aber ganz deutlich in den Leitsätzen zur christlichen Sitte von 1809 und in der Weihnachtsfeier vor, wo die beiden Reden von Ernst und von Eduard bereits dieselben beiden Gedankenreihen darbieten, die SCHL. in der Glaubenslehre unterscheidet, wenn auch die Spekulation dort stärker vorherrscht.

In meinem eigenen auf Wunsch der Redaktion hier zu besprechenden Buch, habe ich die Lücke auszufüllen gesucht, die gewöhnlich zwischen Darstellungen des jungen SCHL. und des SCHL. der Glaubenslehre klafft. Ich habe alles, was zum Verständnis der Theorien des reifen SCHL. aus seiner Persönlichkeit und seinem Entwicklungsgang herbeigezogen werden kann, möglichst vollständig beigebracht. Von vorne herein habe ich mir eine engere Aufgabe gestellt als Diltheys Biographie SCHL.s, ich habe die Umwelt SchL.s nicht ausführlich dargestellt, aber doch das, was zur Erklärung seines Werdens dient, herangezogen. So hoffe ich den Mangel, den die mit dem Jahre

1802 abbrechende Biographie Diltheys vielen so fühlbar hinterläßt, wenigstens an einem Punkte beseitigt zu haben. Eine vollständige Darstellung der Philosophie und Theologie SCHL.s, wie sie bisher immer noch am besten W. Bender gegeben hat, (wozu die neueren Arbeiten von Scholz, Süskind, Wehrung, Wobbermin u. a. hinzukommen), habe ich nicht gegeben. Besonders eingehend habe ich die Predigten Schl.s verwertet, da sie sämtlich als treue Dokumente seines Entwicklungsganges zu schätzen sind. Hoffentlich ist es mir gelungen, die immer noch auftauchende Behauptung zu widerlegen, als ob SCHL. sich in ihnen der Kirchenlehre akkommodiert habe. Vielmehr schreibt SCHL. in seinen Briefen, in seinen philosophischen und theologischen Schriften in gleicher Weise. Ein Gegeneinanderhalten der verschiedenen gleichzeitigen Schriften gibt ein treues Bild seiner Person und seines Denkens. Die Hauptaufgabe meiner Schrift war zu zeigen, wie SCHL. ohne einen Bruch seit 1789 von einem Gottesglauben der Aufklärung, in dem eine optimistische Universumsstimmung vorherrschte, zu einem sich allmählich verstärkenden Christusglauben fortgeschritten ist. Ferner suche ich zu zeigen, daß SCHL. bis etwa 1814 seine Glaubenslehre an eine spekulative Philosophie angelehnt hat, die das Geistesleben als höchste Evolution der Natur und das christliche Leben als höchste Entwicklung des Menschheitsgeistes ansah, in Christus daher die Verkörperung der Menschheitsidee betrachtete. Diese Philosophie hat SCHL. nie aufgegeben. Aber später suchte er das Band zwischen den aus der christlichen Erfahrung abzuleitenden Glaubenslehren und dieser Philosophie zu lösen, ohne daß dies irgendwie gelungen wäre. Daher spekuliert SCHL. immer dann am stärksten, wenn er eben erklärt hat, daß in seinen Ausführungen kein spekulativer Satz zu finden sei. Sein eignes Leben gibt die genügende Erklärung für diesen Tatbestand. Hätten wir noch Nachschriften der Glaubenslehre vor 1814, so würde dieser Tatbestand mit Händen zu greifen sein. Ob wohl noch irgendwo solche vergrabenen Manuskripte zu finden sind?

Es gab bisher noch keine Biographie des Führers der Erlanger Theologie v. HOFMANN, wenn auch mancherlei Würdigungen seiner Theologie erschienen sind. WAPLERS Arbeit ist daher wertvoll. Er benutzt das zugängliche gedruckte Material wie viele ungedruckte Briefe und andere Quellen, um ein Gesamtbild dieses charaktervollen, früh fertigen Theologen zu entwerfen. Eine in weiterem zeitlichen Abstände geschriebene Biographie hat es leichter, eine objektive Haltung zu gewinnen als Darstellungen, die kurz nach dem Tode des Helden von Schülern geschrieben in einen panegyrischen Ton zu verfallen pflegen. WAPLER ist insofern der berufene Mann, als er der Erlanger Theologie im ganzen anhängt, aber doch die Mängel der HOFMANNschen Theologie deutlich hervorhebt. HOFMANN will nicht wie Schleiermacher von dem frommen Empfinden des Christen ausgehen sondern von dem Christentum als einem in der Geschichte gegebenen Tatbestand, der durch die Person Jesu eine uns bestimmende Lebensmacht geworden ist. Sein Ausgangspunkt ist derselbe wie bei C. J. Nitzsch und wohl nicht ohne dessen Einfluß gefunden. Die Offenbarung Gottes in der Geschichte und der persönliche Glaube sind wie bei Ritschl die beiden zusammengehörigen Bedingungen eines theologischen Verständnisses des Christentums. Man kann nicht mehr, wie es Ritschl wollte, Hofmann als Subjektivisten oder Bewußtseinstheologen darstellen. In der Art freilich, wie der persönliche Glaube und die Heilsgeschichte der Bibel sich gegenseitig decken sollen, finden wir fundamentale methodische Mängel. Jede kritische Untersuchung des Alters und der Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher wird von Hofmann abgewiesen. Er nimmt die Bücher so, wie sie sich dem naiven Blick geben. So hat es H. mitverschuldet, daß Jahrzehnte lang die Wege einer historischen Erforschung der Bibel und einer ihren Glaubensgehalt erhebenden Theologie auseinander gingen. Er hat nichts weniger erreicht als das, was der dem Buch beigegebene Prospekt von ihm rühmt: die „entschlossene und umfassende Neubegründung der Theologie auf dem Boden der modernen geschichtlichen Weltanschauung“. (Die Biographie drückt sich

S. 51 vorsichtiger aus.) Wenn er von der Heilsgeschichte aus sich getraute, die objektiven Gedanken Gottes, die das Alte Testament typisch vorausdarstellen sollte, ermitteln zu können und in der Geschichte die Erschließung eines innertrinitarischen Verhältnisses in Gott sah, so tritt hier seine Theologie in die Nähe einer subjektiv geistreichen Theosophie, wie denn auch WAPLER ihre Verwandtschaft mit Schelling hervorhebt. Diese Mängel hebt die Biographie deutlich hervor; ebenso betont sie das gänzliche Fehlen einer Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie. H. hatte in der Begründung des Glaubens auf die Geschichte kein Bedürfnis einer solchen Rechtfertigung.

Gerne würde man von der Bildungszeit H.s, zumal der entscheidenden Wendung zum Glauben in seinem 2. Studiensemester Näheres wissen. Aber H. ist über das Innerste in seinem Leben stets schweigsam geblieben. So kann auch die Biographie S. 14 f. nur wenige Sätze hierüber mitteilen.

Aus der Schule v. HOFMANN'S ist auch v. ORELLI hervorgegangen. Nicht eine eigentliche Biographie liegt von ihm vor, aber das vollständige Material einer solchen in Briefen von und an v. ORELLI (eine Reihe wertvoller Briefe von Delitzsch sind abgedruckt); dazu kommen kurze, treffliche Ansprachen an die Studenten im theologischen Alumneum. Eine tiefe Christusfrömmigkeit, in der Schule des Leidens erprobt, ein ernster sittlicher Kampf, die innerlichste Erfassung des theologischen Berufs treten jedem Leser ergreifend entgegen. Man versteht auch, wie die ausgesprochene Kampfesstellung im theologischen Streit für v. O. heilige Gewissenssache war. Der Kampf ist von ihm nur mit den lautersten Waffen geführt worden. Er wußte Person und Sache wohl zu unterscheiden. Aber in die innere Erhebung und Bereicherung, die jeder Leser dieses überaus interessanten Buches erfährt, mischt sich ein Gefühl der Wehmut, daß v. O. wie Delitzsch in der besonders durch Wellhausen vertretenen Richtung der alttestamentlichen Forschung vorwiegend die Gefahr des Naturalismus und der Offenbarungsleugnung sahen. „Es soll alles von unten, nichts von oben erklärt

werden“ (S. 405; ähnlich S. 355, S. 371 u. oft). Der Unterschied liegt in Wahrheit darin, daß für Hofmann, Delitzsch, v. ORELLI der dem Christentum notwendige Offenbarungsglaube zu einer supranaturalistischen Methode sowohl in der Dogmatik wie auch in der Bibelforschung führen muß, während die Methode der von ihnen bekämpften Gegner von unten, vom Menschen und seinem Erleben ausgeht, ohne doch die Offenbarung zu leugnen, auch wenn die biblischen Wunderberichte kritisiert werden. Der Literarkritik W.s gegenüber befand sich v. ORELLI in der Stimmung eines zur Zurückhaltung, zur Vorsicht und zur Antikritik mahnenden Beurteilers. Diese Stellung erinnert an Rückzugsgefechte; v. ORELLI empfindet gelegentlich stark die Schwierigkeiten einer in Verteidigungsstellung befindlichen Theologie, die im Alten Testament nicht einen großzügigen Neubau dem Gegner entgegenstellen kann. Noch vieles andre wird der Leser in dem reichhaltigen, im besten Sinne erbaulichen Buch finden: Reisebeschreibungen z. B. aus Palästina, Urteile über die Kriege 1866 und 1870, seelsorgerliche Briefe einer im lebendigen Verkehr mit Gott stehenden und im Kampf mit sich selbst ringenden Persönlichkeit.

Genau in dem Sinne, den v. Orelli ablehnt, versteht die feine Skizze von SELL die protestantische Theologie der letzten 50 Jahre: „Es ist Sache der Wissenschaft, Menschliches menschlich zu erklären. Göttliches anzuerkennen ist Sache des Glaubens“ (S. 30). So ist die neuere Theologie nicht mehr Offenbarungswissenschaft, sondern der Versuch, mit allen Mitteln historischer, philosophischer, psychologischer Erfassung, vor allem mit persönlichem Verständnis, das Christentum als Erscheinungsform menschlicher Frömmigkeit zu erfassen.

Es läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken als die Briefe v. ORELLIS und die Briefe JATHOS, die sein Sohn herausgegeben hat. Zwar seelsorgerliche Briefe sind auch die JATHOS oft. Aber aus ihnen spricht eine so ganz entgegengesetzte Stimmung. Hier atmet alles eitel Freude, Liebe, Harmonie. Die Reden Schleiermachers oder der erste Teil seiner Glaubenslehre, jeder begrifflichen Schärfe entkleidet, in Musik

gesetzt und mit Nietzscheschen Klängen durchzogen, geben JATHOS Stimmung wieder. Er hat eine heitere kindliche Natur, mit viel Menschenliebe und Verständnis für das Frauengemüt; rührende Teilnahme und Mitfreude am Menschengeschick durchzieht diese Briefe. JATHO sieht nur die Sonnenseite des Lebens oder weiß sie immer wieder zu erreichen. Einen Gegensatz von Weltfreude und Frömmigkeit nimmt er nicht wahr. Die Gefahr, daß seine Anschauung zur Rechtfertigung eines irreligiösen Lebensgenusses gebraucht werde, bemerkt er nicht. Daher spricht er unbedenklich vom werdenden Gott. „Ein Gottesbild ohne Schatten ist Wahn.“ „Ich muß auch den Satan lieben dürfen, sonst bin ich keine sittliche Persönlichkeit“ (S. 162 f.). Alle Gegensätze von Gut und Böse verschwimmen, Einbildung und Wirklichkeit, Glaube und Wahn sind keine Gegensätze (S. 160). Es kommt nur darauf an, daß wir subjektiv und stark etwas erleben und in solchem Erleben wahrhaftige und aufrichtige Naturen sind. Daß dies Erleben dann ein Gotteserleben ist, ist selbstverständlich; denn Gott ist das rauschende Leben. Wir glauben alle an einen selbstgemachten Christus (S. 158). Denn jeder muß ihn sich selbst gestalten. Feste sittliche Normen gibt es ebensowenig wie einen festen Gottesbegriff. Fest und treu kann man nur sein im Festhalten an der erlebten und erkannten Wahrheit. Wodurch hat JATHO solche Anziehungskraft ausgeübt? Mir scheint, einmal durch den Gegensatz gegen die gewöhnlich vorherrschenden Stimmungen im Christentum. J. war keine polemische Natur, aber die Gewalt, mit der eine auf dem Untergrunde des Christentums liegende religiöse Stimmung für das Ganze des Christentums ausgegeben wurde, hat viele angezogen, vielleicht auch das Neue, Ungewohnte, das mit berausenden Akkorden viele überkam. „Dreimal selig ist der zu preisen, welcher der Schule des Leidens nicht bedarf, um Gott finden zu lernen“ (S. 96). — Der Entwicklungsgang JATHOS hinterläßt an der entscheidenden Stelle ein ungelöstes Rätsel. Seine Bekehrung zum Christentum am Ende der Studienzeit scheint darin bestanden zu haben, daß die Lebensfreude, die ihm vorher im Gegensatz zum Christen-

tum stand, nun vom Christentum aus bejaht wurde und in den Mittelpunkt desselben rückte. Dann folgt eine fast 20 Jahre dauernde Hinwendung zum kirchlichen Glauben und die Rückkehr zu den früheren Gedanken. Ueber die Motive beider Wandlungen berichten die Briefe nichts. Aus jener Zeit wird uns nichts Nennenswertes mitgeteilt, und was der Herausgeber S. XV f. sagt, motiviert die Wandlungen nicht ausreichend.

Oft polemisiert man am stärksten gegen das, was man einst selbst vertreten hat. Diesen Eindruck gewinnt man auch aus der Gedächtnisrede auf KÄHLER, die LÜTGERT gehalten hat. KÄHLER hat nie stärker polemisiert als gegen jeden philosophischen Idealismus und Monismus. LÜTGERT stellt den Entwicklungsgang K.s auf Grund ungedruckter Papiere dar: K.s Jugend stand unter dem Einfluß des Goethe-Kultes und der idealistischen Spekulation. Diesen Idealen der Jugend kehrt er den Rücken, durch Tholuck, Julius Müller und Beck beeinflusst. Doch hat K. sich nicht Kant oder dem Neukantianismus zugewendet, auch Ritschl gegenüber war er selbständig. Er verband eine an der Bibel genährte Heilsgewißheit mit starker philosophischer Skepsis.

JORDAN entwirft ein Bild des Erlanger Kirchenhistorikers THEODOR KOLDE (1850—1913) auf Grund seiner persönlichen Bekanntschaft, auf Grund von Briefen, Tagebüchern, Fakultätsakten und auf Grund der Werke KOLDES. Durch seine Lutherbiographie, seine Forschungen zur Reformationsgeschichte, zur Sektengeschichte (über die Heilsarmee, Irving, den Methodismus), durch seine zahlreichen Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte und seine Geschichte der Universität Erlangen behält KOLDE einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Theologie. K. war kein Systematiker, erst recht kein Parteimann. Sein ganzes Forschen war darauf gerichtet, Tatsachen zu erkennen und sie im Zusammenhange darzustellen. Die ideengeschichtliche Forschung trat bei ihm zurück gegenüber dem Persönlichen, Biographischen. Er pflegte mehr die Zusammenhänge der Kirchengeschichte mit der allgemeinen Geschichte als mit der systematischen Theologie. Eine geschichtsphiloso-

phische Konstruktion der Kirchengeschichte lehnte er ab. Auch die Arbeiten Ritschls und Harnacks schienen ihm, obwohl er vieles von ihnen anerkannt hat, zu konstruktiv zu sein. J. empfindet mit Recht, daß tatsächlich jede kirchengeschichtliche Arbeit von einer Gesamtbetrachtung des Christentums getragen sein muß und ergänzt nach dieser Richtung hin die methodologischen Ausführungen K.s.

Die Festgabe der Theologischen Fakultät Zürich zur Feier der Einweihung des neuen Universitätsgebäudes in Zürich, verfaßt von v. SCHULTHESS-RECHBERG, enthält eine Porträtgalerie von 35 Dozenten der Theologie, die seit der Gründung der Universität Zürich 1833 an ihr gewirkt haben: auch Theologen wie J. P. Lange, A. Ebrard, K. Schlottmann, E. Schrader, die später ihren Wirkungskreis in Deutschland gefunden haben, erhalten eine kurze biographische Darstellung. Es sind lauter schön gezeichnete Kabinetttbilder. Weitaus am eingehendsten ist Al. Schweizer gezeichnet. Neben ihm werden Biedermann, Hitzig, Volkmar, Keim, Furrer, Egli u. a. gewürdigt, aus den Anfängen der Hochschule besonders J. Schulthess. Andere werden mehr der Vergessenheit entrissen. Die jetzt in Zürich wirkenden Theologen werden naturgemäß nicht dargestellt.

Wie ein Friedenszeichen erscheint uns heute die gründlich in die deutsche katholische Theologie und kirchliche Reformbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einführende Schrift des Franzosen EDMOND VERMEL, obwohl sie einem entschiedenen Deutschenfeinde, CH. ANDLER gewidmet ist. Sie hat die Tübinger katholische Theologenschule zum Gegenstand, deren unbestrittenes Haupt Möhler (1796—1838) war. Ihre Zusammenhänge mit dem deutschen Idealismus und der Romantik, die Berührungen mit Schleiermacher, der Streit mit Baur über das Wesen des Protestantismus und Katholizismus werden eingehend behandelt, neben Möhler finden Drey, Hirscher, Staudenmaier, Kuhn, Günther, Baader, Hermes und der Hermesianismus ihre Würdigung; auch die katholische Aufklärung und freiheitliche Bestrebungen im katholischen Klerus (Wessenberg, Sailer u. a.) werden gebührend gewürdigt. So erscheint die Tübinger Theo-

logie mit Recht als Vorläuferin des heutigen Modernismus, auf dessen Seite die Sympathie des Verfassers ruht. Hier hat die deutsche Romantik zu einer friedlichen „invasion en pays latins“ (S. 473) geführt, über die der Verf. sich freut.

Basel.

Johannes Wendland.

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.)

A. — **Aufhauser, J. B.,** Studien-Ordnungen f. d. theolog. Fakultäten Deutschlands, Oesterreichs u. d. Schweiz. 1. Die katholisch-theolog. Fakultäten. 121. M. 2.—

A. T. — **Beer, G.,** Hebräische Grammatik. 2. Bd. Verba. Partikeln. Satzlehre. Paradigmen. 156. M. —90. — **Cornill, C. H.,** Der israelit. Prophetismus. In 5 Vorträgen für gebildete Laien geschildert. 11. u. 12. Aufl. VIII, 183. M. 1.60. — **König, E.,** Geschichte der alttestamentl. Religion, krit. dargest. 2. durchaus Neubearb. Aufl. VIII, 689. M. 10.—. — **Tschernowitz, Ch.,** Die Entstehung d. Schulchan-Aruch. Beitrag z. Festlegung d. Halacha. III, 79. M. 2.40. — **Volksbücher, Religionsgeschtl.** 6. Reihe, 8. Heft: **Fleischmann, P.,** Alttestamentl. Lyrik. 60. M. —65. — **Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft, Beiheft 31:** **Eichrodt, W.,** Die Quellen der Genesis von Neuem untersucht. III, 156. M. 5.60.

N. T. — **Belser, J.,** Abriss d. Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod. VII, 88. M. 1.60. — **v. Harnack, A.,** Ueber d. Spruch „Ehre sei Gott i. d. Höhe“ u. d. Wort „Eudokia“. (Aus Sitzungsber. d. preuß. Akad. der Wiss. S. 854—875.) M. 1.—. — **Huck, A.,** Synopse der drei ersten Evangelien. 5. durchgeseh. u. verb. Aufl. Hierzu als Anh.: Die Johannesparallelen. 2. T. XL, 222 u. II, 223—247. M. 5.40. — **Kirmis, Fr.,** Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes und des Abendmahls Jesu. Eine historisch-exeget. Studie. IV, 47. M. 1.50. — **Sickenberger, J.,** Kurzgefaßte Einleitung in d. N. T. XII, 148. M. 2.—.

K.-G. — **Archiv für Reformationsgesch.** Nr. 47 u. 48. M. 2.65 u. 3.90. — **Beiträge zur sächs. Kirchengeschichte.** 29. Heft. III, 236. M. 4.—. — **Bibliothek der Kirchenväter 23:** **Johannes Chrysostomus:** I. Bd. Kommentar zum Evangelium d. hl. Matthäus. X, übers. v. J.

Chrysostomus Baur. V, LVI, 339. M. 5.30; — 24. Bd. Tertullians ausgewählte Schriften. 2. Bd. Apologet., dogmat. u. montanist. Schriften. Uebers. u. m. Einleitungen vers. v. H. Kellner. Durchges. u. hrsg. v. G. Esser. VI, 560. M. 5.— — Corpus reformatorum. Vol. 91. 3. Lfg. S. 161—240. M. 3.— — Freisen, J., Verfassungsgeschichte d. kath. Kirche Deutschlands in der Neuzeit. Auf Grund d. kath. Kirchen- u. Staatskirchenrechts dargest. XXIV, 455. M. 12.— — Jahrbuch d. Gesellschaft f. d. Geschichte d. Protestantismus in Oesterreich. Hrsg. v. G. Loesche. 36. Jg. XII, 531. M. 9.60. — Lietzmann, H., Petrus und Paulus. Liturg. u. archäolog. Studien. XII, 189. M. 6.80. — Loesche, G., Inneres Leben der österreich. Toleranzkirche. Archival-Beiträge z. Kirchen- und Sittengeschichte d. Protestantismus in Oesterreich 1781—1861. XII, 531. M. 10.— — Luthers, D. Mart., Werke. Kritische Gesamtausgabe. 44. Bd. XXXVII. 825. M. 26.—; 52. Bd. XXXV, 843. M. 26.40. — Scheel, O., Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. 1. Bd. Auf der Schule und Universität. XII, 309. M. 7.50. — Schlatter, W., Geschichte der Basler Mission 1815—1915. Mit bes. Berücksichtigung d. ungedruckten Quellen. 1. Bd. Die Heimatgeschichte der Basler Mission. XII, 422. M. 4.— — Zeitschrift f. Brüdergeschichte. 9. Jg. 1915. III, 144. M. 6.—.

Rw. — Grimm, G., Die Lehre des Buddha, d. Religion d. Vernunft. XV, 513. M. 8.— — Cohen, H., Der Begriff der Religion im System der Philosophie. VIII, 164. M. 5.— — Held, H. L., Deutsche Bibliographie des Buddhismus. VIII, 190. M. 12.— — v. Schroeder, L., Arische Religion. 2. Bd. Naturverehrung u. Lebensfeste. VII, 707. M. 10.— — Soederblom, N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über d. Anfänge d. Religion. Deutsche Bearbeitung, hrsg. v. R. Stübe. XII, 398. M. 8.— — Stimmen, Religiöse, der Völker, hrsg. v. W. Otto: Roeder, G. Urkunden zur Religion d. alten Aegypter. Uebers. u. eingel. LX, 332. M. 7.50. — Versuche und Vorarbeiten, Religionsgeschichtl., XV, 3. Heft: Schwenn, Fr., Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. II, VII, 202. M. 7.— — 2. Зрозетя, Studien zur Geschichte d. antiken Weltbildes u. d. griech. Wissenschaft, hrsg. v. Fr. Boll. 2. Heft: Pfeiffer, E., Studien z. antiken Sternglauben. VII, 132. M. 5.— — Windelband, W., Das Heilige. Skizze z. Religionsphilosophie, Feldpostausgabe aus d. „Präludien“. S. 295—332. M. —.40.

Syst. Th. — Beiträge z. Förderung christl. Theologie. XIX, 4 u. 5: Cremer, E., Das vollkommene gegenwärt. Heil in Christo. Eine Untersuchung zum Dogma d. Gemeinschaftsbewegung. 124. M. 2.—. Ihmels, L., Die tägliche Vergebung der Sünden. Vortrag, geh. auf d. 10. allgemeinen luther. Konferenz zu Lund. 2. verb. und erw. Aufl.

51. M. 1.50. — **Kattenbusch, F.**, Ueber Feindesliebe im Sinne des Christentums (Aus Theolog. Studien u. Kritiken). IX, 70. M. 1.—. — **Schaefer, E.**, Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmat. Prinzipienlehre. 1. geschichtl. Th. 2. umgearb. u. verm. Aufl. VII, 211. M. 4.—. — **Schlutter, K.**, Schelling u. d. Christologie. IV, 149. M. 2.20.

Pr. Th. — **Dunkmann, K.**, Die Predigt in der Kriegszeit Dispositionen zu den altkirchl. Episteln und Evangelien u. zu freien Texten. 6. Bd. S. 439—524. M. 1.20; 7. Bd. S. 527—611. M. 1.20. — **Fischer, A.**, Das deutsche evang. Kirchenlied d. 17. Jh. Nach Fischers Tode vollendet und hrsg. v. W. Tümpel. 33. u. 34. Heft (Schluß). 6. Bd. VIII u. S. 161—278. M. 2.—. — **Hadorn, W.**, Er ist unser Friede. Ein Jahrgang Predigten. 526. M. 5.50. — **Harde-land, A.**, Das erste Gebot in den Katechismen Luthers. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtfertigungslehre. VIII, 184. M. 2.50. — **Ihmels, L.**, Das Evangelium von Jesus Christus in schwerer Zeit. 10 Predigten aus d. Kirchenjahr 1914/15. VI, 201. M. 2.—. — **Kind, A.**, Von den ersten Blättern der Bibel. Betrachtungen. 120. M. 1.50. — **Meincke, R.**, Sonntagsfrieden in eherner Zeit. Predigten aus dem ersten Jahre des deutschen Weltkrieges 1914/15. XV, 301. M. 3.—. — **Philippi, F.**, An der Front. Feldpredigten. 86. M. 1.—. — **Pott, Vom Feld fürs Feld.** Predigten. 96. M. 1.—. — **Procksch, A.**, Kriegsnachklänge in Andachten. 2. Folge. 130. M. 1.50. — **Römer, Ch.**, Die Offenbarung d. Johannes, in Bibelstunden erläutert. 252. M. 3.—. — **Rotermund, E.**, Gott und wir! Ein Leitfaden für Konfirmanden. 3. umgearb. Aufl. 48. M. —.25. — **Schermann, Th.**, Die allgemeine Kirchenordnung frühchristl. Liturgien und kirchl. Ueberlieferung. 2. Tl.: Frühchristl. Liturgien. X. S. 137—573. M. 18.—. — **Schneider, Kirchliche Fürbitten zur Belebung d. Gemeindegottesdienstes.** 60. M. 1.—. — **Testament, Das Alte, in religiösen Betrachtungen f. d. moderne Bedürfnis.** 8. Bd.: **Mayer, G.**, Sprüche, Prediger und Hohes Lied Salomos. VIII, 122. M. 3.60. — **Zauleck, P.**, Vom lieben Heiland. Kinderpredigten f. alle Sonn- und Festtage d. Kirchenjahres m. Liedern und Gebeten. 1. Bd.: Die festl. Hälfte d. Kirchenjahres. 2. Aufl. VIII, 280. M. 3.60.

R.-U. — **Christlieb-Fauth u. Peters**, Handbuch der evangelischen Religionslehre. 3. Heft. Die Kirchengeschichte. 6. Aufl. 128. M. 1.60. — **Eckert, A.**, Prakt. Theologie in Einzeldarstellungen. 2. Bd. Der kirchl. Unterricht. I. Tl., Stoff- und Methodenlehre. Des „Erziel-Religionsunterrichts“ 2. u. 3. Aufl. XII, 307. M. 3.—. — **Pachaly, P.**, Kirchengeschichte. Ausg. B. 174. M. 2.50. — **Peters, R.**, Handbuch der evang. Religionslehre zum Gebrauche an höheren Schulen. Ausg. B. 183. M. 2.20. —

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

Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. Herausgegeben von Professor D. **Simons**. Neue Folge. Sechzehntes Heft. Groß 8. 1916. M. 6.—.

Inhalt: Bockmühl, Der Brief des Wassenberger Prädikanten Dionysius Virme an Luther und sein Abendmahlstraktat. — Rodewald, Aus der Geschichte des dreißigjährigen Krieges in der hinteren Grafschaft Sponheim. — Bungenberg, Neue Wege in der Behandlung der biblischen Geschichte. — Rotscheidt, Bibliographie des Jahres 1914.

Hieraus einzeln:

Bungenberg, Th., Neue Wege in der Behandlung der biblischen Geschichte. Groß 8. 1916. M. 1.—.

Dīpikā des Nivāsa. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit von D. R. Otto, Professor der Theologie in Breslau. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 80.) 8. 1916. ca. M. 2.—.

Die Schrift enthält reine Gottesmystik; vermischt mit liebenswürdiger und phantasievoller Mythologie, gibt sie einen vollen geschlossenen, streng systematischen Aufriß der gesamten buddhistischen Theologie und Philosophie.

Die Theologische Rundschau

wird herausgegeben in Verbindung mit

BALDENSPERGER, BALTZER, BAUER, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BETH, BRÜCKNER, BULTMANN, CORNILL, DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNDEL, 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, STEUERNAGEL, STÜLCKEN, TITUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, E. VISCHER, J. WENDLAND, WERNER, WINDISCH, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

Inhalt. (Fortsetzung.)

Bonn, Weber, 1912. 30. M. —.80. — Jatho, C. O., Carl Jathos Briefe. Jena, Diederichs, 1914. XXXVII 404. M. 7.—. Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1913: Lütgert, W., Martin Kähler. Gedächtnisrede. Gütersloh, Bertelsmann. 28. M. —.80. — Jordan, H., Theodor Kolde. Leipzig, Deichert, 1914. 199. M. 4.50. — Universität Zürich, Einweihungsfeier. Festgabe der Theologischen Fakultät: v. Schulthess-Rechberg: Die zürcherische Theologenschule im 19. Jahrhundert. Zürich, Schulthess, 1914. 149. — Vermeil, E., Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue 1815—1840. Etude sur les la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. Paris, Armand Colin, 1913. XIV, 518. —

Seite

Inhalt.

	Seite
Otto Scheel's „Martin Luther“	87
Altes Testament. Der Hexateuch.	106
Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Greßmann, Gunkel u. a.: Greßmann, H., Die Anfänge Israels (von 2. Mosis bis Richter und Ruth) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen. Mit Namen- und Sachregister und einer Doppelkarte. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1914. VII, 292. — Dahse, J., Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentl. Kritik. Ein Bericht. Gießen, Töpelmann, 1914. 30. M.—40. — Wiener, H. M., The Pentateuchal Text, a reply to Dr. Skinner. (Bibliotheca Sacra p. 218—267). London, Elliot Stock, 1914. — König, E., Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung. Leipzig, Deichert, 1914. V, 106. M. 2.80. — Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., hrsg. von R. Kittel, Heft 19: Baumgärtel, Fr., Elohim außerhalb des Pentateuch. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch. Leipzig, Hinrichs, 1914. 90. M. 3.— — Eichrodt, W., Die Priesterschrift in der Genesis. (Inaug.-Diss. Heidelberg.) Halle 1915. 54.	
Neues Testament. Biblische Theologie. I.	113
Untersuchungen zum N. T., hrsg. von H. Windisch, Heft 7: Pott, A., Das Hoffen im N. T. in seiner Beziehung zum Glauben. Leipzig, Hinrichs, 1915. 203. M. 6.50.	
— Biblische Theologie. II.	117
Untersuchungen zum N. T., hrsg. von H. Windisch, Heft 5: Wetter, G. P., Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums. Leipzig, Hinrichs, 1913. 224. M. 7.— — Ders., Phos (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet in Uppsala 171). (Uppsala). Leipzig, Harrassowitz, 1915. IV 189. M. 3.75. — Ders., Die „Verherrlichung“ im Johannesevangelium (Beiträge zur Religionswissenschaft. hrsg. von der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm, 2. Jahrg. 1914/15 Heft 1, S. 32—113. (Stockholm) Leipzig, Hinrichs, 1915.	
Kirchengeschichte. Geschichte der protestantischen Theologie seit Kant	126
Fichte, J. G., Anweisung zum seligen Leben. Hsg. von H. Scholz. Berlin, Deutsche Bibliothek, 1912. LIX 224. M. 1.— — Haack, H. G., J. G. Fichtes Theologie. Das Christentum in der Philosophie des späteren Fichte. Borna-Leipzig, Noske, 1914. 84. M. 2.40. — Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1912, 1: Tillich, P., Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gütersloh, Bertelsmann. 119. M. 2.40. — Gross, G., The theology of Schleiermacher. A condensed Presentation of his chief Work „The christian Faith“. Chicago, The University of Chicago Press, 1911. X 344. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1915: Dunkmann, K., Die Nachwirkungen der theolog. Prinzipienlehre Schleiermachers. Gütersloh, Bertelsmann. 200. M. 4.— — Kantstudien. Ergänzungshefte 31: Loew, W., Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. Berlin, Reuther u. Reichard, 1914. VIII 113. M. 4.— — Scheel, H., Die Theorie von Christus als dem zweiten Adam bei Schleiermacher. Leipzig, Deichert, 1913. IV 80. M. 2.— — Wendland, J., Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen, Mohr, 1915. VIII 243. M. 5.— — Wapler, P., Johannes v. Hofmann. Leipzig, Deichert, 1914. X 396. M. 9.— — Kappeler, E., Konrad von Orelli. Zürich, Orell Füssli, 1916. 507. M. 7.50. — Sell, K., Die Entwicklung der wissenschaftl. Theologie in den letzten fünfzig Jahren.	

(Fortsetzung siehe 3. Umschlagseite.)