

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log55

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. 8./9. Heft AUG.-SEPT. 1916

INHALT:

(Einzelverzeichnis der besprochenen Werke siehe letzte Seite.)

Altes Testament. Religionsgeschichte Israels.
Von Nowack.

Kirchengeschichte. Zur Kirchengeschichte des
abendländischen Mittelalters. Von Ficker.

Systematische Theologie. Zur Religionspsycho-
logie. (Wesen und Ursprung der Religion.)
Von Mayer.

Die neueste Literatur.

TÜBINGEN
1916



J. C. B. MOHR
(Paul Siebeck)

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

Mit Beilagen des Bundes deutscher Bodenreformer und der Verlagsbuchhandlung.

==== Mitteilung an die Abonnenten. ====

Auch für die Monate Oktober/November ist ein == Doppelheft ==
der Theologischen Rundschau vorgesehen.

Die Theologische Rundschau

wird herausgegeben in Verbindung mit

BALDENSPERGER, BALTZER, BAUER, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR,
BEER, BERGNER, BERTHOLET, BETH, BRÜCKNER, BULTMANN, CORNILL,
DANNEL, DEISSMANN, DÖRRLES, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNKEL,
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 SCHU-
BERT, H. SCHULZ, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN,
TITTIUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, E. VISCHER, J. WENDLAND, WERNER,
WINDISCH, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

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

Politik und Moral.

Von

D. Otto Baumgarten,

Professor an der Universität Kiel.

8. 1916. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

Die christliche Religion im Urteil ihrer Gegner.

Von

D. Erich Foerster,

Konfistorialrat in Frankfurt a. M.

(Lebensfragen. Schriften und Reden.

Herausgeber Heinrich Weinel. 27.)

Unter der Presse.

Israels Propheten.

Von

Bernhard Duhm,

Professor in Basel.

(Lebensfragen. Schriften und Reden.

Herausgeber Heinrich Weinel. 26.)

Unter der Presse.

Altes Testament.

Religionsgeschichte Israels.

- KÖNIG, E., Geschichte der alttestamentl. Religion. 2. durchaus neu bearbeit. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1915. VIII 689. M. 10.— — KITTEL, R., Geschichte des Volkes Israel. 1. Band: Palaestina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 3. aufs Neue durchgearbeit. Aufl. Gotha, Perthes, 1916. XVI 696. M. 18.— — NÖTSCHER, FR., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexil. Propheten. Münster, Aschendorff, 1915. VI 122. M. 3.40. — BERTHOLET, A., Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben. Beitrag zur Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des 70. Lebensjahres. S. 51—62. Leipzig, Harassowitz, 1916. — W. W. Graf BAUDISSION, Alttestamentl. ḥajjim „Leben“ in der Bedeutung von „Glück“. Aus der Festschrift zu Ed. Sachau 70. Geburtstag 1915. 1—19. — Ders., Gottschauen in der alttestamentl. Religion. Archiv für Religionswissenschaft XVIII S. 173—239. — JAHN, G., Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung. Allgemein verständl. dargestellt. Leiden, Brill, 1915. XV 672. M. 12.— — von GLASENAPP, G., Der Jahvismus als Gottesvorstellung. Religionsphilosoph. Forschungen auf dem Gebiete des A. T. Herausgegeben von Ph. Stauff. Weimar, Rolfsch, 1915 (4. Denkschrift des deutschvölkischen Schriftstellerverbandes). 64. M. 0.80. — Religionsgeschichtl. Volksbücher VI. Reihe: KAUTZSCH, K., Die Philosophie des A. T. Tübingen, Mohr, 1914. 56. M. 0.50. — Beihefte zur Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 30: MESSEL, N., Die Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie. Gießen, Töpelmann, 1915. IV 188. M. 6.50

Unter den Arbeiten, die während des letzten Jahres erschienen sind, verdienen zwei Erwähnung, die jetzt in zweiter neubearbeiteter Auflage vorliegen. Die erste ist die in Bd. XVII S. 73 ff. besprochene Geschichte der alttestamentlichen Religion

von ED. KÖNIG, deren zweite Auflage schon drei Jahre nach der Ausgabe der ersten notwendig war. „Neubearbeitet“ ist diese Auflage nur cum grano salis zu nennen, im wesentlichen handelt es sich um den weiteren Ausbau des von K. aufgeführten Gebäudes, um da und dort vorgenommene leise Modifikationen oder an einzelnen Stellen angebrachte Arabesken. Nach K. ist die „moderne Auffassung“ während der letzten zwei bis drei Jahre in noch extremerer Weise als früher zum Ausdruck gebracht worden. Infolgedessen habe auch seine Darstellung danach streben müssen, womöglich noch genauer als vorher den Sinn der Quellenaussagen zu entfalten und den Bereich dessen abzugrenzen, was historisch möglich gewesen ist. Zwei methodische Prinzipien will K. durch diese Neubearbeitung zur weiteren Anerkennung bringen: er will 1. trotz aller Teilnahme an dem vergleichenden Verfahren der modernen Wissenschaft doch die geschichtlichen Quellen Israels selbst den Ausschlag geben lassen und 2. bei jedem einzelnen Fragepunkte nicht nur die negative Seite der Sache, sondern auch die positive voll ins Licht zu rücken suchen, um den genuinen Sinn der geschichtlichen Aussagen festzustellen.

Ref. muß dem Verf. zugestehen, daß er auch hier mit demselben unverdrossenen Fleiß weitergearbeitet hat, den er von jeher an ihm anerkannt hat. Es dürfte kaum irgendeine literarische für diese religionsgeschichtlichen Fragen in Betracht kommende Arbeit übersehen sein, so daß diese Arbeit auch für den Fachmann schon in bibliographischer Beziehung von Wert ist. Schon der Umfang dieser zweiten Auflage, die um fünf Bogen stärker ist als die erste, beweist mit welchem Fleiß K. weiter gearbeitet hat. Eine andere Frage ist freilich die, ob K. nicht gut daran getan hätte, das minima non curat Praetor zur Geltung zu bringen, und ob er in der Tat das Ziel erreicht hat, den Leser durch sein Buch in den Stand zu setzen die Behauptungen anderer samt einer Beurteilung derselben kennen zu lernen, um sich selbst ein Urteil über die schwebenden Fragen bilden zu können. Zur Begründung jenes Satzes greife ich nur Eine Stelle heraus — zahlreiche andere stehen zur Verfügung —.

S. 64 Anm. 2 sehen wir, daß selbst die spanische Literatur K. nicht entgangen ist, teilt er uns doch mit, daß L. Murillo in El Genesis (1914) 714 Gen. 31²⁹ אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם übersetzt: „el Dios de sus padres“. Ich frage mich vergeblich, was diese und viele andere auf gleicher Stufe stehenden Angaben für einen Zweck verfolgen. Betreffs des zweiten Punktes erinnere ich an meine Anzeige der ersten Auflage: ich habe damals darauf hingewiesen, daß man durch diese erdrückende Fülle von Zitaten weder zu einem wirklichen Genuß bei der Lektüre kommt, noch auf diese Weise wirklich gefördert wird. Ich habe ein gewisses Verständnis für das Bestreben K.s durch die ipsissima verba der Autoren dem Leser eine möglichst objektive Darstellung der von ihm bekämpften Meinungen zu geben, aber ich glaube, daß in diesem Punkt K. sich und viele seiner Leser täuscht. Handelt es sich um eine einzelne exegetische Stelle mag das angehen, aber wie ist das möglich bei umfangreicheren Aufsätzen? Hier wäre es bei weitem richtiger, kurz die entscheidenden Beweisgründe mit Beiseitelassung aller Nebensachen anzuführen, als einzelne Behauptungen aus dem ganzen Kontext gelöst abzudrucken. Für den Zweck der Polemik und der Erschlagung des Gegners mag der von K. eingeschlagene Weg vielleicht brauchbar sein, für die Ueberzeugung des Gegners und für die Förderung der Sache kann er nicht ersprießlich sein. Ich greife zum Beweise einige Stellen heraus. Kautzsch (Bibl. Theol. S. 14) hatte die Erzählung Jos. 4²⁰ ff. einen Versuch genannt „den ursprünglich heidnischen Charakter dieses Steinkreises für den Jahvismus unanständig zu machen“. Der Leser erfährt auf S. 107 Anm. 1, daß das eine unberechtigte Umdeutung des Textes Jos. 4²⁰ ff. ist. Ich verweise ferner auf die Art, wie S. 196 f. Budde, Steuernagel, G. Beer mit ihren Bedenken gegen die Mosaizität des Dekalogs abgetan werden. Was soll man dazu sagen, daß Buddes Bedenken dadurch beiseite geschoben wird, daß K. darauf hinweist, wie Israel nur durch seine religiös-sittliche Eigenart den Kanaanitern gegenüber sich behaupten konnte. „Sollte diese“, so fragt K., „sich nicht auch aussprechen?“ Diese Beweisführung steht auf derselben

Höhe wie die Beer gegenüber, der die Ineinandersetzung der Pflichten gegen Gott und den Nächsten meint nur aus der Wirksamkeit der Propheten verstehen zu können. Er wird mit dem Satz abgetan: „Später wurden die Gesetze detaillierter, nicht vereinfacht.“ Es ist nicht leicht zu begreifen, wie K. angesichts von Männern wie Amos, Hosea, Jesaja, Micha und der an die Propheten sich anschließenden deuteronomistischen Richtung derartiges behaupten kann. Gegen Buddes Ausführungen, daß Israel in Kanaan von Jahve nicht habe den Erntesege erbitten können, wird darauf hingewiesen, daß schon die ältesten Quellen vgl. Gen. 20¹² J, Gen. 27²⁷ E uns das Gegenteil sagen, eine Widerlegung, die an Ueberzeugungskraft der gleicht, die Baudissin erfährt, der die mildereren Züge des heilenden Gottes, welche der strenge Gewitter- und Feuergott Jahve angenommen, auf den Einfluß der kanaanitischen Religion zurückgeführt hatte: er wird damit abgefertigt, daß nach den Quellen schon der Gott der patriarchalischen und mosaicaltprophetischen Religion ein Gott des unabhängigen, dauernden Seins und Lebens in der Geschichte war.

Abgesehen von den zahlreichen Erweiterungen, die durch Berücksichtigung der neuesten Literatur veranlaßt sind, ist an nicht wenig Stellen auch eine Kürzung oder Umgestaltung des Textes erfolgt, die, soviel Ref. feststellen konnte, freilich nur an einer Stelle einen größeren Umfang angenommen hat, nämlich in dem Abschnitt über die Auferstehungshoffnung, wo die Seiten 610—615 neu gearbeitet sind vgl. auch den Abschnitt über die Essäer S. 611 f. Von größeren Auslassungen ist mir nur die Polemik gegen Meinhold aufgefallen, der sich mit Recht gegen die von K. gemachte Unterscheidung zwischen den durch Vermittlung des Mose gegebenen und den direkt dem Volke zugeflossenen Jahve-Vorschriften, die tatsächlich keine Opfervorschriften enthielten, gewandt hatte, vgl. K. 1. Aufl. S. 322 bis 324, sie ist jetzt verschwunden, ohne daß ersichtlich ist, ob K. sich inzwischen vielleicht eines besseren besonnen, wie das einige andere Auslassungen nahelegen, vgl. 1. Aufl. S. 163, 2. Aufl. S. 217 die gegen Cornill und Budde gerichteten Be-

merkungen, 1. Aufl. S. 262, 2. Aufl. S. 320, 1. Aufl. S. 287, Nr. 6, 2. Aufl. S. 347, 1. Aufl. S. 331—333, 2. Aufl. S. 392, 1. Aufl. S. 348, 2. Aufl. S. 409.

KITTELS Geschichte des Volkes Israel greift ja in ihrem Stoff über den Rahmen des hier zu Behandelnden hinaus, aber mit gutem Grund ist die zweite Auflage des Werkes in Bd. XVII S. 32 f. besprochen, deshalb sei auch die vor kurzem erschienene dritte Auflage des 1. Bds. erwähnt; handelt es sich doch hier um die Gründung des Jahvismus. Speziell § 44 „Moses und seine Religion“ sei hier herausgehoben, aber auch die für die Kultur und Religion Kanaans der vorisraelitischen Zeit wichtigen §§ 15—20 kommen für uns in Betracht. Mit der gleichen musterhaften Sorgfalt und dem emsigen Fleiß, der König auszeichnet, hat auch KITTEL die seit 1912 erschienene Literatur berücksichtigt: so sind diese Paragraphen um etwa 17 Seiten vermehrt, während jener ungefähr den gleichen Umfang behalten hat, bei diesen war eben der Ertrag der assyrisch-babylonischen, ägyptischen und sonstigen auf den vorderen Orient bezüglichen Forschungen zu berücksichtigen. Eine nennenswerte Veränderung der eigentlichen Darstellung hat das nicht zur Folge gehabt, nur die Anmerkungen sind umfangreicher geworden.

Kommt man von der Lektüre von Königs Religionsgeschichte zu KITTELS Darstellung, so atmet man auf wie der Wanderer, der aus dem verworrenen Dickicht in den Hochwald tritt. Während dort der Leser von dem auf ihn einstürmenden Stoff erdrückt wird und er unter den tausend Minutien neben dem wichtigen Material sich kaum zurecht zu finden vermag — erscheint doch alles wie auf gleicher Fläche liegend —, findet der Leser hier eine klare präzise Heraushebung der entscheidenden Momente, während alles Beiwerk in die Anmerkungen verwiesen wird. Es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß K.s 2. Auflage in kaum vier Jahren eine Neubearbeitung nötig machte, die freilich in keinem nennenswerten Punkt K. zu einer Aenderung oder Modifizierung seiner Auffassungen von 1912 veranlaßt hat: das Buch behält seinen kon-

servativen Charakter von ehemdem, der sich aber doch sehr wesentlich von dem Königs unterscheidet: auch der Gegner wird bei Kittel anerkennen müssen, daß hier der Versuch gemacht ist, den Mosaismus aus der Geschichte heraus zu begreifen. Bei König trifft dies Urteil kaum zu, man vergleiche nur des letzteren Darstellung über das Neue, das der Mosaismus im Verhältnis zur Religion der Patriarchen gibt.

NÖTSCSER ist ein Schüler des bekannten Assyriologen und alttestamentlichen Theologen Hehn, auf dessen Anregung diese Untersuchung über die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten entstanden ist. Es spricht für die gute methodische Schulung N.s, daß er die Beschränkung, die er im Unterschied von Diestel, A. Ritschl, J. Monnier u. a. sich auferlegt, damit motiviert, daß, ehe man eine einheitliche, für das ganze A. T. zutreffende Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes zu geben unternimmt, es geraten sei, die Auffassung der einzelnen literarisch zusammengehörigen Gruppen festzustellen. Dem entspricht auch die ganze Anlage der Arbeit, die einen klaren, besonnenen und vorsichtig urteilenden Kopf erkennen läßt.

Im ersten Abschnitt: „Begriff der Gerechtigkeit Gottes“ handelt N. von צדק als juristischem, sittlichem und sittlich-religiösem Begriff, sowie von dem damit verwandten, aber nicht gleichbedeutenden משפט, gibt eine Uebersicht über die Versuche einer erschöpfenden Definition des Begriffs, um sodann von der richtenden und vergeltenden sowie der helfenden Gerechtigkeit Gottes zu handeln. Den Schluß bildet eine Erörterung über Zeph. 3 5, das der sonstigen Auffassung von Jahve als צדיק nicht widerspreche, Jahve werde vielmehr hier als der nach den Normen des Rechts handelnde צדיק genannt: im Gegensatz zur Rechts- und Pflichtverletzung der Großen ist Jahve der gegen sein Volk Recht Uebende. — Der zweite Abschnitt legt die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes dar: Jahve wird hier als Gesetzgeber und als Richter und Vergelter behandelt. Hier geht N. ausführlicher auf die Frage des Kollektivismus und des Individualismus sowie auf die mit dem letzteren auftauchenden Schwierigkeiten

ein. „Die älteren Propheten hatten die Möglichkeit der individuellen Vergeltung offen gehalten, daneben (sic!) kennen sie aber auch die Kollektiv-Vergeltung; einen Widerspruch zwischen beiden haben sie nicht empfunden, wenigstens ihn nicht zu lösen versucht . . . Jeremja aber tritt der Lösung des Widerspruchs zwischen Jahves Gerechtigkeit und dem wirklichen Ergehen des Einzelnen näher“, er fragt sich, ob die individuelle Vergeltung ein notwendiges Requisite der göttlichen Gerechtigkeit sei. — Im letzten Abschnitt: „Gerechtigkeit und Gottesbegriff“ untersucht N. das Verhältnis der Gerechtigkeit Gottes zum Zorn, zur Heiligkeit und zur Gnade Gottes. In fünf Sätzen faßt N. das Resultat seiner Untersuchung zusammen. Man wird ihnen in der Hauptsache zustimmen müssen, nur der vierte Punkt dürfte Widerspruch hervorrufen, daß nämlich zwischen Israel und Nichtisrael im Gericht Jahves prinzipiell kein wesentlicher Unterschied herrscht. Stellen wie Am. 1 2, Mich. 6 8 u. a. reichen doch nicht aus, eine derartige Behauptung zu begründen: so wenig sich in bezug auf das Heil der Endzeit ein Unterschied zwischen Israel und der Heidenwelt in der Anschauung der vor-exilischen Propheten wegschaffen läßt, so wenig ist das möglich in bezug auf das Gericht Israel und den Heiden gegenüber. Wenn Jer. 12 14 verkündigt, daß alle, die Jahves Erbe antasten, aus ihrem Lande ausgerottet werden, wenn 36 12 einen Unterschied macht zwischen allen Völkern, denen Jahve den Garaus machen, und seinem Volk, das er nicht gänzlich vernichten, sondern למשגב züchtigen will, so lassen sich derartige Zeugnisse nicht durch Heranziehung anderer Stellen, in denen das Gericht über die Heiden wie das über Israel sittlich begründet wird, beiseite schieben. Vollends muß man gegen N. Widerspruch erheben, wenn er den Versuch macht, diesen Begriff Gottes schon in die ältere Zeit zu verlegen. Gen. 12 1 ff., das von der alten Prophetenzeit nicht zu weit entfernt ist, redet in dieser Beziehung eine deutliche Sprache: trotzdem Abraham sich gegen Pharao aufs schwerste vergangen hat und alles Unrecht auf seiner Seite ist, nimmt Jahve doch gegen Pharao für Abraham Partei.

Mit dieser Darlegung hat Ref. schon einen der Hauptfehler N.s, der öfter hervortritt, berührt, nämlich eine gewisse Neigung zur dogmatischen Konstruktion, wobei der Versuch, den Problemen die Spitze abzubrechen, ihm öfter erwünschte Dienste leistet. Ich weise nur auf zwei Punkte: einerseits die Frage der Sittlichkeit des Gottesbegriffs und andererseits auf die des Kollektivismus und des Individualismus. Wenn N. behauptet, daß die religionsgeschichtliche Schule von Jahve als sittlicher Macht in der Anschauung Altisraels nichts wisse, so dürfte das auf einer Voreingenommenheit N.s beruhen: Niemand kann angesichts der Tatsache, daß Jahve seit ältester Zeit als Quelle und Schützer des Rechts gedacht ist, derartiges behaupten, vielmehr ist nur das bestritten, daß der sittliche Faktor im Gottesbegriff Altisraels dieselbe zentrale Stellung gehabt habe wie in der Zeit nach Amos. Eine sorgfältigere Erwägung von Erzählungen wie 1 Sam. 14 über die von Jonathan unwissentlich begangene Sünde und den dadurch hervorgerufenen Gotteszorn hätte N. etwas vorsichtiger machen können, ihn auch vielleicht vor dem mißglückten Versuch bewahren können, angesichts von Hos. 11 4 u. a. St. die Behauptung aufrecht zu erhalten, daß jede Sünde die Tat des freien Willens sei und nur als solche von Jahves Gericht getroffen werde. Es wird dabei bleiben, daß Hosea noch hundert Jahre nach Jehus Tat diese anders ansieht als die Propheten seiner Zeit 2 Reg. 10 30, denn es sind nichts als unbewiesene Behauptungen, daß Jahve das Vorgehen des Jehu nicht in allen Teilen gebilligt habe. Was aber die Frage des Kollektivismus und Individualismus betrifft, so kann N. zwar nicht bestreiten, daß Jeremja den letzteren in ganz anderer Weise zur Geltung gebracht hat, als das vorher geschehen ist, aber N. versteht es doch wiederum dadurch, daß er die an einzelne Personen schon in der älteren Zeit gerichteten Drohungen oder Verheißungen betont, den Unterschied zwischen der älteren und der jüngeren Zeit auf ein Minimum herunterzudrücken. Auch hier wird es dabei bleiben, daß die älteren Propheten das Volk als Träger der Religion und somit als Empfänger einer gerechten Vergeltung kennen, und alle Hinweise auf Einzelpersönlichkeiten in der äl-

teren Zeit werden die Tatsache nicht aus der Welt schaffen können, daß erst Jeremja der eigentliche Schöpfer der Individualreligion geworden ist d. h. die Erkenntnis, daß der einzelne, auch losgelöst von seinem Volke und im Gegensatz zu ihm, mit Jahve in ungebrochener Lebensgemeinschaft stehen kann. Der wirkliche Tatbestand wird durch Bemerkungen wie die, daß die älteren Propheten die Frage der individuellen Vergeltung offen lassen, oder daß ihnen das Problem des Individualismus und der Vergeltung nicht ins Bewußtsein getreten sei, verdunkelt; tatsächlich liegt die Sache so, daß diese ganze Frage Kollektivismus und Individualismus ihnen fremd war.

Diese und andere Bedenken können den Ref. freilich nicht hindern anzuerkennen, daß N.s Arbeit eine durch sorgfältige Kenntnis der einschlägigen Literatur, durch Besonnenheit des Urteils und Klarheit der Darstellung bemerkenswerte Leistung ist.

BERTHOLET hat zu der Festschrift für Friedrich Carl Andreas einen Beitrag geliefert, der sich mit der noch immer streitigen Frage nach dem Verhältnis von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben beschäftigt. Er setzt bei Erörterung einiger peripherischer Punkte ein und zeigt, daß die in der Apokalypse des Eldad und Modad uns entgegentretende Vorstellung, wonach die (auferstandenen) Israeliten mit Wonne von dem Stier, der ihnen vom Anbeginn bereitet war, gespeist werden, sich ungezwungen nur aus der persischen Parallele erklärt, nach der Sōshyans und seine Gehilfen ein Opfer vollziehen, während sie die Toten wiederherstellen und bei dem Opfer den Stier Hadhayōsh schlachten. Von dem Fett dieses Stieres und vom weißen Hōm bereiten sie das Lebenselixier und geben es allen Menschen, die nun unsterblich werden für immer und ewig. Wie die Zahl der männlichen Helfer des Sōshyans 15 ist, so erwecken nach Succa 52 a 15 Gesalbte die Toten, und wenn einige Rabbinen 114 Jahre als Zeit angeben, die die Auferstehung in Anspruch nimmt, so erklärt sich auch diese Zahl leicht als Verdoppelung der 57 Jahre, die der Bundahish als Zahl der Jahre, welche die Wiederherstellung der Toten in Anspruch nimmt, kennt, vgl. auch Bundahish 30²⁶ mit Mtth. 22³⁰ und 30⁷ mit 1 Kor. 15²³.

Trotz dieser und anderer augenfälligen Parallelen wäre der Schluß, daß der jüd. Auferstehungsglaube überhaupt vom persischen abhinge, verfehlt, denn diese Parallelen beziehen sich wesentlich auf peripherische Dinge. B. erinnert daran, daß die jüdischen Anschauungen keineswegs einheitlich sind. Wir haben hier das Nebeneinander einer allgemeinen und einer bloß partiellen Auferstehung, während der Parsismus nur die allgemeine Auferstehung kennt, dagegen ist es nicht ganz ohne parsistische Parallele, daß bald der Messias bald Gott selber als Totenerwecker erscheint. Läßt sich nun die partielle Auferstehung aus innerjüdischen Prämissen verstehen? B. bejaht mit Recht diese Frage, er sieht die Wurzel dieser Vorstellung in dem Ez. 37 vorliegenden Bilde: die Volksglieder zum neuen Volk sich vereinend, das Träger der künftigen Herrlichkeit werden soll. Zunehmender Vergeltungsglaube stachelte die Gemüter, während zugleich die Ansprüche des religiösen Individuums wuchsen. Als endlich unter Antiochus Epiphanes die Not den Gipfelpunkt erstieg, schien es, als könne der Wendepunkt nicht mehr fern sein, und auf die Fragen, die die Gemüter bewegten, was wird aus den Frommen, die ihr Leben für ihren Glauben dahin gegeben, sollen sie in nichts verschieden sein von den Abtrünnigen, gibt Dan. 12² die Antwort, in welcher der Durchbruch vom Gedanken einer bildlichen zur Erwartung einer wirklichen Auferstehung „Vieler“ vollzogen wird.

Ogleich sich dieser Auferstehungsglaube auf dem Wege rein innerjüdischer Entwicklung begreifen läßt, wird es sich dennoch kaum empfehlen, dem persischen Auferstehungsglauben jeden Einfluß auf die Entstehung des jüdischen abzusprechen. Läßt sich auch im Einzelnen derselbe nicht nachweisen, so ist das doch kein Grund zu einer solchen Stellung, zumal den Juden der persische Auferstehungsglaube ihrer Beherrscher sicher nicht unbekannt war und es ein charakteristischer Zug des Spätjudentums ist, das, was die Frommen an geistigen Gütern besaßen, sich anzuzeigen. Vielleicht tritt uns schon in der Ausmalung der Auferstehungshoffnung im Dan. ein gewisser persischer Einschlag entgegen: daß die Auferstandenen leuchten sollen wie der Glanz der

Himmelfeste oder wie die Sterne, ist viel eher aus dem Parsismus, in dem das Licht eine so entscheidende Rolle spielt, als aus innerjüdischen Prämissen heraus zu verstehen. B. vermutet, daß auch der Gedanke der Ewigkeit der Auferstandenen im Gegensatz von sonstigen jüdischen Anschauungen von einer begrenzten Lebensdauer, vgl. Jes. 65 20) zusammenhängt mit der Eingliederung der Auferstehung in eine allumfassende kosmische Umgestaltung und Neuordnung, die als Ganzes vermutlich überhaupt außerjüdischen Kreisen entlehnt ist. Derartige Erwägungen mahnen zur Vorsicht der Behauptung gegenüber, daß der Fortschritt von dem Glauben an eine partielle Auferstehung zu dem an eine allgemeine sich auf dem Wege einer organischen innerjüdischen Entwicklung vollzogen habe. Wäre es so, so verstünde man schon nicht, warum der Glaube an eine allgemeine Auferstehung sich nur mit vieler Mühe durchsetzte. Denn wo dieser Glaube in der spätjüdischen Literatur auftritt, da stößt er sich zum Teil innerhalb derselben Schrift, ja derselben Aussage mit entgegengesetzten Vorstellungen aufs empfindlichste, so daß man immer wieder zu der Annahme einer Kreuzung von jüdischem und außerjüdischem Glauben gedrängt wird. Vgl. Test. XII Patr.: allgem. Auferstehung Test. Benj. 10, partielle Test. Jud. 25, Sim. 6, Seb. 10.; in der syr. Baruchapokalypse: allgemeine 42 7 50 2, partielle 30 1—3, wahrscheinlich 21 23 f. Apc. Moys. 10 41 setzt allgemeine Auferstehung voraus, dagegen heißt es 13: Alles Fleisch von Adam bis zu jenem großen Tag wird auferstehen, alle welche heiliges Volk sind.

Daß der persische Auferstehungsglaube zeitlich hoch genug hinaufreiche, um den Glauben des vorchristlichen Judentums haben beeinflussen zu können, ist nicht nur sicher aus Stellen des Avesta, deren Alter freilich umstritten ist, sondern, wie Bertholet zeigt, auch aus den Zeugnissen griechischer Autoren: nicht nur Diogenes von Laërte und Aeneas von Gaza, sondern auch Herodot kennen den Auferstehungsglauben, denn die III, 62 dem Perser Prexaspes in den Mund gelegten Worte erklären sich, wie Windischmann dargetan hat, „am ungezwungensten,

wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Kolorierung der Rede eines persischen Mannes bediente“.

Freilich fehlt dem Judentum der im Persismus mit der Auferstehungshoffnung innerlich verknüpfte Gedanke der ἀποκατάστασις, aber das ist kein Grund gegen die Annahme persischer Beeinflussung, dieser Gedanke war dem Judentum offenbar zu fremdartig, um von ihm assimiliert zu werden. Andererseits wird man aus der Tatsache des eklektischen Verfahrens bei der Uebernahme persischer Vorstellungen in das Judentum eine Bestätigung dafür entnehmen, daß persischer Auferstehungsglaube nicht wohl die primäre Quelle für eine Auferstehungserwartung auf jüdischer Seite gewesen sein kann.

Eine Schwierigkeit bleibt: bei den Juden erscheint die Auferstehung als ein Erwachen aus dem Erdenstaub, vgl. IV. Esr. 7³². Dieser Gedanke ist den Persern fremd, die ihre Toten nicht begraben, sondern aussetzten, wobei sich der Körper an die Elemente verliert, so daß im Bundahish die Wiederherstellung so dargestellt wird, daß der Körper von ihnen zurückgefordert wird. Mit Recht sieht B. diese Anschauung als eine aus gelehrter Reflexion geborene Vermittlungsauskuft an, unter der nur halb verhüllt das Problem durchscheint, wie es bei einem Volke, das seine Leichen aussetzte, zu einem solchen Auferstehungsglauben kommen konnte. Wir werden hier vor die Alternative gestellt: entweder haben die Perser den Auferstehungsglauben aus anderer Quelle bezogen, oder der Zeit, da sie die Leichen aussetzten, ging eine andere voraus, da sie die Leichen begraben. Die erste Annahme ist mehr als unwahrscheinlich, da wir nicht sehen können, wo eine solche Quelle geflossen wäre. Anders liegt das mit der zweiten Annahme. B. weist auf Herodot und Strabo. Nach letzterem XV, 3. 20 werden nur die Leichen der Magier ausgesetzt, die der übrigen aber begraben, und zwar so, daß man sie erst mit Wachs überzog, was schon Cicero Tusc. I, 45 aus dem Bestreben erklärt, die Leiche so lange als möglich zu erhalten, so daß wir hier eine Parallele zur ägypt. Einbalsamierung haben, die jedenfalls mit dem Glauben an die Auferstehung im Zusammenhang stand.

B. weist auch darauf, daß sich da, wo die Leichenaussetzung nicht zweifelhaft ist, sich teilweise der Brauch nachweisen läßt, daß die vom Fleisch entblößten Gebeine noch irgendwie begraben wurden, ja er glaubt in einem bis heute in einigen Gegenden des Gujarat beobachteten avestischen Brauch die Nachwirkung der älteren Sitte des Erbbegränisses zu erkennen, vgl. Vendidad VIII, 8 f. Demnach wird es sich bei der Leichenaussetzung um einen ursprünglich lokal beschränkten Gebrauch handeln, der erst allmählich zu allgemeiner Anerkennung hindurchdrang. Es wäre zu wünschen, daß diese Frage durch die Iranisten eine volle Klärung empfinde.

Es ist zu befürchten, daß diese wohl nur wenig zugängliche Arbeit, die sich durch ruhig abwägendes Urteil und durch Heranziehung wichtigen religionsgeschichtlichen Materials auszeichnet, ziemlich unbeachtet bleiben wird. Deshalb scheint es mir notwendig, den Inhalt in der Hauptsache hier wiederzugeben. Soviel ich sehe, ist die von B. getroffene Entscheidung durchaus zutreffend.

GRAF BAUDISSIN hat zu der Eduard Sachau gewidmeten Festschrift eine Untersuchung über ḥajjīm „Leben“ in der Bedeutung „Glück“ beigesteuert. Alttestamentliches ḥajjīm bezeichnet das Leben zunächst als eine Kraft, dann auch als einen Zustand; niemals ist damit eine Aeüßerung dieser Kraft oder dieses Zustandes bezeichnet. In der jüngeren Literatur wird dieser Zustand zuweilen als Glück oder Heil gedacht, ohne daß durch ein Epitheton auf die befriedigende Lage hingewiesen würde. Auch das Verbum ḥājāh wird gelegentlich ohne nähere Bestimmung in dem speziellen Sinn „ein beglückendes Dasein führen“ gebraucht.

Nur selten wird das Nomen mit der Bedeutung „Glück“ so gebraucht, daß dabei von einer Beziehung auf das sich regende physische Dasein ganz abgesehen wird. Häufig aber kommt das Wort im alttestamentl. Spruchbuch vor, um zunächst die Fortführung des physischen Daseins auszudrücken, die aber damit zugleich als eine glückliche bezeichnet werden soll. Auch Ps. 16 11 findet sich der Gebrauch von ḥajjīm in dem Sinn glückliches

Leben, ähnlich Ps. 119 77 das Verbum ḥājāh „am Leben bleiben“ als Lohn der Gerechtigkeit, wobei ohne Zweifel das Leben als ein glückliches zu denken ist.

Diese Bedeutung von ḥajjīm und ḥājāh hat ihre Wurzeln in der prophetischen Predigt. Bei Amos 5 4. 6. 14 fordert Jahve auf, ihn, bzw. Gutes zu suchen und nicht Böses „auf daß ihr lebet“. Das Wort ist nicht an den Einzelnen, sondern das Volk gerichtet, und mit dem Leben ist das Lebenbleiben in dem dem Volk bevorstehenden Gericht gemeint. Diese von Amos nur als denkbar ins Auge gefaßte Lebenserhaltung wird von Jesaja bestimmt in Aussicht gestellt, obgleich er weder in dieser Gedankenverbindung, noch sonst mit dem Begriff des Lebens operiert. Dagegen findet sich derselbe Ausdruck wieder in dem bekannten Wort des Habakuk 2 4: „der Gerechte wird durch seine Treue (gegen Jahve) leben“. Und zwar ist der Gerechte im Gegensatz zu dem Frevler d. i. dem Chaldäer doch wohl eine Personifikation des Volkes Juda. Dieser Gedanke des am Lebenbleibens, vom Volke gesagt, ist in der Verheißung des Deut. an das mit „du“ oder „ihr“ angeredete Volk mehrfach vertreten: in dem gesetzlichen Kern des Deut. freilich nur 16 20 öfter aber in den verschiedenen Erweiterungen 4 1. 5 30. 6 24. 8 1. 30 16. Auch hier ist „leben“ in demselben Sinn wie bei Am. gebraucht, nur so kann „leben“ und „lange Tage haben“ von einander unterschieden werden, wie das tatsächlich geschieht. Nur darin unterscheiden sich die in der mit Amos beginnenden Linie sich bewegenden Deuteronomiker, daß sie an die Stelle des „suchet Jahve“ oder „suchet Gutes“ die Forderung der Beobachtung des in Gebote gefaßten Gotteswillens setzen.

Eine neue Entwicklung beginnt mit Ezechiel, der als den Empfänger von Lohn und Strafenicht mehr das Volk in seiner Gesamtheit, sondern den Einzelnen denkt: der Gerechte, der in seiner Gerechtigkeit beharrt, wird ebenso leben, wie der Sünder, der von seinem sündigen Wege abläßt, während andererseits der Gerechte, der von seiner Gerechtigkeit abläßt und der Sünder, der in seiner Sünde verharrt, sterben wird. Offenbar denkt Ez., der ein Gericht über das Volk als Ganzes nicht mehr

erwartet, daran, daß Gott Veranstaltungen treffen werde, die Sünder aus Jahves Volk auszurotten. An etwas anderes als an die Erhaltung oder Entziehung des Lebens ist bei dem „leben“ und „sterben“ nach Ez.s Anschauung aber nicht zu denken, wie deutlich die Parallele zu „leben“ „seine Seele erretten“ beweist, was sich nur von der Erhaltung des physischen Lebens verstehen läßt.

Späteren, die nicht mit derselben Sicherheit wie Ez. die Ueberzeugung zu gewinnen vermochten, daß Gott durch unmittelbares Eingreifen ein gerechtes Gericht herbeiführen werde, mußte das „Leben“ lediglich im Sinne von „am Leben bleiben“ als Lohn der Gerechten ungenügend erscheinen. Darum haben die Spruchdichter dem Begriff des Lebens einen volleren Inhalt gegeben, indem sie dabei nicht nur an den Fortbestand des physischen Daseins, sondern an ein befriedigendes Weiterleben dachten, wie schon die späte Stelle Deut. 30 15 das dem Volke angebotene Leben nicht von einer rein physischen, sondern von einer glücklichen Fortdauer des Volks versteht. B. erinnert auch an Ez.s Wort von den Geboten des Lebens. Das konnte leicht so verstanden werden, daß diese Gebote, die das Leben bewirken, in sich eine Kraft haben, den im Leben Stehenden noch ein anderes Leben als das rein physische zu vermitteln. In der Tat findet sich bei Ez. mehrfach der positive Gedanke, daß Gottes Wille auf das „Leben“ der Menschen gerichtet ist, während bei den älteren Propheten Jahves Wille negativ darauf gerichtet ist, daß das Böse untergehe, und diesem Gedanken der andere von einer Möglichkeit, daß das Volk lebe, d. h. am Leben bleibe, nur untergeordnet ist. Durch Ez.s Betonung des Lebenswillens Gottes erhielt in dieser Verbindung der Begriff des Lebens also ein neues Gewicht, und es lag nahe, in ihn mehr hineinzulegen, als nur die Vorstellung des Verschontbleibens, und es war ein nächster Schritt, das Wort für „Leben“, ganz abgesehen von seiner ursprünglichen Bedeutung überhaupt, zur Bezeichnung eines erfreuenden oder beseligenden Zustandes zu gebrauchen im Sinn von „Glück“ oder „Heil“. B. weist aber darauf hin, daß der Bedeutungsübergang von „Leben“ in „glück-

liches Leben, Glück“ auch durch Gedankenentwicklungen auf andern Gebieten nahegelegt wurde. Besonders in späteren Psalmen wird öfter das Unglück als ein Todeszustand und die Erweckung aus ihm als ein Beleben dargestellt. Es ist unwahrscheinlich, daß der Todeszustand nur im eigentlichen Sinn zu verstehen ist, sondern es handelt sich da öfter nur um ein Bild für das Unglück des Beters. Vielleicht ist diese Schilderung des Unglücks als eines Todseins aus der schon bei älteren Propheten sich findenden Vorstellung vom Unglück des Volkes als einem Kranksein Jes. 1⁵ und der Erweckung des Volkes oder seiner Heilung Jes. 6¹⁰ entstanden. Vielleicht waren die Israeliten darin abhängig von den Babyloniern, die die Krankheit nicht nur als ein Verfallensein an den Tod, sondern geradezu als ein Gestorbensein auffaßten. Ist Krankheit ein Tod und Unglück eine Krankheit oder ein Tod, so muß das Glück als Leben gedacht werden, und so ergibt sich, daß das Wort für „Leben“ im Sinn von „Glück“ gebraucht werden konnte. Dazu kommt, daß das Licht als ein Erfreuendes zum Bild dient für Glück und die Finsternis als ein Erschreckendes für das Unglück, und daß Licht als Vorbedingung der Entfaltung des Lebens, als das Element des Lebens gilt. Das Reich des Lichtes ist das Reich des Lebens, während das Totenreich das Reich der tiefsten Finsternis ist.

Nicht nur der äußerliche Glücksstand, sondern auch die innerliche Befriedigung kann als „leben“ gedacht werden. Das ist der Fall Jes. 55³, wo es sich in dem Satz „damit eure Seele leben“ um die volle Entfaltung des Lebens, wie das v. 2 ausführt, handelt. Noch deutlicher ist das in Ps. 22²⁷. 69³³, wo die Dichter den Elenden und denen, die Jahve suchen, dieselbe Umwandlung ihrer Lebenslage wünschen, die sie erfahren haben: hier hat „leben“ die Färbung von „glücklich leben“ auch dann, wenn man den Ausdruck in dem Sinn fassen will: „Euer Herz lebe auf“ nämlich nach der Bedrückung.

Die erst spät nachweisbare Bedeutung „leben“ im Sinn von „glücklich leben“ ist wahrscheinlich schon in früherer Zeit vorhanden gewesen, wofür sich B. auf den in alten Quellen sich

findenden Wunsch „Es lebe der König“ beruft. Auch ohne den nur 1 Reg. 1³¹ vorkommenden Zusatz „immerdar“ wird an lange Lebensdauer zu denken sein, aber nicht allein an sie, da beim Antritt einer Regierung der Gedanke an eine gesegnete doch zu nahe lag. Demnach scheint schon hier „leben“ die Bedeutung „glücklich leben“ zu haben. B. weist darauf hin, daß der Wunsch langen Lebens für den König auf assyrisch-babylonischem Boden häufig vorkommt und mit noch stärkeren Worten für die Dauer bei den Aegyptern. Aber auch der einfache Wunsch des Lebens ist bei den Assyriern und Babyloniern seit ältester Zeit für den König üblich gewesen. Obgleich z. B. die Inschrift aus Nimrud bei dem Leben deutlich an das physische Leben denkt, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß nicht von der bloßen Erhaltung des Lebens die Rede sein soll, sondern daß das gewünschte Leben als ein beglückendes gedacht wird. Jedenfalls ist das Leben vorgestellt als das beste, das gewünscht werden kann. Auch den Hebräern wird irgendwelche Wertschätzung des Lebens nie gefehlt haben. Aber hohes Alter ist mehr für den sesshaften Bauern als den Nomaden beglückend, daher erscheint langes Leben erst in den jüngsten Formen der Vätersage als Segen der Gottheit. In der alten Zeit galt weniger das Leben an sich oder seine lange Dauer, als die Verschonung des Lebens dann, wenn es durch die Verderbensmacht der Gottheit bedroht wurde, als eine Gabe der Gottheit. Das hängt damit zusammen, daß die Gottesidee der Hebräer von der Vorstellung der Gottheit als einer furchtgebietenden Macht ihren Ausgangspunkt nahm.

Finden wir auch erst bei Ez. den Willen Jahves als auf das Leben des Menschen gerichtet, so dürfen wir eine Wertschätzung des Lebens und seiner Dauer uns doch bei den Hebräern nicht zu spät entstanden denken. Die Vorstellung von der Scheol als dem Ort des Grauens mußte den Wunsch nach einem „Leben im Lande der Lebendigen“ erzeugen und das Leben als das höchste Gut erscheinen lassen. Gibt es kein Glück, das über das Leben hinaus reicht, so konnte sich leicht daraus die Bezeichnung des Glückes als eines Lebens oder vielmehr des

Lebens bilden. Die Entwicklung der Bedeutung „Leben“ zu „wahres Leben“ oder „Glück“ ist zuletzt darin begründet, daß ḥajjīm im Alten Test. immer im absoluten Sinn gebraucht ist. ḥajjīm ist eben nicht „Lebensdauer“, oder „Lebensweise“, sondern „Lebenskraft“ oder „Lebenszustand“. Auch das Verbum ḥājāh wird niemals mit einer nähern Bestimmung verbunden, um die Art des Lebens zu bezeichnen, es bezieht sich auf das Vorhandensein der Kraft oder des Zustandes des sich regenden Daseins, nicht aber auf dessen Art oder Dauer. Es gibt für den Hebräer ebensowenig Nüancen des Lebens wie des Todes. Wie ihm ein krankes Dasein als Tod gilt, so ist ihm ein minderwertiges Leben kein Leben.

Während bei den Israeliten ḥajjīm geradezu zu dem Begriff von „Glück“ sich entwickelt hat, und zwar vielleicht durch einen von Babylonien ausgegangenen Anstoß, hat das dem hebr. Wort entsprechende babylon. kalātu diese Bedeutung nicht gewonnen, wohl aber hat sich das Wort zu dem Begriff des „ewigen Lebens“ entwickelt, wie das der Gilgamesch-Mythus zeigt. Das ist auch mit dem hebr. ḥajjīm nicht anders, wie schon das קַי הַחַיִּים im Paradiese zeigt Gen. 3²², und das ist begreiflich: ist eben ḥajjīm die Lebenskraft, so muß sie auch als nie aufgehörend gedacht sein, deshalb ist auch le'olām die einzige nähere Bestimmung, die das verbum ḥājāh und das Adj. ḥaj, erhält. In der späteren jüdischen Literatur wird das erhoffte ewige Leben ohne weiteres ohne Zusatz als „Leben“ bezeichnet. Diese Hoffnung des ewigen Lebens hat im A. T. neben der Anschauung vom „Leben“ des Gerechten noch einen andern Ausgangspunkt in der Wertung der Gottesgemeinschaft als des höchsten Gutes, auf den B. nur kurz hinweist. Dieses ewige Leben gilt in der späteren jüd. Eschatologie als der Zustand der höchsten Beseligung. So schließt die Idee des ewigen Lebens als ein Endpunkt in der Entwicklung des Lebensbegriffs den andern Endpunkt dieser Entwicklung, die Auffassung des Lebens als des Glückes, in sich ein.

Auch von dieser durch Vollständigkeit des Stoffes, methodischer Untersuchung und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Arbeit ist es zu wünschen, daß sie weiteren Kreisen zugänglich wird.

Graf BAUDISSINS umfassender Artikel: „Gottschau“ in der alttestamentlichen Religion in Bd. XVIII des Archivs für Religionswissenschaft S. 173—329 ist die Erweiterung des Beitrags zu der Festschrift des theologischen Studentenvereins Berlin, welche Ref. im Bd. XVIII S. 17 ff. dieser Zeitschrift angezeigt hat. In viel eingehenderer Weise führt B. hier das gesamte Material in sorgfältiger exegetischer Erörterung, nicht minder die assyrisch-babylonischen und ägyptischen Parallelen vor und zeigt, daß der biblische Ausdruck „Gottschau“ für ein innerlich Erfahrenes oder ein vom Jenseits Erhofftes aus der alten Formel für den Besuch des Tempels heraus entstanden ist, daß diese zurückgeht auf den Glauben, mit dem Anblick des Gottesbildes im Heiligtum die Gottheit selbst zu schauen, und daß sie im Gegensatz steht zum althebräischen Kultus, der keine Gottesbilder gekannt zu haben scheint und zu althebräischer Vorstellung, die das Gottschau als dem Menschen totbringend ansieht. B. weist darauf hin, daß sich hier in so deutlicher Weise, wie es selten möglich ist, die Entstehung eines Ausdruckes für die Erfahrung der höchsten Erhebung des religiösen Lebens aus der Sprache tiefstehender Vorstellungen des Kultus nachweisen läßt, nicht minder aber auch ziemlich deutlich der durch die Kanaanäer vermittelte Einfluß babylonischer Kultsprache auf die der Israeliten. Die religionsgeschichtliche Entwicklung ist hier wie überall bei der Ausbildung des Israelitismus zum Judentum verlaufen: in dem genuin Volkstümlichen — hier die alte Bildlosigkeit des Kultus — liegt der Ausgangspunkt für die großen Linien der abgeschlossenen Gottesidee, in diesem Falle für den Gedanken der Geistigkeit Gottes; das von außen in die israelitische Religion Eindringene ist immer mehr dem Werden jener großen Linien angepaßt worden, so daß es zuletzt in wesentlich umgewandelter Gestalt in das große Bild hineingestellt werden konnte als ein einzelnes damit nicht unvereinbar erscheinendes Moment. Aber die konsequente Entwicklung des späteren Judentums hat sich darin bekundet, daß sie das trotz dieses Assimilierungsprozesses immerhin fremdartig gebliebene Schauen allmählich wieder zurückdrängte und zu-

letzt aus diesem Leben, wo Gott unerreichbar zu bleiben schien, eliminierte, indem sie es in das Jenseits verlegte.

In einem letzten Abschnitt beantwortet B. die Frage, was nach altt. und nachalttestamentl.-jüdischer Auffassung das Gottschauen dem Menschen bedeutet, d. h. worin der Wert dieses Schauens besteht.

„Kommen, um Gottes Angesicht zu sehen“ ist die höchste Sehnsucht des Verf. von Ps. 42 in der Form des Verlangens nach dem Tempelgottesdienst. Jahve zu sehen muß nach Num. 12 s schon seit alten Zeiten als das Höchste gegolten haben, was dem Menschen gewährt werden kann. Es kommt dabei nicht auf das an, was Mose von Gott sah, oder was er durch dies Sehen erlangt hätte, sondern nur darauf, daß er Gott unmittelbar sah. Theoretische Gotteserkenntnis spielt im A. T. keine Rolle, wie es denn auch keinen Ausdruck dafür besitzt. „Gott kennen“ heißt „sich um seinen Willen kümmern“, seltener ist es die Erfahrung aus seinen Werken, seinem Walten über seinem Volk.

Das spätere Judentum mag allerdings das Gottschauen als den Höhepunkt der Gotteserkenntnis aufgefaßt und damit die Gotteserkenntnis als das Höchste bestimmt haben, das dem Menschen überhaupt erreichbar ist, vgl. 1 Kor. 13 12 und Philos Anschauung vom Gottschauen als einer höheren Stufe des Gotterkennens. Doch ist diese Anschauung dem A. T. fremd: hier ist das Gottsehen nichts anderes als die Betätigung des Nahekommens zu Gott vgl. Ex. 33 18 ff. Da in dieser und andern alten Erzählungen die Wahrnehmung des Sehens für die Begegnung mit der Gottheit berichtet war, so behielt man zum Ausdruck der geistigen Nähe das Sehen bei. Nur das Reden „von Mund zu Mund“ ist gleichwertig dem Verkehr Jahves mit Mose von Angesicht zu Angesicht Num. 12 s. Neben Mose wird es nur noch Elia gewährt, daß Jahve unmittelbar an ihn herantritt 1 Reg. 19 11 ff. Aus Ex. 33 18 ff. folgt zugleich, daß das Höchste, was dem Menschen gewährt werden kann, nicht das Schauen an sich ist, sondern die dadurch verbürgte Gottesnähe, die in diesen beiden Erzählungen auf einem andern Wege als dem des direkten Schauens verdeutlicht wird.

In der Auffassung von Gottsehen als einem Gottnahekommen hat die alttestl. Religion den ihr ursprünglich fremden Gedanken des Gottsehens der grundlegenden Idee der Erhabenheit Gottes angepaßt. Damit ist diese Idee zugleich ihres alten starren Charakters entkleidet. Die im Gottschauen hervortretende Annäherung an die Gottheit ist am Ende der Entwicklung so aufgefaßt, daß sie als eine geistige Betätigung des Menschen jene jetzt ebenfalls geistig aufgefaßte Erhabenheit Gottes nicht beeinträchtigt und deshalb statt totbringend vielmehr beseligend wirkt. Der Anfang zu dieser Entwicklung wird durch Jesaja gemacht, der, nachdem er Jahve gesehen hat, fürchtet vergehen zu müssen, nicht deshalb, weil er ein hinfälliger Mensch ist, sondern weil er ein Mensch unreiner Lippen ist.

Wesentlich identisch mit dem Gottschauen ist im späteren Judentum das „Annahmen“ und „Aufnehmen“ der Frommen durch Gott und zu Gott. Bei diesem Ausdrucke scheint Ps. 49¹⁶ an eine diesseitige, Ps. 73²⁴ an eine jenseitige Begnadigung zu denken, wofür Vorbilder die Erzählungen von der Entrückung des Henoch und Elias in die Nähe Gottes sind, vgl. Gen. 5²⁴, 2 Reg. 2^{5.10}.

Das Nahekommen zu Gott konnte der einfache Israelit nur durch den Zutritt zum Heiligtum erlangen, wo Jahve als wohnend gedacht wird. Daher die so oft uns entgegentretende Sehnsucht nach dem Tempel. Ps. 17¹⁵ scheint freilich darauf zu führen, daß sich die Gewißheit Gott so nahe kommen zu können, als ob man ihn sehe, von dem Gebundensein an den Tempel und überhaupt einer Lokalität losgelöst und auf alle Lebenslagen des Frommen ausgedehnt. Daneben hat sich die Hoffnung eines vollkommeneren Schauens Gottes in einer erst vom späteren Judentum als das Endziel dieses Lebens erwarteten jenseitigen Existenz ausgebildet vgl. IV Esra. — Im Grunde ist ferner der Gedanke des Gottsehens kein anderer als der, daß der Fromme Gott besitze vgl. Ps. 73^{25 f.}: dies Gottbesitzen ist ein Nahesein bei Gott 73²⁸. In 73²⁴ haben wir den Gedanken der Annahme bei Gott, der die abschließende Vollendung des Gottbesitzens darstellt vgl. auch Ps. 17. Jedenfalls ist aus dem Zusammen-

hänge überall klar, daß es sich bei dem Gottschauen um keine höhere Gnosis handelt. Auch in der neutestamentlichen Sprache ist es nicht anders vgl. Mth. 13¹⁰. Nur 1 Joh. 3² bringt in den ursprünglichen auch in seiner Vergeistigung sehr einfachen Gedanken des Gottsehens, der nichts als die Nähe Gottes besagt, mit dem „wie er ist“ das andersartige, jenem Gedanken ursprünglich fremde Moment der Gotteserkenntnis ein.

Aus dieser Tatsache, daß weder im A. T. noch in der späteren Apokalyptik und im Neuen Testamente das Gottschauen den Höhepunkt der Gnosis bezeichnet, schließt B. mit Recht, daß das Gottschauen auf jüdischem Boden, nicht nur das vom Jenseits erwartete, sondern auch jenes innerliche, das wir Ps. 63³ und mit einiger Wahrscheinlichkeit in Ps. 17¹⁵ und 11⁷ beobachtet haben, nicht auf den Einfluß hellenistischer Mysteriensprache zurückzuführen ist, in der es sich bei dem Gottschauen immer um eine gesteigerte Gnosis handelt. Das Gottschauen auf alttestamentl. Boden und in späterer jüdischer Zeit gehört zweifellos in eine Reihe mit dem Gottbesitzen und Mitgottsein. Es unterscheidet sich freilich von diesen Ausdrucksformen religiösen Wertes, die für das Leben des Frommen dauernd bestehen, dadurch, daß ihm fast immer der Charakter des Feiertägigen zukommt. Insofern kann das Gottschauen als eine Steigerung des Gottbesitzens gelten, oder richtiger gesagt: das Gottschauen ist die nicht in jedem Moment im Leben des Frommen gegebene Empfindung des Besitzes. An die Stelle der Sehnsucht nach dem Gottsehen im Tempel ist im spätjüdischen und neutestamentlichen Empfindungsleben die Sehnsucht nach dem Schauen im himmlischen Heiligtum getreten. Das ursprüngliche Gebundensein des Gottsehens an die Kultstätte hat auf jüdischem Boden bis zuletzt auch darin auf die Auffassung dieses Sehens nachgewirkt, daß das Gottsehen in der übertragenen Bedeutung eines innerlichen Erlebens nun der Ausdruck einer Beziehung zu der Gottheit geblieben ist, die unter dem Bild einer örtlichen Verbindung vorgestellt wurde, des Naheseins bei Gott.

In eigentlicher Weise durch das örtliche Sein bedingt denkt

das Johannesevangelium das Gottsehen, das allein dem gegeben ist, der von Gott kommt, nämlich dem eingeborenen Sohn, der am Busen des Vaters ist vgl. 1 18. Das „Gottsehen“ oder den „Vater sehen“ bezeichnet aber für den Einzigen, von dem es ausgesagt werden kann, mehr als das bloße Sein in der Nähe Gottes, denn wenn von ihm gesagt wird, daß er „Kunde gebracht“ habe, so kann sich das nur auf die durch das Sehen empfangenen Eindrücke beziehen. Hier geht also wie in 1 Joh. 3 2 das Gottschauen über in das Erkennen. B. hält es für möglich, daß das ἐξγγείσθαι dem Kundtun der Geheimnisse im Mysterienkult entlehnt ist.

Ref. kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Verf. beide Arbeiten vielleicht in Verbindung mit andern zerstreuten kleineren einem größeren Leserkreise in einem Sammelbande zugänglich machen möchte.

G. JAHNS Arbeit: „Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung“ läßt nicht vermuten, was dieselbe tatsächlich bietet, eine kritische und zum Teil exegetische Erläuterung der alttestamentlichen Geschichtsbücher sowie von Judit, Tobia und den Büchern der Makkabäer. Wie in seinen sonstigen Beiträgen zur Erklärung des A. T.s so geht JAHNS Bestreben auch hier dahin, den durch Zufall, vor allem aber durch die dogmatische Befangenheit der Soferim entstellten masorethischen Text mit Hilfe der alten Uebersetzungen, besonders der LXX, wiederherzustellen. Mit ganz verschwindenden Ausnahmen tritt J. bei dieser Rekonstruktion des Textes für die Vorlage der LXX als ursprünglichen Text ein. Da es sich aber hier lediglich um JAHNS Schrift nach ihrer Bedeutung für die religionsgeschichtliche Forschung handelt, können wir diese textkritischen Anmerkungen hier beiseite lassen, für uns kommen lediglich die religionsgeschichtlichen Ausführungen in Betracht, die J.s Hauptinteresse in Anspruch nehmen und in deren Dienst zum Teil auch die textkritischen Bemerkungen stehen. Jene bilden das Beweismaterial für seine Darstellung der religiösen Bedeutung Israels, die er auf den ersten 30 Seiten gibt. Wir erfahren hier, daß Jahve keineswegs der einzige Nationalgott Israels

gewesen, vielmehr waren die Israeliten von jeher bis in späte Zeit Polytheisten wie die übrigen semitischen Völker, jedenfalls hat Jahve bei den Israeliten keine andere Stellung wie Baal bei den Phönikern, Kamosch bei den Moabitern, Malkam bei den Ammonitern, Kosh bei den Edomitern, Marna bei den Philistern eingenommen, wie die Verehrung dieser Götter so hat auch die Jahves den Dienst anderer Götter bei den Israeliten nicht ausgeschlossen. „Nur der Fanatismus und die Herrschsucht der Propheten und Priester trat diesem schönen Zuge des Volkslebens, die Götter verschiedener Völker miteinander zu identifizieren, entgegen. Aber selbst wenn der Nationalgott der Alten ihr einziger Gott gewesen wäre, wäre er nicht der Gott des wahren d. i. geistigen Monotheismus. Denn der Begriff des Nationalgottes setzt auch Nationalgötter bei andern Völkern voraus, welche ebenso wie ihre Völker miteinander um die Herrschaft streiten. Der Monotheismus wird von diesem Standpunkt aus nur dadurch erreicht, daß die Götter der andern Völker von dem eigenen Nationalgott wie von einem Eroberer vertilgt werden. Ein solcher Gott ist nicht der Gott des geläuterten Christentums und Menschentums überhaupt, für welchen es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen gibt Gal. 3 28, welcher Geist ist und im Geist verehrt werden soll Joh. 4 29, welcher nicht in von Menschen gebauten Tempeln wohnt, sondern in welchem wir leben, weben und sind Apgesch. 17 21—28 . . . Es gibt keinen größeren Gegensatz als den zwischen dem Jahve des A. T. und dem rein christlichen Gott.“ Wir erfahren dann freilich, daß dieser rein christliche Gott erst durch die neuere Philosophie (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel) hergestellt ist, die nur einen innerweltlichen Gott kennt, der mit dem Weltgesetz zusammenfällt. Schon der Gottesbegriff der Pythagoraer und Stoiker steht hoch über dem der Hebräer des A. T.

Angesichts der scharfen und absprechenden Urteile, welche J. über die Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft abgibt als Männer, die, in Vorurteilen befangen, auch gar nicht wagen dürfen die Dinge zu sagen, wie sie wirklich sind, weil sie sonst ihr Brot verlieren würden, ist es nicht leicht, sine ira et studio

zu schreiben. Ref. will es versuchen. Aber trotzdem kann er J. den Vorwurf nicht ersparen, daß er ohne genügende Kenntnis des jetzigen Standes der alttestamentlichen Wissenschaft arbeitet und daher an vielen Stellen offene Türen einrennt: wenn selbst ein so weit nach rechtsstehender Gelehrter wie Ed. König unumwunden zugibt, daß bei dem alten Jahvismus von Monotheismus keine Rede sein könne, so beweist das zur Genüge, wie überflüssig J.s Angriffe und zahlreiche Ausführungen sind. Wenn J. aber vom Jahve des A. T. redet und meint ein Recht zu haben, für die Begriffsbestimmung dieses Jahve die alttestamentlichen Geschichtsbücher mit Ausschluß der Prophetenschriften, wie der poetischen Bücher wie Psalmen und Hiob verwenden zu dürfen, ja wenn er alttestamentliche Propheten wie Amos, Hosea, Jesaja und andere meint mit der Charakteristik bornierter Zeloten abtun zu können, wenn er ferner den spezifisch christlichen Gottesbegriff erst bei Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel findet, so kann er sich nicht wundern, wenn man einen derartigen Kritiker nicht ernst nimmt, ja man begreift angesichts solcher Kritiker das Urteil von Wellhausen, Cornill und Bertholet, die J. alle Befähigung für Bibelkritik abgesprochen haben. Es ist unmöglich, im einzelnen den Ausführungen J.s nachzugehen. Beispielsweise greife ich nur einiges heraus. Wenn nach unsern Quellen irgend etwas festzustehen scheint, so ist es dies, daß David treuer Jahve-Verehrer war; schon allein die Ueberführung des alten Jahve-Heiligtums, der Lade nach dem Zion redet deutlich genug. Nach J. ist das völlig verkehrt, nach ihm war David Polytheist wie auch Saul; denn des letzteren Tochter und Davids Gemahlin Michal hatte ihren Namen von dem Ammoniter-Gott Milkom, daraus sei Michal mit Wechsel der Liquida entstellt. Sauls Sohn hieß Ischbaal, ein Sohn Davids Beeljada, was 2 Sam. 5¹⁵ zu Eljada umkorrigiert wird. Erst die Soferim haben in diesen und andern Namen Baal durch El ersetzt, denn niemals sei Jahve Baal genannt. Wie sich J. zu Hos. 2¹⁸ f. stellt, wo ausdrücklich bezeugt ist, daß der Ausdruck Baal in bezug auf Jahve gebraucht ist, erfahren wir nicht, vermutlich wird Jahn auch diese Ww. den Soferim zuschreiben;

aber ganz abgesehen von Hos. 2¹⁸ f., haben wir irgend einen vernünftigen Grund, das durch Hos. 2¹⁸ f. Bezeugte zu bezweifeln? Daß בַּעַל eigentlich nom. appellat. ist, ist sicher; unbestreitbare Tatsache ist ferner, daß die Kanaaniter auch in religiöser Beziehung Einfluß auf die Israeliten ausgeübt haben — ich erinnere nur an die Uebernahme der Kultstätten, an Aschera und Masseben, die Kadeschen, das Stierbild und anderes; nicht minder sicher ist, daß infolge der Ansiedlung auf Kanaans Boden und des Uebergangs Israels zum Bauernvolk auch Jahve modifiziert bzw. bereichert wurde: er wurde zum Spender der Früchte, die man früher von Baal abgeleitet; was ist natürlicher, als daß auf diesen so modifizierten Jahve auch der Name Baal überging? Daß er diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit bestreitet, ist bei J. um so unbegreiflicher, als er an anderer Stelle selbst darauf aufmerksam macht, daß derartige Vertauschung bzw. Vermischung der Namen bei den verschiedensten Völkern vorkam. Nur bei Israel bestreitet er das, soviel ich sehe, aus keinem andern Grunde als einer vorgefaßten Meinung zuliebe. Von hier aus kommt er auch zu der Behauptung, daß Gideon ursprünglich Verehrer des Baal und der Astarte gewesen sei. Beweis Jdc. 7²⁵ ff., wo von zwei Stieren, die G. als Brandopfer darbringen soll, die Rede ist. „Es gibt kaum eine andere Stelle, welche so entschieden beweist, wie einschneidend die Korrekturen der Soferim gewesen sind, wenn es galt die Reste des ursprünglichen Heidentums der Isr. zu verwischen.“ Hier ist mir nicht klar, in welcher Zeit diese Soferim gewirkt haben sollen. Ohne Zweifel hat schon der deuteronomistische Verf. des Rahmens Gideon-Jerubbaal als treuen Jahve-Verehrer gekannt, nicht aber als solchen des Baal und der Astarte, denn es ist doch wohl auch bei Jahn über jeden Zweifel erhaben, daß die Deuteronomisten treue Jahve-Verehrer waren, wie sollen aber dann erst die Soferim Gideon so umgestaltet haben? Als ein charakteristisches Zeugnis für J.s historischen Sinn verweise ich auf das auf Grund seiner Quellenforschung gewonnene Charakterbild Davids. War David in der Tat so, wie ihn Jahn zeichnet, so steht der Historiker vor dem unbegreiflichen Rätsel, wie eine derartige minder-

wertige Persönlichkeit leisten konnte, was er denn doch geleistet hat. Da die Tatsache nicht zu bestreiten ist, daß er erst dem Volke seine nationale Selbständigkeit gegeben und es auf eine Höhe der Macht gehoben, zu der die spätere Zeit bewundernd und sehnsuchtsvoll aufschaute, die es aber nie wieder erreichte, so muß ein Fehler in der Rechnung liegen, d. h. das Bild, das J. gezeichnet hat, kann auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch machen. In gleicher Weise wie hier fordert J. an zahlreichen andern Stellen den Widerspruch heraus. Das schließt natürlich nicht aus, daß daneben sich auch manche beachtenswerte Bemerkung findet, an der auch der Fachmann nicht achtlos vorübergehen darf.

Wie die Bemerkung auf dem Titel: „allgemein verständlich dargestellt“ schließen läßt, hat JAHN seine Arbeit für weitere gebildete Kreise bestimmt. Kommt es wirklich in diese Kreise, die gar nicht in der Lage sind, seine Hypothesen zu prüfen, so kann das Buch recht viel Verwirrung stiften, und das um so mehr, als er es verstanden hat, die für diese Kreise besonders berechnete Sprache zu schreiben. Denn was ist diesen gewisser, als daß im Gegensatz zu den verblendeten Theologen die Männer der philosophischen Fakultät abgesehen von einigen Finsterlingen, die in den Bahnen der Orthodoxie wandeln, die Wissenschaft und die Wahrheit in Erbpacht genommen haben.

GEORG VON GLASENAPPS Arbeit: „Der Jahvismus als Gottesvorstellung“ kann als eigentlich wissenschaftliche Arbeit nicht in Betracht kommen, sondern ist im wesentlichen antisemitische Tendenzschrift, wie sie denn auch von einem Verein, der diese Ziele verfolgt, verbreitet wird.

Nach einer kurzen Einleitung, in der der Verf. auf die Kluft zwischen Gottesvorstellung und Wesen der Religion hinweist, erörtert er die Frage nach dem Ursprung des Jahvismus. Nach ihm lernte Mose Jahve bei seinem Schwiegervater Jethro, dem Priester der Keniter, kennen und um Jahve als Stammgott bei den Israeliten leichter Eingang zu verschaffen, wurde er von Mose als der angekündigt, der von jeher als Gott Abrahams,

Isaaks und Jakobs der Schirmherr des Volks gewesen ist. Seinem Wesen nach scheint Jahve ein Berggeist des Sinai gewesen zu sein und zu ihm gehört zu haben wie etwa Zeus zum Olymp. Allerdings habe die Religion Israels durch die Propheten eine tiefgreifende Reform erfahren, der sich aber nicht viele im Volke anschlossen, auch lasse sich die Entwicklung, welche die Gottesvorstellung durch die Propheten erfahren habe, schon deshalb nicht bestimmt aufweisen, weil wir nicht anzugeben vermögen, worin sie unmittelbar vor der Reform bestanden hat.

Um die Gottesvorstellung des Jahvismus, wie sie von der Regierung des Hiskia bis auf Christum bei dem Kern des Volkes konstant geblieben und in den heiligen Schriften niedergelegt ist, kurz zusammenzufassen, beantwortet G. eine Reihe von Fragen, welche der Untersuchung die nötige systematische Anordnung geben.

1. Wie verhält sich Jahve zu den Israeliten als Volk und zu jedem einzelnen von ihnen? Jahve wird vorgestellt als Spezialgott Israels, der diesem den Untergang der anderen Völker verheißt. Es gibt also im Jahvismus nicht ein Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern nur das Verhältnis Eines besondern Volkes zu Einem Gott. Die andern Götter waren viele Wesen, mit denen Jahve zugunsten seines Volkes zu kämpfen hatte.

2. Gibt es im Jahvismus eine allmähliche Erweiterung der Gottesvorstellung und eine aufwärts führende Entwicklung? Nach G. könnte man leicht aus einer Reihe chronologisch geordneter Schriften des A. T. einzelne Aussprüche in der Art zusammensuchen, daß sich daraus das Bild einer aufsteigenden Entwicklung des Jahvismus ergibt. Aber mindestens mit derselben Leichtigkeit könnte man nach G. das Experiment umkehren und aus denselben Schriften ebensoviele Zitate zusammenstellen, die ein Herabsinken des Jahvismus vom Höheren und Edleren zum Niederen veranschaulichen. Es beruht demnach alles, was man von einer Entwicklung des Jahvismus als Gottesvorstellung behauptet, auf Schein und Selbsttäuschung der gelehrten Forscher. Wie weit waren überhaupt die Israeliten von der Idee entfernt, die das Griechentum durchdrang: von dem Verständnisse für

religiöse Seelenregungen, bei wem sie auch immer auftreten mögen, von der Achtung vor dem, was andern Menschen heilig ist.

3. Es ist daher begreiflich, daß unser Ergebnis, daß die Gottesvorstellung des Jahvismus, verglichen mit der anderer Religionen, ganz besonders niedrig und unwürdig ist, sich schon den Bibellesern früherer Zeiten aufgedrängt hat. Deshalb machten die Albigenser und die Valdesier des Mittelalters zur Grundlage ihrer Gottesvorstellung nur das N. T. und vom A. T. die Propheten, Hiob, die Weisheit und die Psalmen, ja die Albigenser und die ihnen verwandten Glaubensgemeinschaften sprechen es aus, daß der Gott, von dem im A. T. die Rede ist, der Böse sei und sich als solcher in seinen Werken zeige.

4. Der Jahvismus ist eine theokratische, polytheistische Religion, bei der es sich nicht um den einzelnen, sondern um das Volk handelt und dessen Zukunftsideal durchaus im Diesseits liegt. Jahve wird als selbständige Persönlichkeit gefaßt, für den der Haß gegen alle andern Götter und Völker charakteristisch ist. So kommt G. zu dem Schluß, 1. daß das religiöse Streben und Handeln, soweit es aus den Gottesvorstellungen des Jahvismus abgeleitet werden kann, im Vergleich zu dem anderer Religionen ganz besonders unvollkommen, tiefstehend, ungerecht ist und 2. daß der Jahvismus seinen Anhängern gebietet, sich im Lebenswandel so zu verhalten, als ob es nicht für alle Menschen Einen Gott, sondern mehrere Götter mit verschiedenen Willensrichtungen gäbe, d. h. auch die religiöse Moral läßt uns den Jahvismus als Polytheismus erkennen.

5. G. wendet sich nun der Frage zu, welche Stellung der Jahvismus hinsichtlich seiner Gottesvorstellung unter den Religionen einnimmt. Das Resultat ist, daß dieser sogenannte jahvistische Monotheismus weit zurücksteht hinter der Gottesvorstellung des indogermanischen Heidentums: jener ist dem Wesen nach polytheistisch, der schließlich zu einem Monotheismus aus Armut des Gefühls führte, das griechisch-römische Altertum dagegen konnte von dem Monotheismus dem Wesen nach zu einem auch in Worten ausdrücklich anerkannten Monotheismus übergehen.

6. Anders als von diesem Standpunkt aus, der den Schwerpunkt in das vorstellungsmäßig gestaltete Gottesbewußtsein legt, müssen wir urteilen, wenn wir nach der Moral fragen. Es ist Tatsache, daß die schlichte und strenge, unbeugsame und erhabene Moral, die den Kindern Israel von Mose an bis zu den jüngsten Propheten und Psalmen immer mit denselben klaren Worten eingeschärft wurde, Israel vor vielen andern Völkern voraus hatte. Nicht minder ist anzuerkennen, daß die Religion der Israeliten frei war von dem Wust der konfusen Theogonien, Kosmogonien und Titanenkämpfe, die in die Religionslehre der Volksmassen Verwirrung brachten, wie denn auch Israels Kultusformen frei waren von dem vielen häßlichen Aberglauben und den empörenden Unsittlichkeiten, welche das religiöse Leben der um Israel wohnenden Völker entehrten. So zeigt sich an diesem Beispiel der Jahvismus, wie die von einer einzelnen Religion vertretene Gottesidee hinter dem wahren Gehalt der Religion zurückbleiben kann.

Man muß das Bestreben des Verf., der alttestamentlichen Religion gerecht zu werden, anerkennen, hat doch G. es vermieden, in jenen Ton einzustimmen, der in den antisemitischen Kreisen immer ein Echo findet. Wenn es ihm nicht gelungen ist zu einer richtigeren Erkenntnis namentlich des alttestamentlichen Gottesbegriffs hindurchzudringen, so hängt das damit zusammen, daß er mehr durch Theorien bestimmt ist als durch ein wirkliches Eindringen in die Quellen der israelitischen Religion. Daß G. tatsächlich Dilettant ist, dem es nicht gelungen ist, in die schwierigen Probleme, um die es sich hier handelt, einzudringen, das beweisen seine Ausführungen auf S. 58 über die Quellen des Pentateuchs, nicht minder aber die auf S. 11, wo G. behauptet, daß die Gottesvorstellungen des Jahvismus von der Regierung des Hiskia an bis auf Christum bei dem Kern des Volkes einigermaßen konstant geblieben sind. Hätte G. ein wirklich geschichtliches Verständnis der Entwicklung der alttestamentlichen Religion, so wäre es ihm nicht verborgen geblieben, daß die deuteronomische Reform und hernach die Esra-Nehemia-Periode von der einschneidendsten Bedeutung ge-

wesen sind, ja hätte G. sich wirklich in die Prophetenschriften der älteren Zeit vertieft, so wäre er wohl zu einer anderen Auffassung über das Verhältnis israelitischer Gotteserkenntnis zur Sittlichkeit gekommen, und es wäre ihm vielleicht klar geworden, daß auch im semitischen Heidentum Gotteserkenntnis und gewisse ihm charakteristische Formen der Unzucht nicht ohne inneren Zusammenhang sind. Bisweilen dämmert bei G. eine richtige Einsicht, so wenn er S. 62 darauf hinweist, daß die Israeliten in ihren Glaubensformen frei waren von dem Wust der konfusen Theogonien, Kosmogonien — die doch wohl in engstem Zusammenhang mit dem Gottesbegriff stehen —, wodurch die religiösen Vorstellungen der Volksmassen verwirrt wurden, aber G. erkennt nicht die Tragweite dieses Gedankens, der darum auch für ihn bedeutungslos bleibt. Eine tiefere Einsicht in die prophetischen Geschichtsquellen hätte G. auch vor dem Irrtum S. 25 f. bewahrt, daß es Schein und Selbsttäuschung sei, von einer fortschreitenden Gotteserkenntnis der Propheten zu reden, weil man neben solchen Stellen höherer Erkenntnis aus denselben Schriften auch andere Stellen ganz anderer Art aufzeigen könne. Das ist natürlich möglich, wenn G. die den Namen von Propheten führenden Schriften auch auf diese selbst zurückgehend ansieht und so als Quellen für die religiöse Erkenntnis dieser Männer benützt. Wer einen wirklichen Einblick in die Entstehung dieser Prophetenschriften hat, ist aber vor einem solchen Irrtum bewahrt. Auch sonst fehlt es nicht an unbilliger oder unrichtiger Beurteilung, die durch vorgefaßte Meinung von G. veranlaßt ist, ich verweise nur auf G.s Bemerkungen zu Ps. 73 25 u. 27 auf S. 37 f. Jedenfalls ist die Schrift nicht geeignet, richtige Anschauungen über die alttestamentliche Religion zu verbreiten.

Das ist in ganz anderer Art der Fall in der kleinen Schrift von KAUTZSCH, der den Leser zwar nur in einen Teil der alttestamentlichen Gedankenwelt einführt, aber das mit besonnenem Urteil und gründlicher Kenntnis tut. K. will den Leser in die „Philosophie des Alten Testaments“ einführen, die in den Proverbien, Hiob und Koheleth ihren Niederschlag gefunden hat.

Es sind wesentlich drei Gedankenkreise, die K. vorführt: 1. Der Mensch und seine Pflicht. Hier erscheint die Weisheit als erstes der Geschöpfe Gottes, die Weisheit im Gegensatz zur Torheit, die religiösen Wurzeln der Weisheit. K. bespricht sodann die Selbsterziehung zur Geduld, zur Beherrschung der Zunge und zu Fleiß und Arbeit, er handelt ferner von Geld und Gut, Armen und Reichen, von Wein, Weib und Gesang, von Eltern und Kindern und endlich von den Pflichten gegen den Nächsten. Im zweiten Kap. Der Mensch und sein Leid führt K. in die Gedankenkreise des Hiob ein, im dritten: Der Mensch und sein Lebenszweck macht er den Leser mit Koheleth, dem Vertreter des alttestamentlichen Pessimismus bekannt. Den Schluß bilden geflügelte Worte aus den Sprüchen, Hiob und dem Prediger.

Eine in jeder Beziehung anregende, von sorgfältiger Arbeit zeugende Schrift, die MESSELS, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, kann hier nur kurz nach ihrer Haupttendenz besprochen werden, eine eingehendere Kritik würde in das Detail führen und einen Raum einnehmen, der uns nicht zu Gebote steht. Das Problem, mit dem sich M. beschäftigt, ist die von den meisten Forschern geteilte Anschauung, daß die Eschatologie des Spätjudentums eine tiefgehende Doppelheit aufweise. Auf der einen Seite stehe die alte, nie erloschene Erwartung einer politischen Wiederherstellung des Volkes zu neuer Freiheit und ungeahnter Machtentfaltung. Auf der andern aber sollen sich neue Gedanken höherer Ordnung vordrängen, die jene politische Erwartung zersetzen und die Ideen der Heilsukunft sublimieren, man hoffe, daß die ganze irdische, böse und gottfeindliche Welt von einer prinzipiell neuen, auf höherer Stufe liegenden Welt abgelöst werden soll. Zugleich werde die Hoffnung in geistig-ethischer Beziehung umgebildet: an die Stelle des alten politischen Gegensatzes zwischen Israel und „den Völkern“ treten Gegensätze umfassenderer und anderer Art, nämlich einerseits der zwischen Gott und den bösen Geistermächten, andererseits der zwischen frommen und gottlosen Menschen. Damit sei zugleich eine Entwicklung in individualistischer Beziehung gegeben. Die Annahme einer derartigen

Entwicklung beruht auf einer Anzahl von Ausdrücken, Vorstellungen und Bildern, die man von der national-politischen Entwicklung aus nicht verstehen zu können meint und die, wenn so verstanden, ein vollständiges Inventar einer transzendenten Eschatologie enthalten, so daß man die Ausbildung einer einheitlichen, systematischen, den Weltlauf umspannenden Eschatologie annehmen müßte, während Bousset doch hervorhebt, daß die Ansätze zu einer neuen übernationalen und überirdischen Eschatologie „überall in ihrer vollen Entwicklung gehemmt werden und nie rein und frei hervortreten“; „die jüdische Phantasie läßt eine Welt zugrunde gehen und eine neue entstehen . . . um letztlich doch mit ihrem Interesse am Lande Palästina und dem Glück der Frommen in Palästina haften zu bleiben.“

Diese Schwierigkeiten nur durch Quellenscheidung zu heben, hat sich als aussichtsloses Unternehmen herausgestellt; eher denkt man daran, die auffallende Vermischung der beiden eschatologischen Gedankenkreise durch Interpolationen und Ueberarbeitungen zu erklären. In der Hauptsache aber urteilt man, daß die Verfasser selbst es sind, die Altes und Neues regellos verbinden und sogar in einem und demselben Abschnitt bald einen nationalpolitischen, bald einen allgemein menschlichen transzendenten Gesichtspunkt hervortreten lassen, natürlich ohne Bewußtsein des sachlichen Unterschiedes. M. hält diese Lösung für unbefriedigend, einmal schon darum, weil diese übernationalen Hoffnungen im Anschluß an die nationale durchaus politische und diesseitige Hoffnung entstanden sein müßte, die nationale wäre im Begriff sich zu zersetzen und sich in eine transzendente rein individualistische umzuwandeln, beides gleich wenig wahrscheinlich. Die Zeit dieses Spätjudentums ist die Zeit der Freiheitskämpfe, wo die politische Hoffnung naturgemäß aufs höchste gesteigert war. Sollte uns nun in der Literatur dieser Zeit der Auflösungsprozeß derselben entgegentreten? Ebenso macht M. darauf aufmerksam, daß der Individualismus des Spätjudentums in keinerlei Gegensatz zur nationalen Hoffnung steht; denn an der Auferstehung haben nur die gerechten Juden

teil, die Auferstehung der Gottlosen, von der selten die Rede ist, hat aber mit jener nur den Namen gemein. Jener Universalismus aber, den man in der Hoffnung des Spätjudentums zu finden meint, wäre das absolute Gegenteil der nationalen politischen Zukunftserwartung. Was aber die Behauptung angeht, daß man sich im Grunde aus diesem Erdenleben wegsehnte und von einem seligen, über alles irdische Maß hinausgehenden not- und tolosem, im letzten Grunde also transzendenten Dasein träumte, so sucht M. darzutun, daß das tatsächlich nicht geschehen ist und zwar darum nicht, weil das Verlangen des Einzelnen nach eigenem Glück, nach Entschädigung für die Mühsale dieses Lebens in der Teilnahme am allgemeinen Volksglück der Messiaszeit ihre Befriedigung fand, zu welchem Glück die Auferstehung den schon gestorbenen Frommen den Zugang eröffnete. Die Hauptsache des Mißverständnisses der jüdischen Eschatologie liegt nach M. in unserer christlichen Eschatologie. In ihr finden sich die Ausdrücke und Vorstellungen, die man „zur neuen Eschatologie“ zusammenstellt, fast ohne Ausnahme wieder und sind hier wirklich zu einem transzendenten Gesamtbilde vereinigt. Die christliche Eschatologie baute sich durch jüdische Steine auf. Aber auch ihr Bau stand zunächst auf der Erde und zwar der palästinischen. Nach einiger Zeit ist es erst anders geworden und der Bau in die Transzendenz, in den Himmel emporgehoben. Es geht aber nicht an, diese auf dem Boden des Christentums erwachsene Umgestaltung der Begriffe und Hoffnung in das Judentum zurückzusetzen. Hier sind die Ausdrücke in nichtbuchstäblichem Sinn zu verstehen und gehören zur poetischen Veranschaulichung des unermesslichen Glückes, das die neue Zeit der nationalen Freiheit und Machtentfaltung auszeichnen wird.

Es wird einer sehr eingehenden Einzeluntersuchung dieser sehr anregenden und scharfsinnigen Arbeit bedürfen, um sich mit den Resultaten M.s auseinanderzusetzen.

Straßburg i. E.

W. N o w a c k .

Kirchengeschichte.

Zur Kirchengeschichte des abendländischen Mittelalters¹⁾.

Mittelalterl. Studien I. Bd., 2. Heft: KERN, FR., Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie. Leipzig, Köhler, 1915. XXXII 445. M. 9.50. — Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, hrsg. von H. Lietzmann, 123. Heft: Hugo von St. Victor, Soliloquium de arrha animae und de vanitate mundi, hrsg. von K. MÜLLER, Bonn, Marcus und Weber, 1913. 51. M. 1.30. — Jenaer Historische Arbeiten hrsg. von A. Cartellieri u. W. Judeich, Heft 6: KÖHLER, H., Die Ketzerpolitik der deutschen Kaiser und Könige in den Jahren 1152–1254, Bonn, Marcus und Weber, 1913. XVI. 74. M. 2.20. — Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Bd. 21: TILMANN, H., Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, Leipzig, Teubner, 1914. V 228. M. 8.—. — DEHIO, L., Innozenz IV. und England. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 13. Jahrhunderts. Berlin, Göschen, 1914. X, 84. M. 3.60. — Mittelalterl. Studien I. Bd., 1. Heft: KERN, FR., Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur); eine Dante - Untersuchung, Leipzig, Köhler, 1913. XII 146. M. 7.50. — Die Religion der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller, 3. Bd.: HEFELE, H., Francesco Petrarca, Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, 1913. 130. M. 1.50. — Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen hrsg. von H. Lietzmann, 127: Ausgewählte Predigten Johann Taulers, hrsg. von L. NAUMANN, Bonn, Marcus und Weber, 1914. 62. M. 1.50. — HAURI, N., Johannes Hus, ein Wahrheitszeuge. Gedenkblatt zur 500 jährigen Gedächtnisfeier seines Zeugentodes, 6. Juli 1915. Emmishofen (Schweiz), Blanke, 1915. 64. Mit 29 Abb. M. 0.50 (bzw. 0.45 und 0.40). — Die Religion der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller, 2. Bd.: HASSE, K. P., Nikolaus von Kues. Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, 1913. 162. M. 1.50. — SCHNITZER, J. Savonarolas Erzieher und Savonarola als Erzieher. Berlin-Schöneberg. Protestant. Schriftenvertrieb, 1913. VIII 141. M. 3.—. — Ders., Savonarola im Streite

1) Der Druck dieses Referates hat sich verzögert, da ein großer Teil des Manuskriptes durch die Post verloren gegangen war und neu verfaßt werden mußte.

mit seinem Orden und seinem Kloster. München, Lehmann. 1914. VII 108. M. 3.—. — Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. hrsg. von W. Goetz, Heft 13: SCHAIRER, J., Das relig. Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen. Leipzig, Teubner. 1914. VII 136. M. 4.—. — Die Religion der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller, 1. Bd.: KUHLENBECK, L., Giordano Bruno. Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit. Berlin-Schöneberg Protestant. Schriftenvertrieb, 1913. 70. M. 1.50.

Mit neuem Interesse wendet sich die Forschung dem Mittelalter zu. Die Bücher, die hier zu besprechen sind, lassen erkennen, welche Gebiete das Interesse der Forscher besonders anziehen. Es bricht sich auch in weiteren Kreisen die Erkenntnis immer mehr Bahn, daß die Gegenwart noch mit tausend Fäden mit jener Vergangenheit verbunden ist und daß viele ihrer Einrichtungen dort ihre Grundlegung gefunden haben oder daß dort schon Probleme aufgetaucht sind, um deren Lösung noch heute gerungen wird. Die zu besprechenden Arbeiten sollen möglichst chronologisch aneinandergereiht werden.

Eine außerordentlich gelehrte, lehrreiche, dazu ausgezeichnet geführte und im Text gut lesbare Untersuchung wird von KERN vorgelegt, für den Theologen von größter Bedeutung, weil der Verfasser die religiösen Gedanken des Mittelalters zu würdigen gelernt hat und überall in seine Untersuchung hineinzieht. Er schreibt: „Gegenstand unserer Untersuchung ist das Verhältnis von Herrscher und Volk bei der Begründung der Herrschaft, während ihrer Ausübung und bei ihrer Beendigung. Die Begriffe des Gottesgnadentums und des Widerstandsrechts bezeichneten am einfachsten und deutlichsten den Komplex der Fragen, die hier an der Grenze zwischen Theorie und Praxis des Staatslebens zu lösen sind. Freilich gehört das *Gottesgnadentum* als fertiger, runder Kampfbegriff erst dem absoluten Staat der Neuzeit an; aber der Inhalt dieses Begriffes bildet sich gerade im Mittelalter, und die Entstehungsgeschichte des Gottesgnadentums ist es also, in die wir hineinleuchten. Das *Widerstandsrecht* andererseits ist im Mittelalter nicht erst ein werdender, sondern schon ein fertiger, allzufertiger Begriff. Die zweifelhafte, aber

so hartnäckige Existenz dieses „Rechtes“ führt in die Vorgeschichte des verfassungsbeschränkten Herrschertums hinein; und so bildete für uns die Rechtsgebundenheit des Herrschers das natürliche Mittelglied zwischen den Elementen des Herrscherrechts (Gottesgnadentum) und denen des Untertanenrechts gegen die Herrscher (Widerstand). In dieser Rechtsgebundenheit erblicken wir den zentralen Gedanken der frühmittelalterlichen Monarchie.“

„Auf den mittelalterlichen Staat im engeren Sinn, d. h. auf die Periode des fränkischen und des feudalen Staates glaubte ich mich beschränken zu sollen, ohne die Ausblicke hier in den germanischen Freistaat, dort in den spätmittelalterlichen Ständestaat gänzlich auszuschließen. Aber eine feste Abgrenzung dieser Staatstypen gegeneinander scheint mir nötig, und gerade meine Untersuchung möchte einen Beweis dafür liefern, wie sehr diese klare Abgrenzung vonnöten ist. Der griechisch-östliche Teil der christlichen Staatenfamilie, an Kühnheit und Kraft der politischen Ideen schon damals weit hinter dem Westen zurückstehend, wurde nur an einzelnen Stellen zum Vergleich herangezogen.“ Damit ist die Aufgabe und die Umgrenzung der Untersuchung gekennzeichnet. Sie erhält besondere Bedeutung, weil der Verfasser einen Hauptnachdruck darauf gelegt hat, die Auseinandersetzung und Durchdringung germanischer und kirchlicher Vorstellungen scharf aufzuzeigen, das, was der Kirche, dem Germanentum, der antiken Rechts- und Bildungsüberlieferung eigen ist, herauszustellen und darzutun, wie diese Faktoren frühmittelalterlicher Entwicklung sich berühren, abstoßen oder vermischen. Damit erhält die Arbeit eine für das frühe Mittelalter typische und in sein Wesen vortrefflich einführende Bedeutung. Nehmen wir noch dazu, daß der Verfasser sich auch gegenüber den kirchlichen Vorgängen und Vorstellungen ein selbständiges, durch Originalität ausgezeichnetes Urteil wahrte, so begreift sich, daß die Arbeit dem Theologen von großem Nutzen sein wird. Der Text ist sehr gut lesbar gestaltet und auf straffen Gedankengang eingestellt. Die Begründung und die Belege werden in den gelehrten Anmerkungen und im Anhang gegeben. Der Anhang umfaßt S. 296 bis 444, 38 Anmerkungen, die zumeist kleine Abhandlungen darstellen;

ich hebe daraus hervor: Nr. 2: der Papst und der Thronwechsel 751; Nr. 4: Dei gratia (eine vortreffliche Exegese dieser Formel!); Nr. 8: Consensus fidelium; Nr. 13, 14: Throngelübde bis zur Karolingerzeit und seit der Karolingerzeit; Nr. 22: Bellum iustum gegen den Herrscher; Nr. 24: Kirchenstrafen der Herrscher; Nr. 25: Ludwigs des Frommen Absetzung im Jahre 833; Nr. 26: Verluste der Thronfähigkeit durch Kirchenbuße; Nr. 27: Gottesgericht über den Herrscher; Nr. 28: die Kirche zugunsten von Herrscherbestrafungen; Nr. 30: Herrscherabsetzung. Man wird eine Fülle von Belehrung und Anregung aus diesen Anmerkungen schöpfen können.

Von Quellenpublikationen sind nur zwei zu erwähnen, beide der rühmlichst bekannten Lietzmannschen Sammlung angehörig und zu Unterrichtszwecken bestimmt:

Die beiden Schriften Hugos von St. Victor, die K. MÜLLER bietet, sollen in die eigentümliche Art seiner Mystik einführen und sind dazu vortrefflich geeignet. Müller hat sich selbständig um die Reinigung des bisher gedruckten Textes auf Grund einer Stuttgarter und einer Pariser Handschrift bemüht. Für das Soliloquium legt er den von Migne (Patrol. lat. 176. Bd.) gebotenen Text zugrunde (= Ausgabe von Rouen 1648), für de vanitate mundi wegen seiner Abweichung vom Migneschen den der Pariser Handschrift (Nationalbibliothek, fonds at. 15139); von dieser Schrift druckt er auch nur die beiden ersten Bücher ab. Der Hinweis ist sehr wertvoll, daß der gedruckte Text nicht gut ist und sich von dem handschriftlichen unterscheidet; hoffentlich regt er weitere Arbeiten in den Handschriften der mittelalterlichen Mystiker an.

Die Ausgabe von 8 Predigten Taulers, die NAUMANN vorlegt, soll in möglichst mannigfaltiger Schattierung der Ueberlieferung die Entwicklung zeigen, die die Predigten durchgemacht haben, um für spätere Generationen leicht lesbar zu sein. Eine Predigt wird gegeben nach der Wiener Handschrift 2739 (14. Jh.), 2 nach der Handschrift 724 b der Beverinschen Bibliothek in Hildesheim (15. Jh.), je eine nach 4 Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin (15. Jh.) und die letzte aus dem ältesten Druck

Taulerscher Predigten (Leipzig 1498). Man wird die kleine Sammlung aber auch gut verwerten können, um Taulers Predigtweise und Anschauungen kennen zu lernen.

Einen nützlichen Ueberblick über die Ketzerpolitik der deutschen Könige und Kaiser in der Zeit von 1152 bis 1254 bietet die Jenaer Doktordissertation von KÖHLER. Jeder der deutschen Herrscher mit Ausnahme Philipps von Schwaben hat zu dem Kampfe der römischen Kirche gegen die Ketzerbewegung Stellung genommen, jeder in verschiedener Weise, aber jeder bestimmt durch die Kurie; keiner, außer Friedrich II. gegen die sizilischen Ketzer im Juli 1233, ist von sich aus gegen die Häretiker eingeschritten. Da die Kirche erst seit etwa 1220 den Kampf mit größerem Nachdruck führte und die Unterstützung durch die weltliche Gewalt verlangte, so kann erst auch von dieser Zeit an von einer eigentlichen Ketzerpolitik der deutschen Herrscher gesprochen werden. Zum Kampf gegen die Ketzer sind die Kaiser als Schützer der Kirche verpflichtet. Welche Motive, meist politischer Art, sie zum Einschreiten veranlaßten, wird sorgfältig untersucht. Ein einleitender Abschnitt skizziert die Entwicklung des Ketzerrechts bis 1150; zur Ergänzung dient die erste Beilage, in der zusammengestellt ist, was über Verurteilung von Ketzern von seiten kirchlicher und weltlicher Gewalten im früheren Mittelalter in Frankreich, Italien und Deutschland überliefert ist. (Hier sind die von Bonifatius bekämpften Häretiker Aldebert, Clemens und Godalsacius nicht genannt.) In der zweiten Beilage werden die Reichsgesetze gegen die Ketzer zwischen 1150 und 1250 verzeichnet. Von Wichtigkeit würde mir das Laterankonzil von 1215 scheinen, durch das die abendländische Kirche eine neue Gestalt erhielt, und das Verhalten der byzantinischen Kirche und der byzantinischen Kaiser gegen die Häretiker zu berücksichtigen.

Fast alle folgenden Arbeiten beschäftigen sich mit der Geschichte und dem Denken der großen Persönlichkeiten des Mittelalters:

Die Behandlung der Frage nach dem Wesen und der Eigenart des Franz von Assisi war hinter die Quellenkritik etwas

zurückgetreten, wenn auch in der letzten Zeit fördernde Ansätze gemacht worden waren. TILMANN, schon bekannt durch eine wertvolle Untersuchung über das *Speculum perfectionis* und die *Legenda trium sociorum*, geht ihr streng methodisch nach und bietet damit zugleich einen lesenswerten und lichtvollen Beitrag zur Charakterisierung der mittelalterlichen Frömmigkeit im allgemeinen. Er zeigt in einem einleitenden Abschnitt, daß wir für Franzens Frömmigkeit an authentischen Äußerungen keinen Mangel haben und daß, wenn auch manches problematisch bleiben muß, sich doch die Grundzüge deutlich herausstellen, zumal die Unsicherheit in der Beurteilung der Quellen, wie sie die neueren Untersuchungen vermuten lassen, mehr scheinbar als wirklich ist. Er legt hier auch dar, daß das *Speculum perfectionis*, wenn es auch in seiner vorliegenden Gestalt erst dem anfangenden 14. Jahrhundert angehört, hohen Quellenwert besitzt, da es sicher ganz authentisches Material in sich aufgenommen hat. Die Untersuchung der Frömmigkeit Franzens selbst ist ausgezeichnet durch die Vorsicht und Umsicht in der Beweisführung, durch Reichhaltigkeit der Gesichtspunkte und durch ausführliche Mitteilung der Belegstücke. Die Ziele und Forderungen des Heiligen werden von den verschiedensten Seiten her beleuchtet, wobei zur ältesten Geschichte des Franziskanerordens viele wertvolle Beobachtungen sich ergeben, so etwa zur Tertiärierbewegung. Diesem analytischen Teile folgt der zusammenfassende, der außer den konstitutiven Elementen des Wesens seiner Frömmigkeit auch seine Eigenart und geschichtliche Stellung charakterisiert. Das wichtigste Ergebnis ist wohl, daß Franz ganz in das Mittelalter hineingestellt wird: seine Frömmigkeit zeigt den Typus mittelalterlicher Religiosität in seiner Vollendung. Die konstitutiven Faktoren seiner inneren Verfassung sind der Wille zum Verzicht und ein hochgespanntes Frohgefühl, das als Seligkeitsgefühl bezeichnet werden muß und vorzugsweise als Freiheitsgefühl und Machtgefühl sich äußert. Was ihn zu einem Manne besonderer Art macht, ist nicht sowohl ein einzelnes Element seines Wesens als vielmehr die Kräftigkeit seines Gottesgefühls, die Lauterkeit seines Strebens,

der Heroismus seiner Entsagung. Seine geschichtliche Bedeutung liegt in erster Linie auf dem Gebiete des religiösen Asketismus. An der in späteren Jahrhunderten durchgeführten Neuorientierung der Religion hat er einen nennenswerten Anteil nicht. Thesen wie die von einer, wenn auch unbewußten Opposition gegen die mittelalterliche Kirche oder die von seinem ursprünglichen Ziel, einen Orden nicht zu gründen, werden als nicht quellengemäß abgelehnt; seine Kirchlichkeit und der ordensmäßige Charakter seiner Stiftung werden stark hervorgehoben. Seltenerweise macht T. keinen Gebrauch von Franzens Vorstellung, im Auftrag Gottes und inspiriert von ihm zu handeln. Besonders anziehend und lehrreich sind die Ausführungen über das Naturgefühl des Heiligen.

DEHIOS Schrift über Innozenz' IV. Verhalten zu England, seinem Königtum und seiner Kirche bietet von neuem die Belege, wie stark die päpstliche Politik des 13. Jahrhunderts von finanziellen Erwägungen abhängig ist. Sie zeigt, wie der Papst es versucht und bis zu einem gewissen Grade es erreicht, mit Hilfe des Geldwesens die Herrschaft über die materiellen wie geistigen Kräfte der englischen Kirche zu erlangen. Es war nur dadurch möglich, daß er den Bund mit dem König schloß, den er doch aus seiner überragenden Stellung in der Kirche mehr und mehr zu verdrängen wußte, und ihm einen Anteil an dem Gewinn der Herrschaft ließ. Die Folge war freilich, daß im Volke und im Klerus die Erkenntnis durchdrang, daß für die Behauptung der englischen Selbständigkeit ein Kampf gegen König und Papst unvermeidlich sein würde, wie er denn auch nachmals eingetreten ist, ohne doch zu einer vollen Unabhängigkeit von der Kurie führen zu können. An der eigenartigen und selbständigen Persönlichkeit des Bischofs von Lincoln Robert Grosseteste, dessen Haltung D. eingehend charakterisiert, kann man deutlich sehen, in welche Konflikte päpstliche Gesinnung und bischöfliches Selbstbewußtsein führten. DEHIOS Schrift ist sehr reich mit einzelnen Zügen ausgestattet; sie ist bestrebt, in ihnen die in jener Zeit in der Kirchengeschichte Englands wirk-

samen Faktoren nachzuweisen und ihr Zusammen- oder Auseinandergehen zu erklären.

Mit nicht geringerem Interesse als die oben angezeigte Arbeit und zu reicher Belehrung wird man KERNs Dante-Untersuchung lesen; die Gesellschaftslehre Dantes wird in der Analyse des Convivio, der Monarchia, der Commedia dargelegt; für uns Theologen von besonderem Interesse, weil der Verfasser beabsichtigt und erreicht, die Commedia für die Kenntnis der Scholastik im tieferen Sinne nutzbar zu machen. „Augustins platonisch beschwingte Genialität und die geduldige Kleinarbeit der Aristoteliker des 13. Jahrhunderts haben das Meiste getan, um die Lehren vom Endzweck der Seele und vom Wesen der Menschheitskultur mit einander in ein System zu bringen. Als Schüler der distinktiv methodischen Scholastik entwickelt Dante das Lehrgebäude stäter und ordnet es klarer als Augustin; als Dichter deutet er die Welt tiefer und beschreibt sie beredter als seine weitschichtigen Lehrer. Kompliziert und vielseitig im Aufbau, naiv und einfach im Grundglauben ist seine Kulturlehre ein klassischer Ausdruck innersten Sehns der mittelalterlichen Wissenschaft.“ Der Verfasser führt uns vortrefflich ein in die Gedankenwelt und die energische, systematisierende Gedankenarbeit des Mittelalters, ohne dabei das Mittelalterliche bei Dante zu verkennen und das Vorwärtsweisende zu verschweigen. Dieser Aufriß des Gedankengefüges, der die festen und die brüchigen Stellen deutlich erkennen läßt, kann vielen, namentlich Theologen wertvoll werden zur besseren Kenntnis und zur positiven Ueberwindung des Mittelalters.

HEFELE faßt in seiner einleitenden Charakteristik Petrarca als Vertreter des religiösen Katholizismus in scharfem Gegensatz zum theologischen Katholizismus der zünftigen Kirchenmänner. Es ist sehr dankenswert, daß er auf die reiche Fülle religiöser Aeüßerungen hinweist, die sich bei Petrarca finden, und eine Auswahl aus seinen lateinischen und italienischen Schriften in Uebersetzung mitteilt. Die Gedichte werden in der Uebersetzung K. Försters wiedergegeben, die übrigen Stücke in der eigenen Uebersetzung; H. hat schon 1910 3 Schriften Petrarcas

verdeutscht erscheinen lassen (Jena, Diederichs). Ein Anhang nennt die Ausgaben der Werke Petrarcas und die wichtigste Literatur. Wer Petrarcas Religion zu schildern unternimmt, muß zugleich das Wesen des Humanismus und der Renaissance veranschaulichen, und das tut H. in einigen charakteristischen Zügen. Er legt dar, daß seine grundlegende Bedeutung für die Folgezeit nicht auf seiner Religion beruhe; vielmehr sei seine folgenschwerste Tat die Befreiung des Problems der Bildung und des geistigen Lebens aus den Fesseln der Theologie. Nur zwei Eigenschaften verbanden seinen diesseitsfrohen Charakter mit der Welt des Religiösen: seine verfeinerte Art des Egoismus und seine aufs äußerste gesteigerte Sensibilität. „Wo seine Religiosität Form und Bildung annahm, war sie durchaus katholisch im konfessionellen Sinn des Wortes.“ „In seinen Schriften ist auffallend wenig von Sakramenten und Sakramentalien, von Heiligen und Wundern zu lesen. Dieser äußeren Formen vulgärer katholischer Frömmigkeit bedurfte er nicht; aber er sah auch keinen Grund, sie zu mißachten oder zu bekämpfen.“ „Seine religiöse und seine politische Weisheit deckt sich fast überall ganz mit der Goethes. „Gleichgewicht“ und „ruhige Bildung“ waren auch ihm die letzten Werte, denen gegenüber die starke Kraft der Persönlichkeit wie die großen, folgenschweren Umwälzungen in der Geschichte der Menschheit als zu leicht befunden wurden“. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Petrarcas Religiosität hier allzusehr mit modernen Zügen ausgestattet und nach dem modernen Begriff „religiöser Katholizismus“ zurecht gemacht worden sei. Aber vielleicht erweckt gerade dies besonderes Interesse.

HAURIS in gut volkstümlichem Tone gehaltene kleine Erinnerungsschrift über Hus schildert sein Leben und seinen Tod als eines Zeugen der evangelischen Wahrheit, ohne zu verkennen, daß seine Anschauungen sich keineswegs durchgehends mit den evangelischen Ueberzeugungen decken. Legenden sind ferngehalten; es soll nur das historisch Beglaubigte gegeben werden. Hussens nationale Bedeutung ist hervorgehoben. Möglichst viel seiner Aussprüche sind wiedergegeben. Man könnte wünschen,

daß der kirchliche Untergrund, von dem aus seine Verurteilung erklärlich wird, etwas ausführlicher dargelegt worden wäre. Die beigegebenen Abbildungen (Wiedergabe moderner Gemälde, der Ansichten von Prag und Konstanz von 1498, der betr. Miniaturen aus dem Leitmeritzer Cationale aus dem 15. Jahrhundert und aus Richenthals Handschrift, des Siegels der Stadt Konstanz aus dem 14. Jahrhundert, Zeichnungen der wichtigsten Gebäude in Konstanz u. a.) sind wertvoll. Es fehlt nicht an einer Bemerkung, daß das typisch gewordene Bild Hussens mit Bart und Adlernase auf Holbein (wiedergegeben S. 11) zurückgehe und nicht der Wirklichkeit entspreche, nach der er unbärtig war. Die kleine Schrift eignet sich zur Verbreitung.

Nichts ist geeigneter, einen Einblick in die Mannigfaltigkeit des religiösen Denkens im Ausgange des Mittelalters zu gewähren, als die Religion und Philosophie des Kardinals Nikolaus von Cusa. HASSE gibt, um sein religiöses Denken verstehen zu lassen, zunächst einen kurzen, inhaltreichen Ueberblick über die antike und christliche Philosophie, soweit die Gedanken des Cusaners sich mit ihr berühren oder von ihr abhängig sind. Zugleich läßt sich dadurch am besten erkennen, inwiefern er original ist und über seine Zeit hinausweist. In den Lebensabriß sind die literarischen Angaben über seine schriftstellerische Tätigkeit verwoben. Den Hauptteil bildet die systematische Darstellung seiner „Lehre“, die eine Fülle von getreu übersetzten Stellen aus fast allen seinen Schriften bringt, unter den Titeln: Die Erkenntnislehre, Die Lehre von Gott, Die Lehre von der Welt, Die Lehre vom Menschen, Die Lehre von Christus, Der Heilsglaube. Am Schluß werden die Ausgaben seiner Werke und die wichtigsten Schriften über ihn verzeichnet. Am besten versteht man die Absicht des Autors, wenn man seine Worte liest: „Drei Wege führen von dem religiösen Denken des Mittelalters zu unserer Zeit. Der eine endet bei der katholischen Wissenschaft unserer Tage, welche beherrscht wird durch den von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. wieder aufgerichteten Thomismus. Der zweite führt vom Nominalismus aus durch die Reformation zu unserer modernen protestantischen

Religionswissenschaft. Der dritte Weg führt von Scotus Erigena und Meister Eckhart zu der religiösen Spekulation eines Schelling, Hegel und Biedermann. In seiner Mitte steht am Ausgange des Mittelalters als Markstein und Wegweiser der große Denker . . . Nikolaus von Kues.“ „In dem Hauptmoment seines religiösen Denkens ist er weit über die Reformatoren hinausgegangen. Sein Gedanke, daß alles Dogmatische und aller Kultus der Religionen nur Bildlichkeit darstellt, hinter welcher die einzige wahre Religion, die Anbetung des Einen Gottes verborgen ist, konnte erst lange nach der Reformation gewürdigt werden. Jahrhunderte lang war Nikolaus von Kues nur wenigen Gelehrten bekannt. Jetzt ist auch seine Stunde gekommen. Es steht zu erwarten, daß die Saat seines Geistes noch viele schöne Frucht bringen, und sein Licht immer heller und schöner der ganzen Kulturmenschheit strahlen wird.“ Man würdigt in der Tat den Cusaner besser, wenn man ihn in die Geschichte des menschlichen Denkens einstellt, als wenn man seine im päpstlichen Auftrage vollzogenen Reformversuche hervorhebt. Ob es richtig ist, ihn unter die Klassiker zu rechnen? Müßte man nicht das Mittelalterliche an ihm etwas stärker hervortreten lassen? Jedenfalls aber hat H. recht daran getan zu zeigen, wie in der Geschichte des Geistes die Abstände verschwinden.

Es sei erlaubt, hier auf KUHLENBECKS Schrift über Giordano Bruno hinzuweisen, da eine Hauptquelle für seine Gedankenwelt die Schriften des Nikolaus von Cusa gewesen sind. K. hat sich schon durch Uebersetzungen der Schriften Brunos bemüht, diesem viel genannten und wenig bekannten, oder wo er bekannt ist, meist verkannten Mann zu gerechterer Beurteilung zu verhelfen. In der vorliegenden Schrift skizziert er den geistigen Entwicklungsgang des Mannes und legt meist in Auszügen aus seinen Schriften seine Anschauungen über die Religion, über Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit dar. Er bekämpft die Auffassung, als hätten wir es bei ihm mit Pantheismus zu tun; vielmehr liegt in seiner Gotteslehre der vollendete Monotheismus vor; es sei ferner ein Mißverständnis anzunehmen, Bruno hätte keine bewußte Fortdauer der Seele

gelehrt; mag er auch zu Zeiten an fundamentalen Sätzen des Christentums gezweifelt haben, so sei doch die Wahrheit seiner Aussage, er habe diese Zweifel bereut und widerrufen, nicht zu beanstanden. Freilich könne man hier nicht ein letztes Wort sagen, da die Protokolle seines römischen Prozesses immer noch nicht veröffentlicht sind. K.s Schrift ist gewiß geeignet, von ungerechter Beurteilung und von der in Italien üblichen Hochschätzung Brunos als Freigeist zurückzuhalten.

Der unermüdliche Erforscher der Geschichte Savonarolas und gewiß jetzt ihr bester Kenner, SCHNITZER, kennzeichnet uns den Mann, der am nachhaltigsten auf seine früheste geistige Entwicklung eingewirkt hat, seinen Großvater den Arzt in Padua und Ferrara Michael Savonarola († 1467 oder 1468). Erst in neuerer Zeit sind dessen moralische erbauliche Schriften bekannt geworden, darunter die: *de regimine praegnantium*, von der im Anhang das letzte Kapitel: Belehrungen über die Erziehung der Kinder bis zum 7. Lebensjahre im italienischen Wortlaut mitgeteilt wird. Er verlangt in seinen Erziehungsgrundsätzen nicht nur die Einstellung in den Dienst Gottes und die christliche Religion von der frühesten Zeit des Kindes an, sondern drängt auch auf eine gründliche Reform der Christenheit und klagt über das Verderbnis des Klerus und die Lauheit des Mönchtums in der Beobachtung der Regel. Es ist wohl kein Zweifel, daß der Enkel von solchen Gedanken angeregt worden ist und sie in den Florentiner Verhältnissen in die Wirklichkeit umzusetzen gesucht hat. SCHN. legt im allgemeinen seine Erziehungsgrundsätze und Maßnahmen in Florenz dar; im besonderen kehrt er sich aber gegen den auf ihn geworfenen Vorwurf, als habe er seine ganze tyrannische Polizei in die Hände von unreifen Kindern gelegt; gewiß kann man die von ihm geübte Heranziehung der Jugend zur Unterstützung der öffentlichen Gewalt in Hebung der Sittlichkeit bedenklich finden und hat es leicht, sie zu karikieren; aber von dem verrückten Gedanken der Kinderpolizei, wie es F. X. Kraus getan hat, darf man nicht reden, wenn man nicht die besonderen Florentiner Zustände ganz außer acht lassen will. In seinen Erziehungs-

grundsätzen ist Sav. übrigens keineswegs originell und jedenfalls nicht antikirchlich; er wollte nur wie andere mit ihm und vor ihm, daß mit dem Christentum Ernst gemacht würde, und maß kulturelle Strömungen mit religiösen Maßstäben. SCHN. gibt uns einen lehrreichen Beitrag zur Geschichte der pädagogischen Bestrebungen im ausgehenden Mittelalter; wertvoll dafür ist auch die zweite Urkunde, die er im Anhang abdruckt, das Rundschreiben, das der Dominikaner P. Dominicus von Pescia, der vertraute Freund und Todesgenosse Savonarolas, von ihm mit der Kinderseelsorge betraut, am 3. Sept. 1497 an die mit ihren Eltern in der Umgebung von Florenz in der Sommerfrische weilenden Kinder richtete.

Noch weit einschneidender als die Arbeit über Savonarolas Erzieher ist die zweite der oben genannten Arbeiten Schnitzers. Er weist nach, daß eine der Hauptursachen seines Unterganges sein Streit mit seinem Orden war. Seine Bestrebungen, der Forderung der Armut im Sinne des Ordensstifters gerecht zu werden, brachten ihn in tödlichen Zwiespalt mit der zu seiner Zeit als offiziell geltenden konventualistischen Stimmung des Ordens, die darauf ausging, die Frage nach dem Rechte des Besitzes im Sinne der Verweltlichung zu lösen. Savonarolas Reform bezweckte die Einführung der vollen Besitzlosigkeit des Einzelnen wie des Ordens und Klosters, und damit kam er überein mit anerkannten Autoritäten der Vergangenheit, mit denen er auch darin übereinstimmte, daß nicht einmal der Papst vom feierlichen Ordensgelübde dispensieren könne. Daraus erklärt sich sein Widerstreben, sein Kloster der vom Papste errichteten römisch-tuszischen Kongregation zuzuführen, und der über ihn deswegen verhängte Kirchenbann. Der Umschwung der öffentlichen Meinung und der Stimmung der Brüder von S. Marco zu seinen Ungunsten ist nicht eine Folge der Vereitelung der Feuerprobe, des Sturms auf S. Marco und seiner Einkerkierung, sondern seiner angeblichen Zustimmung zu dem gefälschten Protokoll, worin er bekannt haben sollte, er habe niemals göttliche Offenbarungen gehabt und alles nur aus Selbstüberhebung getan. Dadurch wurden auch die Brüder von S. Marco irre an ihm und

verstärkten die ihm feindliche Stimmung im Orden. Der Orden trägt jedenfalls die Mitschuld an seinem Untergange. Damit wird Savonarolas Untergang eingestellt in den großen Kampf um die höchsten Ideale im Franziskaner- und Dominikanerorden und es ist darum sehr dankenswert, daß Schnitzer zur Einführung in die Untersuchung über Savonarola eine kurze und präzise Geschichte der Reformbestrebungen in beiden Orden gibt. Zur Charakterisierung der treibenden Kräfte in der Kirche des späteren Mittelalters kann es gar nichts Besseres geben.

Endlich sei noch auf eine Arbeit aufmerksam gemacht, die zeigt, daß, soviel über das religiöse Volksleben am Ausgange des Mittelalters in seiner Beziehung auf die Reformation schon geschrieben worden ist, für die Forschung doch ein reiches Feld noch bleibt, wenn sie sich auf einzelne Gebiete beschränkt; erst so lernt man den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen recht kennen. Es schadet auch nichts, wenn sich bei den Einzeluntersuchungen herausstellt, daß überall gemeinsame Züge vorhanden sind. Es ist natürlich, daß die Städte, in denen die Reformation früh zum Durchbruch gekommen ist, den Forscher am meisten anziehen. Einen glücklichen Griff hat SCHAIRER getan, indem er Augsburgs religiöses Volksleben von 1368 an, dem Jahre, indem die Zünfte die Führung im Rate der Stadt erlangten, bis zur Reformation zum Thema seiner Doktordissertation wählte. Völlig mit Recht zeigt er, daß die neue Zeit sich nicht nur negativ vorbereitete, nicht nur durch die Kritik an den bestehenden Zuständen der Kirche und ihre Auflösung, sondern daß genug positive Kräfte vorhanden waren, die über das Alte hinausführten. Man kann alle Erscheinungen, wie es der Verfasser getan hat, unter den Titel Verselbständigung stellen, wenn man nur im Auge behält, daß auch dafür von grundlegender Bedeutung war, daß die politische Macht der Stadt gegenüber der Kirche zunächst Gleichberechtigung, dann aber Ueberlegenheit erlangte. S. schildert die Verselbständigung des religiösen Volkslebens nach ihrer formalen und materialen Seite, wobei unter formal mehr die äußere Gestaltung, unter material mehr der Inhalt zu verstehen ist, ohne daß sich doch

eine strenge Scheidung durchführen ließe. Das tut aber nichts zur Sache; das lebendige, reich ausgestattete Bild, das er entwirft, ist geeignet, klärend zu wirken und die sich anbahnende Gemeinsamkeit der Anschauung über das ausgehende Mittelalter zu verstärken. Alle Aeußerungen des religiösen Volkslebens sind berücksichtigt; besonders erfreulich ist, daß die Erzeugnisse des Kunst- und Buchdrucks stark herangezogen worden sind; auch Erwägungen mehr theologischer Art sind nicht übergangen. Alles ist aus den Quellen geschöpft. Der Verfasser verliert sich nicht in Einzelheiten, sondern weiß größere Zusammenhänge zu finden; er vergißt auch nicht, daß Augsburg eins der wichtigsten Verkehrszentren der damaligen Zeit war, und weiß das für seine Darstellung nutzbar zu machen. Das Urteil ist richtig, mit dem er schließt: Es ist eine ringende, suchende Zeit, auch religiös suchend — ein Wort Zinks schließt alles in sich: „denn ieder mann wolt gen Himl“ — eine zukunftsreiche Zeit voll Andeutungen und Vorbereitungen kommender Dinge gewesen. Noch aus den alten Wurzeln entsprossen sind die Pflanzen, aber die Luft ist neu, in die sie hineinwachsen.

Kiel, z. Z. Lübeck.

G. Ficker.

Systematische Theologie.

Zur Religionspsychologie.

(Wesen und Ursprung der Religion.)

BETH, K., Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtl. Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, Teubner, 1914. XII 238. M. 5.—. — SÖDERBLOM, N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, hergg. von R. Stübe. Leipzig, Hinrichs, 1916. XII 398. M. 8.—. — JAMES, W., Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von G. Wobermin. Zweite verbesserte Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1914. XXXIV 404. M. 6.—.

Die Frage vom Wesen und Ursprung der Religion kann auf doppelte Weise behandelt werden. Wenigstens lassen sich bei der Erörterung des Problems noch immer zwei Methoden unterscheiden.

Die eine könnte man als eine vorwiegend religionsgeschichtliche bezeichnen. Die Anhänger dieses Verfahrens fassen die Frage so an, daß sie vor allem festzustellen suchen, wie die älteste Religion beschaffen gewesen ist; denn sie meinen von da aus mühelos erschließen zu können, wie die Religion entstanden ist, und welchen Motiven sie ihren Ursprung verdankt. Sie verbinden damit vielfach, doch nicht immer, die Ansicht, daß dieselben Motive auch heute noch überall da irgendwie nachwirken, wo überhaupt Religion besteht. Bei solcher Art des Vorgehens fällt die Hauptaufgabe der Religionsgeschichte zu, sofern von dieser — mit Recht oder Unrecht — die nötigen Aufschlüsse über die Beschaffenheit der ersten Religion erwartet werden; weshalb man eben die Methode *a potiori* eine religionsgeschichtliche nennen kann. Sie mag manchen unter uns Modernen etwas „naiv“ anmuten. Aber gerade, weil sie das auch wirklich ist, liegt sie dem Durchschnittsmenschen nahe; sie ist auch sehr alt und erfreut sich gegenwärtig noch bei einzelnen Positivisten und namentlich bei den Ethnologen großer Beliebtheit.

Die andere Methode kann man als eine vorwiegend religionspsychologische bezeichnen. Ihre Anhänger kümmern sich meist wenig darum, wie die erste Religion ausgesehen habe. Sie halten sich an die bekannte, an die „gegebene“ Religiosität und lassen es sich angelegen sein, zu ermitteln, welche seelischen Vorgänge und Motive ihr zugrunde liegen. Sie können sich dabei vernünftigerweise nicht begnügen mit der Analyse der Frömmigkeit einzelner moderner Individuen oder gar nur solcher, die einem schön linierten Fragebogen zugänglich sind; sie werden, wenn sie anders nicht auf einer nicht zu schmalen Induktionsbasis operieren wollen, zugleich die uns bekannten „objektiven Religionen“ ins Auge fassen müssen, das heißt, die uns bekannten, ganzen Menschengruppen der Gegenwart und Vergangenheit gemeinsamen, religiösen Lehren und Dogmen,

religiösen Riten und Handlungen, die man unter dem Titel „objektive“ oder „geschichtliche Religionen“ zusammenzufassen pflegt. Auch dies Verfahren ist durchaus nicht erst von heute. Denn ob man das Schwergewicht mehr auf die Analyse der individuellen Religiosität legt, wie das neuerdings vielfach geschieht, oder mehr mit der Analyse der objektiven Religionen arbeitet, wie sich das schon bei Schleiermacher und Hegel bemerkbar macht: das bedeutet doch keinen prinzipiellen Unterschied in der Methode selbst. Ebenso kann auch dies Verfahren des Beistandes der Religionsgeschichte nicht entraten, sofern diese eine Uebersicht über die Beschaffenheit der objektiven Religionen zu eröffnen vermag. Aber die Religionsgeschichte hat doch hier vorwiegend die Bedeutung einer bloßen Hilfswissenschaft. Die Hauptrolle spielt die psychologische Analyse; weshalb man eben die Methode, wiederum a potiori, als eine religionspsychologische benennen darf.

Den beiden Büchern von BETH und SÖDERBLOM ist nun das gemeinsam, daß sie es mit einer Art Mittelweg zwischen den zwei erwähnten Methoden versuchen. Sie vermessen sich zwar nicht Auskunft darüber erteilen zu wollen, welches die allererste Religionsform innerhalb der Menschheit gewesen sei; sie verzichten wenigstens grundsätzlich auf ein derartiges Unternehmen. Aber sie getrauen sich doch an der Hand des Studiums der Naturvölker Einblicke zu erschließen in die Beschaffenheit besonders alter, noch unfertiger und im Werden begriffener Religionsformen, und sie meinen von da aus am leichtesten Aufschlüsse gewinnen zu können über das Wesen der Religion und die seelischen Vorgänge und Motive, die deren Erscheinung und Entwicklung zugrunde liegen. Zu welchen Ergebnissen beide Bücher gelangen, möge die Inhaltsangabe zeigen.

Der Gedankengang des sehr lesenswerten, sehr interessanten und anregenden Werks von BETH ist etwa folgender. Es knüpft an die Tatsache an, daß die von Tylor und Herbert Spencer ausgebildete sogenannte animistische Theorie unter den Ethnologen als stark erschüttert gilt, wenn sie nicht gar völlig aufgegeben ist. Sie behauptete bekanntlich, daß der Animismus

das heißt hier, der Glaube an Seelen und Geister, die erste Religionsform gewesen sei, und daß sich daraus alle sonstige Religion und die Magie entwickelt habe. An Stelle dieser verdächtig gewordenen Theorie sind neuerdings solche getreten, die man als präanimistisch“ bezeichnet: „präanimistisch“ deshalb, weil sie lehren, daß der Animismus ein verhältnismäßig spätes Gebilde war, und daß ihm irgend „etwas anderes“ vorausgegangen ist. Was allerdings dies „andere“ war, darüber sind sich die Vertreter des Präanimismus nicht einig; der gemeinsame Kampf gegen den Animismus schließt Familienzwiseigkeiten unter ihnen nicht aus: die einen meinen, das „andere“ sei ein ursprünglicher, naiver, unfertiger Monotheismus gewesen, so etwa bekanntlich der Pater W. Schmidt; die übrigen, man darf sagen, wohl die meisten neigen zu der Ansicht, daß „am Anfang“ lediglich die Magie war, und daß die Religion erst auf diese gefolgt sei oder sich aus ihr herausgebildet habe. BETH stimmt nun auch mit allen „Präanimisten“ darin überein, daß der Animismus eine späte Erscheinung gewesen sei; er sondert sich aber von denjenigen ab, die in dem „anderen“, das vorher bestand, nur Magie erkennen wollen und deshalb diese als Grundlage oder Voraussetzung der Religion beurteilen. Er bekämpft die entsprechende Auffassung Vierkandts; er setzt sich mit den vermittelnden Anschauungen von K. Th. Preuß auseinander; ganz besonders aber wendet er sich gegen die — berühmte — These Frazers, daß die Religion erst einem Fehlschlagen der Magie ihren Ursprung verdanke. Allem dem gegenüber erklärt er den Nachweis führen zu wollen, daß „Zauberei nicht Religion erzeugt hat“; die Religion könne auch nicht „in der Weise auf Zauberei gefolgt sein, daß der Anstoß zu ihrem Werden irgendwie von dieser abhängig gewesen sei“. Religion und Magie beruhen vielmehr auf ganz verschiedenen Motiven.

In der Tat: was ist denn eigentlich Magie? was ergibt sich über ihr Wesen und ihre Wurzeln in der menschlichen Seele aus einer vorurteilsfreien Betrachtung der Naturvölker? An diese darf und muß man sich nämlich da um Auskunft wenden. Nicht nur, weil bei ihnen die Magie besonders üppig wuchert, sondern

noch aus einem andern Grund. Gerade auf die Naturvölker berufen sich diejenigen Religionsphilosophen, die für die Behauptung eintreten, daß Religion und Magie eng verwandt sind, daß beide auf denselben Motiven beruhen, oder gar daß die Religion aus der Magie hervorgegangen ist. Sind sie im Recht oder nicht? Die Antwort auf die Frage wird in zwei Kapiteln erteilt, deren eines „Phänomenologie der Magie“, deren anderes „Die psychologischen Grundlagen der Magie“ überschrieben ist. In dem ersten wird ein Ueberblick gegeben über verschiedene Formen der Magie bei den heutigen Primitiven; in dem zweiten wird den Motiven der Magie nachgespürt.

Das Ergebnis läuft zunächst auf eine Bestätigung der Erkenntnis hinaus, daß die Magie an und für sich mit dem Animismus, das Wort hier im weitesten Sinne genommen, also mit dem Glauben an Geister und Seelen oder einen Seelenstoff nicht solidarisch ist; es gibt Spuren einer Zauberei, in der weder mit Geistern noch mit Seelen noch mit einem Seelenstoff operiert wird. Vielmehr sind die magischen Zeremonien zum Teil von Haus aus ganz harmlose, sozusagen, natürliche oder zufällig entstandene Handlungen und Bräuche, etwa, um ein möglichst einfaches Beispiel anzuführen, unwillkürliche Ausdrucksbewegungen eines starken Begehrens. Zu qualifiziert magischen Handlungen werden sie dann aber nicht erst dadurch, daß sie in Verbindung gebracht werden mit Geistern, Seelen oder einem Seelenstoff, sondern allein schon dadurch, daß sich mit ihnen die Vorstellung und Erwartung verknüpft, es könne durch die betreffenden Handlungen und Bräuche unmittelbar und ohne weiteres ein erhsehnter Erfolg erzwungen werden, der doch in Wirklichkeit von ganz anderen Bedingungen abhängig ist, — eine Vorstellung und Erwartung, die durch das leidenschaftliche, die Mittelglieder überspringende Ungestüm des menschlichen Wunsches erzeugt wird und gelegentlich verfestigt worden sein mag durch die Erfahrung, daß auf die magischen Verrichtungen hin zufällig hier oder dort einmal der Erfolg tatsächlich sich eingestellt hat. Die Magie hat also ihre eigentliche Wurzel in einer bestimmten Gemüts- und Willensverfassung, in dem „ego-

istischen“ — ich würde lieber noch sagen, dem „eigenwilligen“ — Wünschen und Verlangen des menschlichen Herzens, das rasch und auf seine Weise, ohne Berücksichtigung der natürlichen Ordnung und der von ihr gewiesenen Mittel und Wege die Dinge meistern will.

Das ist eine Auffassung der Magie, in der gewisse Gedanken von Hubert und Mauß glücklich fortgebildet und namentlich von einzelnen nebensächlichen Marotten der französischen soziologischen Schule gereinigt erscheinen, und die zugleich an die von Bouvier entwickelte Theorie erinnert; nur daß sie noch ausführlicher und sorgfältiger begründet wird als diese.

Ganz anders als die Magie die Religion. Beide unterscheiden sich nicht bloß, wie Jevons und andere meinen, dadurch, daß die Religion als Gemeinschaftssache auftritt, während die Magie antisozial ist. Das trifft nicht immer zu, ist jedenfalls nicht das wichtigste Kriterium. Charakteristisch ist dagegen, daß die Religion in einer ganz anderen Gemüts- und Willensverfassung gründet als die Magie. Wenn wir von der Betrachtung der uns am nächsten stehenden, höher entwickelten Formen der Frömmigkeit ausgehen, so springt ja in die Augen, daß zur Religion mindestens ein ehrfurchtsvolles Sichbeugen unter eine höhere übersinnliche Macht gehört: es ist dies jenes „Minimum der Religion“, von dem Marett schon wiederholt gesprochen hat. Nun, eine derartige Gemüts- und Willensverfassung mit- samt der ihr zugeordneten Vorstellung findet sich auch unabhängig vom Animismus und abgesehen von diesem bei den Primitiven. Es ist nicht wahr, daß wir da, wenn wir vom Animismus abstrahieren, lediglich auf Magie stoßen: es zeigen sich auch vielfach Spuren von der Vorstellung einer höheren übersinnlichen Macht, die noch nicht als Geist oder gar als Persönlichkeit gedacht wird, der man sich aber demütig unterwirft. Das legt der Autor in zwei weiteren Kapiteln dar, in denen er den Sinn der neuerdings viel besprochenen Worte Mana, Manitu, Orenda, Wakonda und vieler der Bedeutung nach verwandter Worte erörtert. Er findet in diesen Begriffen, deren weite, ja fast allgemeine Verbreitung bei den Naturvölkern er sich zu

erweisen bemüht, die Vorstellung enthalten von einer übersinnlichen Macht, die keineswegs immer als Geist oder Persönlichkeit aufgefaßt wird, die gelegentlich sogar zum Mittel für magische Praktiken degradiert erscheint, der man aber doch vorwiegend demütige und ehrfurchtsvolle Unterwerfung entgegenbringt. Das ist aber eben ein qualifiziert religiöses Verhalten im Unterschied vom magischen.

So begegnen uns überall oder fast überall bei den Primitive[n], abgesehen vom Animismus und unabhängig von diesem, zwei durchaus verschiedene, konkurrierende Verhaltensweisen, deren eine als die magische, deren andere als die religiöse rekonstruiert werden kann. Beide, Magie und Religion, lassen sich wohl begreifen als psychische Reaktionen auf die Erfahrung von der Unzulänglichkeit des menschlichen Könnens, mit Goethe gesprochen, von den „Grenzen der Menschheit“; aber die Magie reagiert auf diese Erfahrung mit gesteigerter Intensität des Wünschens, mit eigenwilligem, zum Phantastischen und zur Selbsttäuschung führendem Trotz; die Religion dagegen mit Gefühlen der Demut, der Ehrfurcht vor einer höheren Macht und mit der Bereitwilligkeit sich dieser zu unterwerfen; deshalb schließt die Religion auch den Keim der Sittlichkeit in sich als des Bestrebens, den Weisungen einer höheren Ordnung nachzukommen.

Bei diesem in seiner Art glänzenden und gleichsam für sich selbst sprechenden Resultat läßt es nun allerdings der Autor nicht bewenden. Er wirft zum Schluß noch die Frage auf, ob wohl von jeher Religion und Magie nebeneinander bestanden haben, und, wenn das nicht der Fall sei, ob der Magie oder der Religion die zeitliche Priorität zuzuerkennen sei. Er entscheidet sich für das letztere. Indem er gewisse den prähistorischen Menschen betreffende Funde in den Kreis der Betrachtung zieht, deutet er eine Konstruktion an, deren Umriss sich etwa so ausnehmen: soweit das in die Vergangenheit der Menschheit gerichtete wissenschaftliche Auge zu erkennen vermag, hat es einmal eine Zeit gegeben, die „prämagisch“ und „präreligiös“ war, in der also weder Magie noch Religion be-

stand. Darauf tritt allmählich eine Religiosität auf, die den Mutterschoß für alle künftige Religion bildete, und die sich als ehrfurchtsvolle Beugung vor einer zwar noch nicht als persönlich, aber doch als übersinnlich und übernatürlich gedachten Macht darstellte. Magie und erst recht Animismus sind dann noch spätere Erscheinungen und zwar Zeichen der Degeneration.

Ich brauche nun kaum zu sagen, daß mir diese zuletzt erwähnte Konstruktion, daß mir diese zeitlichen Bestimmungen, von denen ich ausdrücklich wiederholen muß, daß sie vom Verfasser gerade nur angedeutet werden, gewagt und deshalb entbehrlich erscheinen. Für derartige Versuche ist die Stunde noch nicht gekommen; sie liegt vielleicht jetzt ferner als je: die ἐποχή dünkt mich da wissenschaftliche Pflicht. Es ist nicht einmal absolut sicher, daß der Managlaube richtig interpretiert wird, wenn man ihn als einen überall vorkommenden Glauben an eine Art abstrakter, für sich bestehender übersinnlicher Machtsubstanz auffaßt: ein Sachkundiger wie Söderblom beispielsweise lehnt diese Deutung ab. Ueberhaupt wird der Begriff des Managlaubens, je weiter man seinen Umfang ausdehnt, das heißt, je mehr Erscheinungen bei den Naturvölkern man darunter zu subsumieren sucht, nach einem bekannten logischen Gesetz um so inhaltsärmer und um so schwieriger zu definieren. Es ist aber erst recht fraglich, ob aus der Tatsache, daß der Managlaube vielfach unabhängig vom Animismus auftritt, mit völliger Verlässlichkeit eine zeitliche Priorität desselben erschlossen werden kann. Die zeitlichen Bestimmungen in bezug auf die verschiedenen Religionsformen bei den Naturvölkern haben sich stets als die anfechtbarsten erwiesen. Sie sind gefährlich. Wir müssen uns hüten, den Ethnologen, die durch die Tradition darauf eingestellt sind, vor allem zu fragen, was das Frühere und Erste war, auf die abschüssige Bahn zu folgen, wo wir es doch nicht nötig haben. Im Zusammenhang damit sei es ausgesprochen, daß auch sonst noch einiges, das bei der Erörterung des Managlaubens vom Autor vorgebracht wird, mich als kühn anmutet. BETH hat sich viel zu weit umgesehen in der ethnologischen Literatur, um nicht selbst zu wissen, daß manche

seiner Kombinationen auf nicht ganz unberechtigte Zweifel stoßen dürften. Dies zur Kritik.

Hohen und bleibenden Wert haben dagegen meines Erachtens die künstlerisch aufgebauten und sorgfältig begründeten Thesen des Autors über den Unterschied von Religion und Magie und die verschiedenen, ja, entgegengesetzten Motive, die beiden zugrunde liegen. Hohen und bleibenden Wert desgleichen seine gründlichen Ausführungen, sofern sie sich auf den Nachweis beschränken, daß uns weithin bei den Primitiven, unabhängig vom Animismus, Vorstellungen und Stimmungen begegnen, die man nur für die Religion in Anspruch nehmen kann. Mag man mit allen Einzelheiten der Argumentation übereinstimmen oder nicht, hier werden fruchtbarste Anregungen ausgestreut, die ich dankbar entgegengenommen habe. Darum liegt nach meinem Urteil die Hauptbedeutung des Buchs nicht darin, daß es, wie der Nebentitel besagt, einen „religionsgeschichtlichen Beitrag“ liefert „zur Frage nach den Anfängen der Religion“, wohl aber darin, daß es, wie der Haupttitel zu verstehen gibt, einen religionsgeschichtlich fundierten, zugleich sehr interessanten und sehr lehrreichen Beitrag liefert zur Religionspsychologie oder, genauer gesprochen, zur Psychologie der Religion und zur Psychologie der Magie.

Erheischte die Schrift Beths aus mancherlei Gründen eine eingehende Besprechung, so gilt dasselbe von derjenigen SÖDERBLOMS¹⁾. Sie empfiehlt sich nicht nur durch den wohlklingenden Namen des Autors. Es sind an sich wichtige und wuchtige Gedanken, die von ihr in origineller, ich will nicht gerade sagen, pikanter, aber doch eigentümlich gewürzter Darstellungsform vorgetragen werden. Allerdings muß gleich hier gesagt werden, daß der Titel des Werks irreführen kann. Es handelt sich nicht etwa um eine Art theogonischen Roman, wie wir ihn Wundt verdanken, um einen Bericht darüber, wie die verschiedenen Zeitalter auf Grund sehr verschiedener Erfahrungen den

¹⁾ Es wird dem Leser willkommen sein, neben Boussets Bericht, vgl. vorige Nr. S. 179 ff., auch diese Charakteristik des wichtigen Buches von Söderblom zu lesen. Die Redaktion.

Gottesbegriff stückweise zusammengesetzt haben gleich der Figur eines Geduldspiels. Es handelt sich um Bescheideneres, um weniger, das heißt, um mehr: *πλέον ἡμῶν παντός*. Bereits in der Einleitung wird das Wort P. Ehrenreichs angeführt: „Die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee und dem Verhältnis der Gottheiten der niederen und höheren Kulturen zueinander, sowie überhaupt der Entwicklungsreihe, die von den ersten Anfängen bis zum Gott der Offenbarungsreligionen führt, ist die schwierigste der Religionsgeschichte überhaupt.“ Der Autor stimmt diesem Ausspruch zu. Deshalb beansprucht er selbst nicht eine Lösung des Problems zu geben; er möchte nur einer solchen etwas näher kommen, indem er es sich angelegen sein läßt, gewisse allgem einmenschliche Seelenregungen nachzuweisen, die sich überall, auch bei den Primitiven, finden, und die von Bedeutung waren für die Entstehung und Entwicklung der Religion: „so sicher der Mensch trotz aller Ungleichheit immer Mensch bleibt, und die Natur auf diesem Planeten trotz aller Ungleichheit Natur, so gewiß weist seine Reaktion auf das Dasein, und seine Ahnungen und Gewißheit über das Uebermenschliche, im Verlauf der Entwicklung gewisse typische Züge auf, die die Wissenschaft notwendig aufzeigen muß.“ Hier kündigt sich ziemlich deutlich eine Wendung zu dem Verfahren an, das wir a potiori ein religionspsychologisches benannt haben.

Ich hoffe dem Leser einen Dienst zu leisten, indem ich möglichst treu dem Gedankengang des Autors folgend, über den Inhalt des Buches berichte.

SÖDERBLOM stellt sich zunächst die Aufgabe zur Darstellung zu bringen, welche Erscheinungen religiöser Art oder doch solcher Art, daß sie als religiös gedeutet werden können, uns bei den Naturvölkern begegnen, in der Hoffnung eben auf diese Weise unsere Einsicht in das Wesen und Werden des Gottesglaubens vertiefen zu können. Ein Dreifaches läßt sich da unterscheiden: einmal der „Animismus“, ferner der „Managlaube“ oder der Glaube an die „Macht“ und endlich der „Urheberglaube.“

1. **Der Animismus.** Der Begriff ist, wie heute allgemein zugestanden wird, ein vieldeutiger, und es bedarf erst einer Verständigung über seinen Inhalt. Faßt man ihn im weitesten Sinne, so schließt er nach S. nicht bloß den sogenannten „Animatismus“ in sich, das heißt, den Glauben an die Belebtheit aller Dinge, sondern auch den Glauben an Seelen, die allen Dingen einwohnen, wie die menschliche Seele dem menschlichen Körper, und ebenso auch den Glauben an Geister, „freischwebende“ oder den Dingen nur zufällig oder vorübergehend einwohnende Geister. Der so beschaffene Animismus ist in hervorragendem Maße charakteristisch für die „primitive Anschauung“; er „spielt in ihr eine höchst wesentliche Rolle“ und ist bei den Naturvölkern weit verbreitet. Darin haben die Vertreter der animistischen Theorie wohl recht; sie gehen aber irre, wenn sie meinen ihn seiner Entstehung nach erklären zu können aus bloßen Träumen und Visionen der „Wilden“ und aus der bloßen Beobachtung des Unterschieds zwischen Leichen und Lebenden. Er verdankt vielmehr seinen Ursprung zugleich tiefer liegenden Motiven von bleibendem Wert, nämlich dem, wenn auch nur dämmernden Bewußtsein des Menschen, „eine denkende, wollende, handelnde persönliche Einheit“, eine „Ursache“ von Taten, ein „sich selbst bestimmendes Wesen“ zu sein. Mit andern Worten, er beruht nicht allein auf Erfahrungen, die nur für eine bestimmte niedere Kulturstufe von Bedeutung sein können, sondern auf allgemein menschlichen, allezeit wirksamen Erfahrungen und Motiven. Deshalb bleibt er durchaus nicht bloß auf die Naturvölker beschränkt. Er durchzieht die ganze Geschichte der Menschheit; er wird in gereinigter Form auch von modernsten Denkern vertreten und lebt fort in den spiritualistischen Systemen der neueren Philosophie. Was aber seinen Einfluß auf die Religion betrifft, so ist dieser zwar nicht so groß gewesen, wie man bisher allgemein angenommen hat; er darf indessen auch nicht unterschätzt werden. Für die Ausgestaltung des Gottesglaubens bedeutet der Animismus mindestens dasselbe wie für die Auffassung des Menschen: daß er es nämlich ermöglicht und nahe gelegt hat, die Gottheit als

„Willen und Einzelpersönlichkeit“ zu betrachten, wie denn auch heute noch der Spiritualismus einer religiösen Weltanschauung zur Stütze dienen kann.

2. Der „Managlaube“ oder der Glaube an die „Macht“. Gleich Beth bemüht sich S. nachzuweisen, wie weit verbreitet der Begriff „Mana“ und zahlreiche analoge Begriffe bei den Primitiven sind, und welche große Rolle sie da spielen. Was aber hat es eigentlich genau für eine Bewandnis mit dem Managlauben? Ist es etwa an dem, daß die Manavorstellung mit der Vorstellung von Seelen und Willen zusammenfällt? Es wäre Uebereilung, das anzunehmen. Gewiß rührt Mana oft genug von einem persönlichen Willen her; aber das ist durchaus nicht immer der Fall. „Nach dem voll entwickelten Animismus hat alles eine Seele“, alles einen Willen; „aber daraus folgt keineswegs“, daß alles Mana ist oder hat. Oder ist es vielleicht an dem, daß die Manavorstellung zusammenfällt mit der Vorstellung des „Urvaters“ — einer Vorstellung, die ebenfalls bei den Naturvölkern vielfach vorkommt, und von der nachher noch die Rede sein soll? Es wäre wiederum übereilt, das anzunehmen. Gewiß erscheint die Manavorstellung oft sprachlich eng verknüpft mit der Vorstellung eines Wesens, das „Ursprung aller Dinge ist“. Das begreift sich leicht daraus, daß in „beiden die Ursache für etwas gesucht wird, was man sonst nicht erklären kann“. Indessen nicht alle Urväter haben oder sind Mana. Was aber ist denn dann „Mana“? Faßt man all die Worte zusammen, die als mehr oder weniger gleichwertige Synonyma bei den Naturvölkern uns begegnen, so ergibt sich: Der Ausdruck „Mana“ bedeutet von Haus aus so viel wie: merkwürdig, sehr groß, außerordentlich wirksam, gefährlich, ungewöhnlich (*ça sort de l'ordinaire*), man könnte auch nach einzelnen Wendungen S.s sagen, übernatürlich, obwohl er selbst an anderer Stelle wieder erklärt, daß die Primitiven den Begriff des Uebernatürlichen als solchen nicht kennen. Man geht aber zu weit, wenn man meint, das Wort weise ursprünglich hin auf die Vorstellung einer allgemeinen, besonders wirksamen „Machtsubstanz“ nach Art einer überall verbreiteten Materie:

„bei der modernen Opposition gegen den Animismus redet man von der „Macht“ nicht selten in einem Sinne wie von der „Energie“ des Monismus oder irgendeiner pantheisierenden Formel; eine solche Deutung des Mana ist ein gewaltsamerer Anachronismus, als wenn man in den „Urvätern“ oder Allbildnern einen Urmonotheismus wiederzuerkennen glaubt.“ Nein, Mana ist keine selbständige Substanz, wenigstens nicht immer, aber doch auch keine bloße Eigenschaft, sondern — nun, ich meine S. hat selbst die beste Erklärung vorweggenommen, indem er proleptisch das Wort „Mana“ mit „Macht“ übersetzte. Ist „Macht“ eine selbständige Substanz oder eine bloße Eigenschaft? sie kann bald als dies, bald als jenes gedeutet werden; ob indessen so oder so, gleichviel: das Charakteristische, das Wesentliche ist, daß Mana oder Macht Ehrfurcht einflößt, Scheu, Vorsicht und Anlaß geben kann zu einem reservierten Verhalten, zur Zurückhaltung, zu gewissen Riten und Observanzen. Deshalb ist der Begriff des Mana mit dem des Tabu nah verwandt und können beide unter dem Oberbegriff des „Heiligen“ zusammengefaßt werden. Deshalb werden auch nur denjenigen Wesen und Gegenständen, Seelen oder Geistern Riten und Zeremonien entgegengebracht, die Mana haben oder sind. Damit ist zugleich gesagt, was der Managlaube für den Gottesglauben und die Ausbildung der Gottesvorstellung bedeutet. Man kann das so ausdrücken: das Vorhandensein von Mana gibt das entscheidende Kriterium dafür ab, welche Erscheinungen als göttlich gewürdigt und angebetet werden sollen. „Die Signatur des Göttlichen ist Macht. Machtgeladene Wesen und Gegenstände bezeichnen die Anfänge der Gottesidee.“ Mehr als das: das Vorhandensein von Mana kann unter Umständen den Anstoß dazu geben, die Vorstellung von besondern Göttergestalten neben den Erscheinungen auszubilden: denjenigen Gegenständen nämlich, die Mana sind oder haben und die von besonderer Wichtigkeit sind für das menschliche Leben, denen darum bestimmte Riten entgegengebracht werden oder, anders ausgedrückt, die darum als „heilig“ gelten, werden gelegentlich gewisse Göttergestalten koor-

diniert, etwa dem Korn eine Korngottheit oder dem Mais eine Maisgottheit.

3. Der „Urheberglaube“. Weit verbreitet ist endlich bei den Naturvölkern neben dem Animismus und neben der Manavorstellung der Glaube an „Urheber“, an Wesen, die alles geschaffen haben, speziell auch die herrschenden Riten und Regeln fürs menschliche Leben. Die Zeiten sind vorbei, wo man diesen Urheberglauben als belanglos behandeln oder als bloßen Import verschollener Missionare einschätzen konnte. Die Religionswissenschaft muß heute mit der Tatsache rechnen, daß er sich fast überall findet als ein zwar vielfach verblaßtes, jedoch echtes einheimisches Gebilde. Man hat gemeint in ihm etwas wie einen Urmonotheismus erkennen zu können, Pater Schmidt insbesondere hat in ihm den Glauben an einen ursprünglichen Himmelsgott freudig begrüßt. Diese Deutung ist jedoch nicht zulässig, vornehmlich deshalb nicht, weil den „Urhebern“ in der Regel keine kultische Verehrung dargebracht wird. Aber auch an eine Personifikation von Himmelswesen, namentlich des Himmels, ist nicht zu denken. Ebensowenig daran, daß es sich um gewöhnliche Ahnengeister handelt. Wir kommen wohl dem Verständnis der Urhebergestalten am nächsten, „wenn wir sie mit den „Heilbringern“ im allgemeinen zusammenstellen, welche das eine oder andere eingesetzt und zubereitet haben. Nur, daß diese großen Urheber in sich die Antwort auf die wichtigsten kausalen Fragen befassen“. „Es liegt in ihrer Annahme mehr die Antwort auf die Frage: woher kommt dies oder jenes? wer hat es gemacht? als auf die Frage: wer kann uns helfen? wen müssen wir besänftigen, um von Unglück befreit zu werden und Erfolg zu gewinnen?“ Was aber der Urheberglaube für die Gestaltung der Gottesvorstellung bedeutet, braucht nicht erst gesagt zu werden. Es genügt der Hinweis darauf, daß in den höher entwickelten Religionen der Gottesglaube den Schöpferglauben in sich schließt.

So also sehen die drei Glaubensformen, die drei religiös bedeutsamen Vorstellungsreihen aus, die wir fast überall bei den Naturvölkern beobachten können. Ihrem Geist nach, ihrer in-

nersten Tendenz nach werden sie gelegentlich noch einmal durch die Worte charakterisiert: „Will man die in der primitiven Vorstellungswelt erkennbaren Linien ausziehen, so könnte man sagen, daß in der Fortführung des Urheberglaubens eine Art von kosmologischer Gottesidee und göttlicher Begründung der sozialen Pflichten liegt. In der Mana-Idee dämmert die Vorstellung vom Uebernatürlichen. Der Animismus trägt in seiner Fortbildung in sich, daß der Geist als Willenseinheit den Lebensäußerungen zugrunde liegt, und daß alles Dasein als eine Anzahl von Willenseinheiten aufgefaßt wird.“ Wohlverstanden: es handelt sich um ein Nebeneinander dieser drei Glaubensformen oder Vorstellungsreihen bei den Primitiven. Ausdrücklich lehnt S. im Unterschied von Beth die Meinung ab, daß von ihnen die eine oder andere die zeitlich frühere gewesen sei. Das läßt sich von dem Urheberglauben ebensowenig behaupten wie von dem Animismus; aber auch nicht von der Manaverehrung: „Mehrere Forscher . . . haben verschiedentlich gezeigt, daß eine Reihe von magischen oder religiösen Riten bei den Primitiven vom Animismus unabhängig sind und sich mit Seelen oder Geistern nicht befassen. Das bedeutet für die Religionswissenschaft eine sehr wichtige Erkenntnis und einen erheblichen Fortschritt. Aber es beweist doch nicht, daß es in der Geschichte der Menschheit jemals eine voranimistische Periode der Magie und Religion gegeben habe.“ Das heißt vorsichtig reden, aber — nicht unkorrekt. Dagegen getraut sich der Autor wenigstens an einigen Beispielen anschaulich zu machen, daß aus den drei genannten Vorstellungsreihen in der weiteren Entwicklung tatsächlich „die Götter durch komplizierte und wohl in der Regel unentwirrbare Prozesse hervorgegangen seien“.

Ehe er sich aber dieser Aufgabe unterzieht, wendet er sich noch seinerseits gegen diejenigen Forscher, die auf Grund der neueren Entdeckungen über die Manavorstellung die These verfechten, daß der Religion eine Periode der bloßen Magie vorausgegangen sei. Selbst wenn es erwiesen wäre, führt er aus, daß der Managlaube gegenüber dem Animismus das zeitlich Frühere war, so wäre damit die Priorität der Magie nicht dar-

getan; denn in dem Managlauben steckt nicht bloß ein magischer Keim, sondern, wie bereits gezeigt, ein äußerst fruchtbarer religiöser Keim. Das gibt S. Gelegenheit, sich ebenfalls über die wichtige Frage vom Verhältnis der Religion zur Magie ex professo auszulassen.

Das Ergebnis, in das die sehr lebhaft geführte Untersuchung ausmündet, läßt sich, wenn ich recht verstanden habe — die Sprache des Autors wird in den betreffenden Abschnitten stellenweise geradezu dithyrambisch, und es ist nicht ganz leicht, das was gemeint ist, auf präzise Formeln zu bringen —, ungefähr folgendermaßen wiedergeben. Das für die Religion Charakteristische ist nicht der ausgebildete Gottesbegriff, sondern die Vorstellung der Macht, des Uebernatürlichen, des „Heiligen“; dementsprechend sind die in der Religion vorherrschenden Gefühle solche der Abhängigkeit, der Unterwerfung, aber auch des Vertrauens, der Zuversicht zu dem Heiligen als zu einem Faktor, der für das Leben und Gedeihen der Gemeinschaft wertvoll ist. Die Magie setzt nun wohl auch die Vorstellung der Macht, des Uebernatürlichen voraus und erweist sich allein schon insofern als etwas der Religion gegenüber Sekundäres; sie hebt sich aber des weiteren von ihr dadurch ab, daß sie die Macht, das Uebernatürliche gebraucht, um Böses zu wirken und die Gemeinschaft zu schädigen; damit hängt zusammen, daß sie sich gern absondert und Privatwege geht, daß sie, wo sich die Vorstellung der Macht differenziert hat in die von guten und bösen Mächten, sich der letzteren bedient; damit hängt endlich zusammen, daß sie nicht von einem Geist der Unterwerfung und des hingebenden Vertrauens erfüllt ist, sondern von der herrischen Absicht, die Macht zu mißbrauchen „für selbstische und verständliche Ziele“. Die gegebene Charakteristik berührt sich unzweifelhaft an mehreren Stellen mit derjenigen Bouviers und Beths; sie kann dieser in manchen Stücken zur Ergänzung dienen. Nur sind die für die Magie bezeichnenden Züge etwas anders abgeleitet und eingeordnet. Ob das Gesamtbild klarer und anschaulicher ausgefallen ist, lasse ich auf sich beruhen.

Und nun folgt der in Aussicht gestellte Nachweis, daß die

bei den Primitiven beobachteten Glaubensformen oder, besser, religiös bedeutsamen Vorstellungsreihen in den höheren Religionen verschiedentlich nachgewirkt haben. An mehreren Exempeln wird gezeigt, wie die eine oder andere von ihnen gleichsam ein Kristallisationszentrum bildet in den großen uns bekannten Kulturreligionen. Ein erstes Beispiel liefert die chinesische Staatsreligion. Deren höchster Gott, Schangti oder Ti'en, ist von Haus aus nicht, wie viele meinen, ein Ahnengeist, auch nicht eine personifizierte Naturerscheinung, sondern ein „Urheber“. Doch fällt auf, daß Schangtis kosmogonische Bedeutung geringer ist als seine Bedeutung für die Moral. „Die Ursprungsmythen sind zurückgetreten vor dem Gedanken an die Ordnung und den Bestand des Daseins, sowie besonders vor dem, was der Kaiser, die Beamten und das Volk für diesen Zweck innezuhalten haben.“ Ein zweites Beispiel gibt das indische und iranische Religionswesen ab. Unter Anknüpfung an die Oldenbergsche Deutung des Wortes „Brahman“ als „geistlich-zauberhafter Macht“ wird dargelegt, daß der Brahman Glaube als Fortbildung des Managlaubens begriffen werden kann. Ebenso ist das iranische „Hvarena“, die „Herrlichkeit“ oder „Macht“, das heißt, eins der Wesen, „die sich in den Texten um den allweisen Herrn gruppieren“, ein Abkömmling von Mana. Ein drittes Beispiel bietet der Jahvismus. Während nämlich Elohim ein ursprünglicher „Urheber“ sein könnte, ist der von Moses verkündigte Jahve wohl von Haus aus ein animistischer Naturgott, ein willenbeseelter Naturgott, ein Wille. So lebt der Urheberglaube im Schangtiglauben fort; die Verehrung von Mana in der Verehrung des Brahman und Hvarena, sofern in der Vorstellung „einer unpersönlichen Macht vom Manatypus die Einsicht dämmert, daß das Göttliche die ganze Welt durchdringt und unpersönlich ist“. Im Jahvismus endlich lebt der animistische Seelen- und Geisterglaube fort, denn dieser „beginnt ein geistiges Dasein zu erkennen, das näher bestimmt ist als ein Reich des Willens, erst launenhafter und willkürlicher Individuen, später, durch prophetische Einwirkung oder sonstige religiös-

ethische Errungenschaften, vernünftiger, aus inneren Gesetzen handelnder Wesen persönlicher Art“.

Zwei letzte Kapitel beschäftigen sich dann noch mit der „Urheberreligion in Europa“ und mit der „Mana-Brahman-Religion“ in Europa. Das erste — ein sehr unterhaltender, an Kuriositäten und interessanten literarischen Notizen reicher Abschnitt — konstatiert einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Deismus und der chinesischen Urheberreligion, wenigstens in dem Sinne, daß das Umsichgreifen des Deismus mit einer sehr hohen Schätzung der chinesischen Religion zeitlich zusammenfiel. Das zweite legt dar, daß mit der Spekulation und Mystik im Anfang des 19. Jahrhunderts eine merkwürdige Begeisterung für das indische Religionswesen Hand in Hand ging.

Ich habe allein schon durch die eingehende Berichterstattung zu erkennen gegeben, wie wichtig und lesenswert mir das SÖDERBLOMSche Buch erscheint. Man langweilt sich ganz gewiß nicht bei der Lektüre, und man kann unter Umständen etwas daraus lernen: darüber ist weiter kein Wort zu verlieren. Doch wird es auch sicher nicht an Zweifeln und Widerspruch fehlen.

Am wenigsten dürften wohl diejenigen Partien befriedigen, in denen der Nachweis erstrebt wird, daß die bei den Primitiven aufgezeigten elementaren Glaubensformen in den höheren Religionen fortwirken. Um nur einiges herauszuheben: unfraglich werden viele der These zustimmen, daß Jahve von Haus aus ein animistischer Naturgott war; das ist schon des öfteren ausgesprochen worden; wissen wir aber auch so viel über die Vergangenheit Elohims, daß wir mit der erforderlichen Verlässlichkeit behaupten können, er sei ursprünglich ein bloßer „Urheber“ gewesen? Ich überlasse den Alttestamentlern die Kritik, fürchte aber, sie wird nicht durchweg günstig ausfallen. Was den Brahmanismus betrifft, so ist nicht zu übersehen, daß in dieser weltflüchtigen und weltabgekehrten Religiosität denn doch eine ganz andere Stimmung obwaltet als in dem, was man als die Manaverehrung der Primitiven bezeichnen kann. Das ist aber nicht bedeutungslos für die Beurteilung der in Betracht kommenden psychischen Motive. Und um noch eine Bemerkung

über die chinesische Religion hinzuzufügen: gerade aus den Ausführungen Söderbloms geht hervor, wie wichtig die Befolgung der Gebote und Ordnungen Schangtis für das Wohl und Wehe des ganzen Volks ist. Falls daher Schangti wirklich von Haus aus ein „Urheber“ ist, so drängt sich von selbst die Frage auf, ob es zulässig ist, die „Urheber“ in der Weise als bloße „dei otiosi“, als bloße dem Kausalitätsbedürfnis entsprungene Wesen zu charakterisieren, wie es seitens des Autors geschieht. Liegt nicht in den „Urhebern“ doch am Ende noch etwas mehr als S. Wort haben will? Ich behaupte nicht, wenigstens hier nicht, ich frage nur.

Besonders wertvoll sind dagegen meines Erachtens diejenigen Partien, in denen die das Religionswesen der Naturvölker betreffende Phänomenologie entwickelt wird. Hier wird meisterhafte Arbeit geleistet, deren Ertrag einzuernten sich lohnt. Man folgt auch gerne dem Autor, wenn er in der mit der Darstellung verknüpften psychologischen Analyse allmählich drei Motive für die Entstehung und Ausbildung des Gottesglaubens heraustreten läßt: 1. das dämmernde Bewußtsein des Menschen, eine Ursache von Handlungen, ein Wille zu sein; 2. das Erlebnis übergeordneter Mächte; 3. das erwachende Bedürfnis nach kausaler Erklärung der Dinge. Zugleich werden aber auch neue Erwägungen angeregt, von denen ich wenigstens eine zur Sprache bringen will.

Zieht man, wie es der Autor tut, nicht bloß das Wort Mana sondern möglichst all die hier und dort auftauchenden synonymen Ausdrücke in Betracht, so darf man wohl mit Recht behaupten, daß der Managlaube über die ganze Welt der Primitive verbreitet sei. Diese Behauptung kann aber, um gültig zu bleiben, nicht besagen wollen, daß uns überall als etwas Selbständiges neben dem Animismus und dem Urheberglauben der Glaube an eine für sich bestehende unpersönliche Macht begegnet. Daß dies der Fall sei, wird von S. selbst entschieden bestritten. Wohl erscheint die Manaverehrung bisweilen als Verehrung einer für sich bestehenden unpersönlichen Macht; häufig aber auch als Verehrung der Macht eines anderen Wesens,

eines beseelten Naturgegenstandes oder eines Urhebers. Die aufgestellte Behauptung kann also, um gültig zu bleiben, nur den Sinn beanspruchen, daß sich durchweg bei den Naturvölkern eine hohe und höchste religiöse Wertschätzung der „Macht“ bemerkbar macht: die Macht charakterisiert die Gottheit in dem Maße, daß sie unter Umständen an deren Stelle treten kann. Das ist vielleicht eine bis zur Trivialität selbstverständliche Wahrheit; aber eben deshalb verdient sie seitens der Religionspsychologie die intensive Beachtung, die oft gerade dem Selbstverständlichen versagt bleibt. Sie läßt sich auch für die höher entwickelte Religiosität als zutreffend erweisen. Auch der heutige Fromme gibt durch Wort und Tat und Lied kund, daß die „Macht“ Gottes für ihn die denkbar größte Bedeutung hat; man begeht keinen Anachronismus, wenn man darauf aufmerksam macht, daß er gelegentlich statt von der Gottheit kurzweg von der „Allmacht“ oder von den „himmlischen Mächten“ redet. An die neutestamentlichen *δυνάμεις* und verwandte Größen soll nicht erst erinnert werden. Das Erlebnis übergeordneter Macht und die Wertung dieser Macht ist konstitutiv für die Religion. Mit allem dem wird nur der an sich nicht neue Gedanke neu ausgesprochen und bestätigt, daß das Hauptmotiv der Religion in Erfahrungen liegen muß, die zugleich das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht und Vertrauen zu dieser Macht anzuregen vermögen. Das ist am Ende auch SÖDERBLOMS Meinung; aber es ist nicht überflüssig es noch einmal festzustellen. Denn nun wird erst klar, daß das betreffende Motiv an sich schon völlig ausreichend war für die Ausbildung der Gottesvorstellung. Es bedurfte nicht unbedingt des Animismus und der ihm zugrunde liegenden Motive, um in die Gottesvorstellung das Moment der Persönlichkeit, des Willens hineinzutragen: das Vertrauen zu einer Macht schließt eo ipso die Tendenz in sich, die Macht als Willen vorzustellen, mag nun die Vorstellung eine deutlich umrissene, klar bewußte sein oder nicht: nur einem Willen gegenüber ist Vertrauen möglich. Ebenso wenig bedurfte es unbedingt des Kausalitätsbedürfnisses, um in die Gottesvorstellung das Moment der Schöpfung hineinzuzutragen.

tragen: die Vorstellung der Macht schließt schon keimhaft die Ideen des Wirkens, Gestaltens, Hervorbringens in sich. Animismus, Urheberglaube und die ihnen nach Söderblom zugrunde liegenden Motive können daher höchstens die Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, daß sie einen Prozeß erleichtert und begünstigt haben, der sich auch ohne sie vollziehen konnte. Sie sind mehr oder weniger Nebenmotive. Mit einem Worte: die eigentlichen Motive der Religion erscheinen vereinfacht; sie stellen sich durchweg als solche dar, die im tiefsten Innern, im emotionalen Erleben des Menschen gründen. Mehr und mehr sind wir abgerückt von der unerträglichen, innerlich unmöglichen Theorie Wundts, wonach die Gottesvorstellung mosaikartig aus heterogenen Elementen zusammengesetzt worden ist, die ganz verschiedenartigen und verschiedenen Kulturperioden angehörigen Motiven ihren Ursprung verdanken. Und das bedeutet unzweifelhaft einen Gewinn.

Als eine dankenswerte und willkommene Erscheinung auf dem Gebiete der Religionspsychologie möge noch neben den eben besprochenen Werken die zweite Auflage der WOBBERMINSchen Uebersetzung von JAMES' „Varieties of religious experience“ erwähnt werden. Allerdings habe ich es stets bedauert und bedaure es nach wie vor, daß der Originaltext nicht unverändert und unverkürzt wiedergegeben und insbesondere, daß das Nachwort ausgeschaltet worden ist. Obgleich ich die löbliche Absicht durchaus würdige, durch die Streichungen die Unabhängigkeit der religionspsychologischen Untersuchungen JAMES' von dessen Metaphysik zum Ausdruck zu bringen, so bin ich doch der Meinung, daß es besser dem Leser überlassen geblieben wäre, sich selbst zurechtzufinden. Immerhin hat die betreffende Uebersetzung oder — soll man sagen? — Uebersetzung vielen, die des Englischen nicht kundig sind, mancherlei Belehrung und Anregung geboten und wird das hoffentlich auch fernerhin tun. Als ein besonderes Verdienst WOBBERMINS möchte ich hervorheben, daß er von Anfang an der sensationslüsternen und irreführenden Meinung entgegengetreten ist, als ob das religionspsychologische Verfahren etwas schlechthin Neues wäre.

Schon im Vorwort der ersten Auflage hat er nachdrücklich darauf hingedeutet, daß es sich lediglich um eine Spielart einer Methode handle, die bereits von deutschen Theologen, von Schleiermacher und Ritschl auf die Erscheinungen der Religion und speziell der christlichen Religion angewandt worden ist. In der Tat gehört es geradezu zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten Schleiermachers, daß er darauf bedacht war, die seelischen Vorgänge aufzuspüren, die den verschiedenen Aeüßerungsformen der Religion und speziell der christlichen Religion, der christlichen Lehre, der christlichen Sitte und dem christlichen Kultus zugrunde liegen. Das bezeugen jedem, der zu sehen vermag, nicht bloß die „Reden“, sondern ebenso und erst recht die „Glaubenslehre“ und die „Christliche Sitte“. Und was Ritschl angeht, so genügt es, an eins — unum pro multis — zu erinnern. Der Hauptertrag seines großen Hauptwerks läßt sich in der Erkenntnis zusammenfassen, daß die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ein Ausdrucksmittel ist für ein fundamentales seelisches Erlebnis des christlichen S u b j e k t s, für die Erfahrung von der aufrichtenden und vivifizierenden Wirkung des Glaubens. An dem Wert dieses Ergebnisses ändert es nichts, daß so viele heute über Ritschl reden, ohne ihn in seinem Besten verstanden zu haben, oder aber von ihm gelernt haben, ohne es ihm zu danken.

In dem Vorwort zur zweiten Auflage setzt sich dann WOBBERMIN noch mit einzelnen seiner Kritiker auseinander. Ich verzichte darauf, über Einzelheiten zu berichten. Von allgemeinerem Interesse scheint mir jedoch die These zu sein, in die seine Ausführungen ausmünden, daß für die Erforschung des Wesens und Ursprungs der Religion weder die religionsgeschichtliche noch die religionspsychologische Methode allein ausreicht. Vielmehr bedarf jene der Ergänzung durch diese, und diese setzt jene voraus. Ich kann dem nur rückhaltlos zustimmen. Und damit bin ich am Schluß dieses Aufsatzes wieder bei dem Anfang angelangt. Will man bei der Erforschung des Wesens und Ursprungs der Religion von einem Gegensatz zwischen der religionsgeschichtlichen und der religionspsychologischen Methode

reden, so kann ein solcher heute doch nur darin gefunden werden, daß die einen das Schwergewicht darauf legen, an der Hand der Geschichte bis zu den ältesten Religionen vorzudringen, um vor allem von da aus das Problem zu lösen, während die andern der Frage nach der Reihenfolge der Religionen geringere Bedeutung beimessen und grundsätzlich bestrebt sind, alle ihnen zugänglichen Aeußerungsformen des religiösen Lebens, sei es solche der Gegenwart, sei es solche der Vergangenheit, sei es individuelle, sei es kollektive in gleicher Weise in Betracht zu ziehen, um durch deren vergleichende Analyse der Eigenart und den letzten Motiven der Frömmigkeit auf die Spur zu kommen.

Straßburg i. E.

E. W. Mayer.

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

Allg.: — Jahresbericht, Theolog., Bd. 32, 7: enth. die Literatur und Totenschau d. J. 1912. Register, bearb. v. O. Topf. Totenschau v. F. Schindler. S. 543–637. M. 4.40. — Krüger, Gustav, z. Feier seiner 25jähr. Wirksamkeit als ordentl. Professor d. Theologie in Gießen gewidmet v. Schülern und Freunden. 132. M. 3.—.

Bw. — Stosch, G., Die Entstehung d. Bibel. Forschungen und Meditationen. 140. M. 2.50.

A. T. — Abhandlungen, Alttest., VI 2 u. 3: Walde, B., Christl. Hebräisten Deutschlands am Ausgang d. Mittelalters. XVI 230. M. 6.20. — Kittel, R., Das A. T. und unser Krieg. 1. Vom Kriege in Israel. 2. Die Bedeutung des A. T. f. d. Kriegsfrömmigkeit d. deutschen Volkes. 54. M. 1.—. — Mischna, Die. I. Seder. Zeraim. 10. Traktat. Orla (Vorhaut) v. K. Albrecht. V 42. M. 2.40. — Volksbücher, Religionsgeschl., Heft 21/22. 2. Reihe: Fiebig, P., Das Judentum v. Jesus bis zur Gegenwart. IV 68. M. 1.—.

N. T. — Heigl, B., Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse, Echtheit und Glaubwürdigkeit. XI 400. M. 6.—. — Leopoldt, J., Die ersten heidenchristl. Gemeinden. 34. M. 0.80. — Stokmann, G., Reichsgeschichtliche Auslegung der Offenbarung d. Johannes f. gebildete Schriftgläubige. III 360. M. 5.25. — Studien, Biblische 19, 4: Wrzot, J., Die Echtheit des zweiten Thessalonicher Briefes, untersucht. XI 152. M. 5.—. — Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft 28. Beiheft: Klein, O., Syrisch-griechisches

Wörterbuch zu d. vier kanon. Evangelien nebst einleit. Untersuchungen. IV 123. M. 6.60.

K.-G. — Archiv für Reformationsgeschichte Nr. 51. S. 161—240. M. 3.70. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie XX 3: Mandel, Das Gotteserlebnis der Reformation. Eine apologet. Rede in erw. Form. 55. M. 1.20. — Bibliothek d. Kirchenväter Bd. 26. Johannes Chrysostomus, ausgewählte Schriften. III. Bd. Kommentar z. Evangelium d. hl. Matthäus. Uebers. v. Chrysostomus Baur. V 418. M. 4.50. — Bukowski, A., Die russisch-orthodoxe Lehre v. d. Erbsünde. Ein Beitrag zur Würdigung d. Lehrunterschiede zwischen d. morgenländisch-orthodoxen u. d. römisch-kathol. Kirche. IV 108. M. 1.50. — Corpus reformatorum. Vol. 91. 4. Lfg. Zwingli's Huldreich, sämtl. Werke. S. 241—320. M. 3.—. — Corpus scriptorum ecclesias. latin. Vol. LXV: Hilarii, episcopi Pictaviensis, opera. Pars IV. Ed. A. Feder. LXXXVIII 324. M. 16.80. — Florilegium patristicum. Digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen. Fasc. XI: Tertulliani de baptismo et Ps. — Cypriani de rebaptismate recensio nova. IV 77. M. 1.50. — Holl, K., Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung. S. 828—868. S.-A. a. d. Sitzungsberichten d. kgl. preuß. Akademie d. Wissenschaften. Philosophisch-histor. Kl. M. 2.—. — Luther, Martin, Koburger Predigten Martin Luthers aus d. J. 1530, veröffentl. v. G. Buchwald. 48. M. 0.80. —

Rw. — Naumann, Fr., Briefe über Religion. Mit Nachwort. „Nach 13 Jahren“. 16. u. 17. Taus. 180. M. 2.—. — Sammlung Götschen: Beckh, H., Buddhismus. (Buddha und seine Lehre.) 1.: Einleitung. Der Buddha. 2.: Die Lehre. 147. 142. M. 1.80. — Sammlung Götschen: Pfordten, O. v. der, Religions-Philosophie. 152. M. 0.90. — Versuche u. Vorarbeiten, Religionsgeschl., XVI 1: Weinreich, O., Triskaidekadische Studien. Beiträge z. Geschichte d. Zahlen. VII 124. M. 6.—.

Syst. Th. — Heim, K., Leitfaden der Dogmatik. Zum Gebrauch bei akadem. Vorlesungen. 1. Tl. 2. veränd. Aufl. V 97. M. 1.50. — Titius, A., Naturwissenschaft und Ethik. 29. M. 0.40.

Pr. Th. — Althaus, P., Aus der Heimat. Lodzer Kriegspredigten. 102. M. 1.—.

Kr. — Quellensammlung f. d. gelt. Kirchenrecht. 7. Heft: Hilling, N., Die Berichterstattung d. Bischöfe und Ordensoberen an den Hl. Stuhl. 53., 8. Heft: Hilling, N., Die Verwaltung des kirchl. Lehramts. (Predigt und Katechese.) 50.

R.-U. — Zeitfragen evang. Pädagogik. I 3: Theobald, L., Die heilsgeschl. Behandlung d. bibl. Geschichte. 21. M. 0.75. — I 7: Zange, Fr., Der grundleg. Unterricht über d. hl. Geist u. d. Kirche auf d. Konfirmanden- oder Untersekunda-Stufe. 45. M. 0.90.

G. — Bolliger, A., Jesus und der Krieg. Reden und Abhandlungen. Beil.: Deutschlands Recht. VII 166. M. 1.—. — Deissmann, A., Deutscher Schwertsegen. Kräfte d. Heimat fürs reisige Heer. 78. M. 0.60. — Dibelius, O., Die Ernte des Glaubens. Kriegsnöte und Kriegserfahrungen. 84. M. 1.—. — Greiner, H., Zum Einfluß des Krieges auf Christentum u. Kirche. 51. M. 1.—.

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

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus

Von

Dr. Martin Heidegger.

Unter der Presse.

Kirchengeschichte

Von

Karl Müller

(Grundriß der theologischen Wissenschaften.)

II. Band. II. Halbband.

Erste Lieferung.

Unter der Presse.

Elfe Zurbellen-Pfeiderer.

Biblische Geschichten und Persönlichkeiten

in ihrem historischen Rahmen
für Jung und Alt dargeboten.

8. 1916. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

Inhalt. (Fortsetzung.)

	Seite
Schriftenvertrieb, 1913, VIII 141. M. 3.—. — Ders., Savonarola im Streite mit seinem Orden und seinem Kloster. München, Lehmann, 1914. VII 108. M. 3.—. — Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Heft 13: Schairer, J., Das relig. Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen. Leipzig, Teubner, 1914. VII 136. 8°. M. 4.—. — Die Religion der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller, 1. Bd.: Kühlenbeck, L., Giordano Bruno. Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit. Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, 1913. 70. M. 1.50.	
Systematische Theologie. Zur Religionspsychologie. (Wesen und Ursprung der Religion.) Von E. W. Mayer	259
Beth, K., Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein Religionsgeschichtl. Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, Teubner, 1914. XII 238. M. 5.—. — Söderblom, N., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Bearbeitung, hergg. von R. Stübe. Leipzig, Hinrichs, 1916. XII 398. M. 8.—. — James, W., Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Zweite verbesserte Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1914. XXXIV 404. M. 6.—.	
Die neueste Literatur	281

Inhalt.

	Seite
Altes Testament. Religionsgeschichte Israels. Von Nowack	211
König, E., Geschichte der alttestamentl. Religion. 2. durchaus neu bearbeit. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1915. VIII 689. M. 10.—	
Kittel, R., Geschichte des Volkes Israel. 1. Band: Palaestina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 3. aufs Neue durchgearbeit. Aufl. Gotha, Perthes, 1916. XVI 696. M. 18.—	
Nötscher, Fr., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexil. Propheten. Münster, Aschendorff, 1915. VI 122. M. 3.40.	
Bertholet, A., zur Frage des Verhältnisses am Persischen und Jüdischen Auferstehungsglauben. Beitrag zur Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des 70sten Lebensjahres. S. 51—62. Leipzig, Harassowitz, 1916.	
W. Graf Baudissin, Alttestamentl. hazzim „Leben“ in der Bedeutung von „Glück“. Aus der Festschrift zu Ed. Sashaus 70sten Geburtstag 1915. 1—19.	
Ders., Gottschauen in der alttestamentl. Religion (Archiv für Religionswissenschaft XVIII S. 173—239).	
Jahn, G., Ueber den Gottesbegriff der alten Hebräer und ihre Geschichtsschreibung. Allgemein verständl. dargestellt. Leiden, Brill, 1915. XV 672.	
M. 12.—	
von Glasenapp, G., der Jahvismus als Gottesvorstellung. Religionsphilosoph. Forschungen auf dem Gebiete des A. T. Herausgegeben von Ph. Stauff. Weimar, Rolfsch, 1915 (4. Denkschrift des deutschvölkischen Schriftstellerverbandes). 64. M. 0.80.	
Religionsgeschichtl. Volksbücher VI. Reihe: Kautzsch, K., Die Philosophie des A. T. Tübingen, Mohr, 1914. 56. M. 0.50.	
Beihefte zur Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 30: Meisel, N., Die Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie. Gießen. Töpelmann, 1915. IV 188. M. 6.50.	
Kirchengeschichte. Zur Kirchengeschichte des abendländischen Mittelalters. Von Ficker	245
Mittelalterl. Studien I. Bd., 2. Heft: Kern, Fr., Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie. Leipzig, Köhler, 1915. XXXII 445. M. 9.50.	
Kleintexte für Vorlesungen und Uebungen, hrsg. von H. Lietzmann, 123. Heft: Hugo von St. Victor, Soliloquium de arha animae und de venitate mundi, hrsg. von K. Müller, Bonn, Marcus und Weber, 1913. 51. M. 1.30.	
Jenaer Historische Arbeiten hrsg. von A. Cartethieri und W. Judeich, Heft 6: Köhler, H., Die Ketzerpolitik der deutschen Kaiser und Könige in den Jahren 1152—1254, Bonn, Marcus und Weber, 1913. XVI 74. M. 2.20.	
Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Bd. 21: Tilemann, H., Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, Leipzig, Teubner, 1914. V 228. M. 8.—	
Dehio, L., Innozenz IV und England. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 13. Jahrhunderts. Berlin, Göschen, 1914. M. 3.60.	
Mittelalterl. Studien I. Bd., 1. Heft: Kern, Fr., Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur); eine Dante-Untersuchung. Leipzig, Köhler, 1913. XII 146. M. 7.50.	
Die Religion der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller, 3. Bd.: Hefele, H., Francesco Petrarca, Berlin-Schöneberg, Protestant.Schriftenvertrieb, 1913. 130. M. 1.50.	
Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen hrsg. von H. Lietzmann, 127: Ausgewählte Predigten Johann Taulers, hrsg. von L. Naumann, Bonn, Marcus und Weber, 1914. 62. M. 1.50.	
Hauri, N., Johannes Hus, ein Wahrheitszeuge. Gedenkblatt zur 500jährigen Gedächtnisfeier seines Zeugentodes, 6. Juli 1915. Emmishofen (Schweiz), Blanke, 1916. 64. Mit 29 Abb. M. 0.50 (bzw. 0.45 und 0.40).	
Die Religion der Klassiker, hrsg. von G. Pfannmüller, 2. Bd.: Hasse, K. P., Nikolaus von Kues. Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, 1913. 162. M. 1.50.	
Schnitzer, J., Savonarolas Erzieher und Savonarola als Erzieher. Berlin-Schöneberg. Protestant.	

(Fortsetzung siehe 3. Umschlagseite.)