

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1917

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log15

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

20. JAHRG.

3. Heft

MÄRZ 1917

Ausgegeben am 29. März 1917

INHALT:

(Einzelverzeichnis der besprochenen Werke siehe letzte Seite.)

Asketika. Von Krüger.

Systematische Theologie. Prinzipielles. Von
Beth.

Kurze Anzeigen und Mitteilungen. Von Bult-
mann.

TÜBINGEN
1917



J. C. B. MOHR
(Paul Siebeck)

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

A. g. XIII.

Mit Prospekten der Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen über
Rolfss, Das kirchliche Leben in Niedersachsen und über Otto, Dīpikā des Nivāsa.

Die Theologische Rundschau

wird herausgegeben in Verbindung mit

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

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

Zum Lutherjahr

Luthers deutsche Sendung.

Von

D. Ernst Fuchs,
Pfarrer in Ruffelsheim.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe, 25. Heft.)

Unter der Presse.

Noch ein geringer Rest ist vorhanden von

Martin Rade:

Doktor Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen

Auf Grund reichlicher Mitteilungen
aus seinen Briefen und Schriften
dem Volke erzählt.

(Neuausg. i. S. 1883.) Groß 8. 1901.

Erm. Preis M. 6.—. Gebunden M. 10.50.

Anlässlich des Lutherjubiläums wird gewiß mancher gerne zu diesem erstmals im
Jahre 1883 erschienenen volkstümlichen Lebensbilde des Reformators greifen.

Asketika¹⁾.

In seinen „hellenistischen Wundererzählungen“ bezeichnet REITZENSTEIN Zöcklers „Askese und Mönchtum“ als das „theologische Hauptwerk über die Askese“. Sehe ich von dem Beiwort ab, zu dem ich keinen passenden Gegensatz finde, so hat er recht, leider recht, ist man versucht zu sagen. Zöcklers Buch war bei seinem ersten Erscheinen (1863) trotz des anspruchsvollen Titels „Kritische Geschichte der Askese“ gewiß verdienstlich; die Neubearbeitung (1907) konnte, so anerkennenswert der auf sie verwendete Fleiß sein mochte, unseren inzwischen erheblich verfeinerten und gesteigerten wissenschaftlichen Methoden und Anforderungen nach Anlage und Ausführung nicht mehr genügen. Es ist nun einmal nicht möglich, auf etwa 650 Seiten über die asketischen Erscheinungen der ganzen Weltgeschichte zu handeln, wenn man mehr geben will als einen Ueberblick, was Zöckler doch beabsichtigte. Von einer wirklichen Durchdringung des Stoffes kann keine Rede sein, und selbst die Stoffsammlung muß unzulänglich ausfallen.

1) Im Anschluß an H. STRATHMANN, Geschichte der frühchristl. Askese bis zur Entstehung des Mönchtums. 1. Band: Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. Leipzig, Deichert, 1914. XVII 344. M. 8.40. — v. HARNACK, A., Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Gießen, Töpelmann, 1916. S. 141—161: Die Askese, eine Skizze. Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test., herg. von W. Bousset und H. Gunkel, N. F. 7. Heft: REITZENSTEIN, R., Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristl. Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1916. VI 266. M. 10.40.

STRATHMANN hat das empfunden und sein Thema von vorne herein begrenzt. Er will nur eine „Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums“ vorlegen, für die ein vertiefter Einblick in „die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums“ die freilich notwendige Voraussetzung ist. Die Darstellung dieser Umwelt, der ZÖCKLER nur zwei Bogen widmen konnte, hat sich bei S. zu einem starken Bande ausgewachsen. Behandelt werden 1. Die Askese in der Frömmigkeit des palästinensischen und des hellenistisch-römischen Judentums (S. 14—157), 2. Die Religionen der römisch-hellenistischen Welt (S. 158—260) und 3. Die philosophisch-religiösen Strömungen (S. 261—344) unter dem Gesichtspunkt der Askese. Vorangeschickt (S. 1—13) sind einige Bemerkungen über „die Aufgabe“.

In diesen Vorbemerkungen sucht S. den Begriff der Askese in Anwendung auf das Thema seines Buches zu bestimmen. Er hat ganz recht, wenn er meint, daß man zum mindesten eines „allgemeinen Gesichtspunktes“ nicht entraten könne, solle einem nicht der Begriff überhaupt unter den Händen zergehen. Nicht folgen aber kann ich ihm, wenn er an den Begriff mit den „heutigen, im Verlaufe der Geschichte und insbesondere unter dem Einfluß der Reformation geklärten Anschauungen über den Inhalt der unbedingt geltenden sittlich-religiösen Verpflichtung“ herantreten möchte und die Begriffsbestimmung nach Kähler (Ethik § 673) bildet als den „Verzicht auf Betätigungen und Beziehungen, die an sich sittlich berechtigt sind“. Diese Bestimmung mag für den Systematiker richtunggebend sein, für den Historiker verschiebt sie den Sachverhalt. Nach Wort-sinn und Geschichte kann der Begriff der sittlich-religiösen Askese nur gefaßt werden als Ertüchtigung für überweltliche Zwecke, worin der Verzicht auf weltliche Dinge, verschieden, je nachdem der Zweck bestimmt wird, begriffsmäßig eingeschlossen ist. Askese ist somit ein seinem Wesen nach bejahender Begriff; was daran von Verneinendem haftet, ist dem Wechsel unterworfenene Eigenschaft. Aus dem Begrifflichen ins Anschauliche übersetzt, heißt das: Aufgabe der Askese ist die

Ueberwindung der im sittlich-religiösen Menschen lebendigen Spannung zwischen Fleisch und Geist, zwischen Welt und Gott.

Was ich meine, mag ein der Geschichte der frühchristlichen Askese entnommenes Beispiel verdeutlichen. Aus Schriften wie dem Hirten des Hermas, der Klemenspredigt und den Theklaakten ist uns die Mahnung des *τηρειν τὴν σάρκα* geläufig. Sie ist eine im eigentlichen Sinn asketische Mahnung. Der Christ soll sein „Fleisch“ in Zucht halten, damit es ein Tempel des Geistes sei und würdig, zur Auferstehung zu gelangen. Der *λόγος τῆς ἀναστάσεως καὶ ἐγκρατείας* ist das A und O urkirchlicher Askese, und es ist dafür unwesentlich, in welchen Formen die *ἐγκράτεια* geübt wird; daß man sie nur üben und somit sein Fleisch nur „bewahren“ kann in Fasten, Almosen und Gebet, vor allem aber in der Geschlechtszucht, versteht sich von selbst und ist nur weltliches Mittel zu überweltlichem Zweck. Es ist dabei Sache individueller Wertung, ob und in welchem Maß der Einzelne sein „Fleisch“ als Hindernis auf dem Wege zur „Auferstehung“ empfindet, welche Formen also für ihn die Ertüchtigung annimmt und in welchen Stärkegraden sie geübt wird. Ausgeschlossen, weil den Zweck verfehlend, ist im Sinn der Urkirche nur die Abtötung, denn sie führt zur Vernichtung.

Gerade dieses Beispiel scheint nun aber den Widerspruch herauszufordern. Der Kundige erinnert sofort daran, daß sich uns der darin vorgetragene Beziehungsgegensatz zwischen Fleisch und Geist und die damit gegebene Spannung zwischen Welt und Gott im ganzen weiten Bereich der Gnosis bis zur Ausschließlichkeit vertieft und anscheinend unüberbrückbar entgegentritt, und daß in den Auswirkungen dieses Dualismus nunmehr gerade die Abtötung als Kennzeichen der Askese erscheint. Das ist natürlich richtig, nur wird davon der Begriff nicht betroffen, solange man nicht den Fehler begeht, in der Abtötung etwas anderes zu sehen als das Mittel der Ertüchtigung zu überweltlichem Zweck, und somit die Eigenschaft mit dem Wesen verwechselt. Anders ist es mit dem Werturteil: ob eine Gemeinschaft wie die Kirche jenen Dualismus als grund-

stürzenden Irrtum ansieht und dementsprechend die aus ihm hervorgehenden Aeüßerungen der Askese als verwerflich, tut so wenig zur Sache, wie die geschichtswidrige Verengerung oder Verkehrung des Begriffes durch den Protestantismus auf Grund angeblich geläuterter Anschauungen über den Inhalt der religiös-sittlichen Verpflichtung. Πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται ist das Stichwort jeder Askese, der kirchlichen wie der gnostischen, der monistischen wie der dualistischen und all ihrer Zwischenstufen. Daß dieses Pauluswort mit den es begleitenden Ausführungen (1. Kor. 9 24—27) auch von einem Stoiker hätte geschrieben oder unterschrieben werden können, ist nur ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Begriffsbestimmung.

Ihre Richtigkeit hat sich mir auch bei der Lektüre der phänomenologischen Erörterungen bestätigt, die VON HARNACK neuerdings Wesen und Formen der Askese gewidmet hat, und die ich erst nach Niederschrift des Vorstehenden kennengelernt habe. Ohne eine eigentliche Begriffsbestimmung zu geben, will H. (S. 144) an dem Sprachgebrauch festhalten, der den stoischen zurückgedrängt habe, dem Sprachgebrauch, „nach welchem man unter Askese fast ausschließlich die Weltflucht, bzw. die Entsagung auf allen Lebensgebieten“ (ist das strenggenommen das gleiche?) versteht. Muß hier schon das „fast ausschließlich“ stutzig machen, das doch eine Ergänzung zu fordern scheint, so überrascht es noch mehr, wenn im weiteren Verlauf der Darlegungen (S. 156) von „weltflüchtiger Askese“ gesprochen wird, die Weltflucht also als nähere Bestimmung eines allgemeiner gedachten Begriffes erscheint, und wenn es endlich (S. 161) geradezu heißt, daß es „eine Moral, die dieses Namens wert sei, ohne Askese“ nicht gebe. Damit ist offenbar der Anschluß an den stoischen Sprachgebrauch wieder erreicht, und die oben versuchte Begriffsbestimmung erscheint gerechtfertigt, da die Erweiterung der Aussage von der Moral auf die Religion doch auch in H.s Sinn gestattet sein wird. Auch die Unterscheidung vier verschiedener Hauptströme in der Askese, nämlich der Heiligkeits- (S. 161 als Ehrfurchtsaskese bezeichnet,

was m. E. nicht dasselbe ist), Opfer-, Ertüchtigungs- und Erlösungsaskese führt nach H.s eigenen Ausführungen über die Bestimmung Askese = Weltflucht hinaus. Sagt doch H. von der „Ertüchtigungsaskese“ selbst, daß sie in gewisser Weise alle Moral umspanne. Wenn ich recht sehe, würde z. B. das, was die Urkirche über das *τηρεῖν τὴν σάρκα* lehrt, im Sinne H.s als „Ertüchtigungsaskese“ bezeichnet werden müssen, obwohl dabei der Gedanke an die Weltflucht auszuschneiden hätte. Ist aber eine solche tautologische Wortbildung überhaupt statthaft, und kann sie aufklärend wirken? Ich glaube nicht, wie ich denn überhaupt gegen die von H. gebotene Systematisierung der asketischen Erscheinungen und ihre Ueberwindung durch „mächtigere Faktoren“ (Vergebung, Glaube — Liebe — Hoffnung, Sakramente, natürliche Theologie, Willen zur Weltbeherrschung, Altruismus), so sehr sie meinen protestantischen Empfindungen entgegenkommt, als Historiker nicht unerhebliche Bedenken habe.

Uebrigens denke auch ich selbstverständlich nicht daran, mit meinen methodologischen Ausführungen die geschichtliche Betrachtung schablonenhaft beeinflussen zu wollen. Aber Klarheit über die Grundbegriffe muß bestehen, wenn anders nicht das ganze Gebäude der Darstellung schwanken soll. Das aber wird der Fall sein, solange man noch von „eigentlicher“ Askese redet, wie es selbst Troeltsch (Soziallehren 97) tut, und, indem man die „weltflüchtige Askese“ als die „eigentliche“ empfindet, den kritischen Betrachter darüber, was denn nun „eigentlich“ unter uneigentlicher Askese zu verstehen sei, im Zweifel läßt. Ich muß bei solchen molluskenhaften Unterscheidungen stets an Tertullians *proprie* und *quodammodo naturale* denken.

Indem ich mich zu STRATHMANN'S Buch zurückwende, habe ich zunächst die Sauberkeit der Anlage und der Ausführung als in die Augen fallenden Vorzug hervorzuheben. Der Druck ist sehr sorgfältig. Zu den vom Verfasser selbst bereits bemerkten Versehen habe ich nur Kleinigkeiten beizufügen (4, 7 analog; 81, 21 homiletic; 157, 8 v. u. *Σαραπέω*; 189, A. 1, 6 v. u. apotropäisch; 215, 6 v. u. *ἐκτός*; 227, 6 hat man). Die

Zitate erwiesen sich bei Stichproben als zuverlässig; die bibliographischen Angaben sind genau. Der Stoff ist vollständig gesammelt und übersichtlich geordnet. Wo der Verfasser Gewährsmännern folgt, gibt er deren Ansichten richtig wieder; wo er selbständig Erarbeitetes bringt, ist es klar durchdacht. Der Stil ist durchsichtig und flüssig, unnötige Fremdwörter sind vermieden (228 A. 3, 12 instruktiv ist Ausnahme). Formell ist somit das Buch, zumal für einen jungen Autor, eine aner kennenswerte Leistung. Und schließlich ist es ja nur mit Dank zu begrüßen, daß einmal der Versuch gemacht wird, das bisher Verstreute in lesbarer Form zu sammeln. Wer keine Veranlassung hat, tiefer zu graben, sondern sich mit raschem Einblick begnügen zu sollen glaubt, findet bei S. alles, was er braucht. Uebrigens scheint mir auch für diesen Zweck ein Register, das S. nicht in sichere Aussicht stellt, unentbehrlich, schon um der Personennamen willen. Dabei wären die modernen Gelehrten, wenigstens, soweit es sich um Auseinandersetzungen handelt, nicht beiseite zu lassen, was leider zum Schaden der Sache oft genug geschieht.

Ist so manches an dem Buche zu loben, so fehlt ihm doch eins, aber etwas sehr Wesentliches und die wissenschaftliche Leistung Bestimmendes: die Originalität der Gedankenbildung. Mir ist in dem Bande keine Ausführung begegnet, von der ich behaupten dürfte, daß sie mich wissenschaftlich gefördert hätte, sei es auch nur in dem Sinn, daß ich durch sie zum Widerspruch gereizt worden wäre. Man möchte es im Interesse des Verfassers fast bedauern, daß er sich an eine zusammenfassende Darstellung gewagt hat, ohne sich zuvor durch Einzelarbeiten an den Gegenstand herangearbeitet, sich sozusagen seine wissenschaftlichen Sporen verdient zu haben. Das Problem seines Buches ist ihm, wie er selbst sagt, bei der Vorbereitung seiner ersten Vorlesung über die Korintherbriefe lebendig geworden. Das war — ich folge Ascherson — drei Jahre, ehe er das Vorwort seines Buches unterzeichnete. Es ist ohne weiteres klar, daß eine wirklich selbständige Verarbeitung des gewaltigen Stoffes in so kurzer Frist unmöglich sein mußte, und die Ab-

hängigkeit von den Autoritäten tritt in der Tat auf jeder Seite hervor. Neue Fragen hat S. nicht aufgeworfen. Er schreibt so glatt und sicher, daß man ihn in Verdacht haben möchte, sich bereits über alles klar zu sein, worum er denn freilich nicht zu beneiden wäre.

Indessen läßt sich ein abschließendes Urteil nicht fällen, solange nicht der zweite Band vorliegt. Erst dann wird sich zeigen, ob S. seine Darstellung der Askese in der Umgebung des werdenden Christentums mit der frühchristlichen Askese in straffe Verbindung zu setzen vermag, und ob er dabei die Fußangeln vermeidet, die seine systematischen Voraussetzungen der historischen Betrachtung legen. In dieser Beziehung darf es als erfreulich gelten, daß S. in seinen Vorbemerkungen der „alten, das geschichtliche Verständnis erschwerenden, isolierenden Betrachtung des Neuen Testaments“ unmißverständlich den Abschied gibt. Mir besonders erfreulich, da ich sehe, daß das, was vor 20 Jahren, als ich mich gegen das „Dogma vom Neuen Testament“ wandte, als gefährliche Ketzerei galt, jetzt auch bei Gelehrten, die nach ihrer theologischen Stellung Wert darauf legen, nicht als Ketzer zu gelten, als selbstverständliche Forderung angesehen wird. Immerhin ist es eine Erkenntnis, die wir uns inzwischen sozusagen an den Schuhsohlen abgelaufen haben. Aber die Fäden, die von der hellenistischen Askese zur christlichen hinüberlaufen, wirklich erkennen und das Erkannte organisch verbinden, ist eine zurzeit wenigstens darstellerisch noch ungelöste und — sagen wir es nur ehrlich — vorläufig kaum lösbare Aufgabe. Auch haften die letzten Abschnitte des S.schen Buches zu sehr an der Oberfläche, als daß sie etwas anderes als eine Selbstbelehrung des Verfassers zu sein beanspruchen dürften.

Man kann nicht einmal mit Sicherheit erkennen, ob sich S. über die Tragweite der neuerdings zu den Mysterienreligionen einerseits, zu Philo, den Neupythagoräern und den Neuplatonikern andererseits aufgeworfenen Fragen wirklich klar ist. Seine Disposition läßt gerade hier die Verklammerung verwandter Erscheinungen nicht genügend hervortreten. Darüber hat Di-

belius in der Theol. Lit.-Ztg. 40, 1915, 293 ff. schon das Richtige gesagt. Jedenfalls wird der zweite Band, wenn anders er fruchtbar werden soll, die Auseinandersetzung mit den diese Fragen stellenden Gelehrten ganz anders hervortreten lassen müssen, als es bisher der Fall ist. Vielleicht macht sich S. dabei einen Wink zunutze, den ihm REITZENSTEIN (Hist. Mon. 106 A. 2) gegeben hat, nämlich nicht nur die asketischen Gebote, sondern vor allem Vorstellungen und Sprachgebrauch zu prüfen, um die Grundanschauungen wirklich kennen zu lernen und ins richtige Licht zu stellen ¹⁾).

Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein, ist man versucht, zu rufen, wenn man sich von STRATHMANN zu REITZENSTEIN wendet. Größere Gegensätze nach Schreib- und Arbeitsweise, nach Formgebung und Sachgehalt sind kaum denkbar. R.s *Historia Monachorum* ist wirklich das „stachlige“ Buch, als welches er es mir gegenüber bezeichnet hat. R. macht seine Studien vor dem Leser. Man sieht, wie sich ihm der Stoff unter der Hand erweitert, wie ihm fortgesetzt neue Daten zufließen und neue Fragen sich aufdrängen. Er scheut große Umwege nicht, ja, sie sind ein notwendiger Bestandteil seiner Arbeitsweise (s. die Selbstgeständnisse S. 79, 165, 244; schon

1) Erst nach Abschluß meiner Ausführungen habe ich F. MARTINEZ, *L'Ascétisme Chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église* (Paris, Beauchesne, 1913; IX, 208 p.) kennen gelernt. Von der „Askese in der Umgebung des werdenden Christentums“ erfährt man hier so gut wie nichts, da M. Wert darauf legt, die Erscheinungen der christlichen Askese ausschließlich aus sich selbst heraus zu erklären und dementsprechend darzustellen. Ueberhaupt zeigt er sich von den Skrupeln, die uns plagen, kaum berührt und weiß uns deshalb nicht viel zu sagen. Dafür können der wasserklare Aufbau und eine, wenigstens innerhalb der selbst gesteckten bescheidenen Grenzen ausreichende Kenntnis von Quellen und Literatur nicht entschädigen. Immerhin kann man hier über die innerkirchliche Askese mehr und besseres lesen als sonst, und STRATHMANN kann sich für seinen 2. Band manches anmerken. — Zu STRATHMANN vgl. man noch JOS. STOFFELS, *Theol. Rev.* 14, 1915, 310 ff., mit dessen grundsätzlichen Bemerkungen zum Begriff der Askese ich in den meinigen, ohne es zu wissen, mehrfach zusammengetroffen bin, wie ich mich denn ja vermutlich der Zustimmung der katholischen eher als der der protestantischen Forscher zu freuen haben werde.

Poimandres 8. 68. 139). So zwingt er den Leser zu angespanntester Aufmerksamkeit. Die Ueberschlagung auch nur eines Satzes oder die Nichtbeachtung einer Anmerkung und eines Zitates — wem unter uns Vielbeschäftigten liegt diese Gefahr nicht nahe? — rächt sich sofort. So ist es auch mit einmaliger Lektüre nicht getan, und man muß das Buch nicht nur von vorne nach hinten, sondern auch von hinten nach vorne lesen. Das ist für die meisten Leser eine große Zumutung und wird nicht dazu dienen, den ohnehin beschränkten Kreis derer zu erweitern, die zu dem Buche greifen mögen.

Es kann aber auch nicht verschwiegen werden, daß R. uns selbst kleine Handreichungen versagt, auf die wir Anspruch zu haben glauben. So wird jeder ernsthafte Benutzer des Buches die Unvollständigkeit der Register (mit Ausnahme des Stellenverzeichnisses) schmerzlich empfinden. Zumal das Wörterverzeichnis, das bei R.s Arbeitsweise auf Schritt und Tritt herangezogen werden muß, weist große Lücken auf, aber auch im Namen- und Sachregister fehlen wichtige Stichwörter (z. B. Didymus, Neuplatonismus, Remnuoth, Therapeuten), andere (z. B. Audianer, Circumcellionen, Hermetik, Messalianer) sind unvollständig, während nur selten (z. B. bei Sozomenos) inhaltliche Wiedergabe versucht worden ist. Gerade bei einer solchen Arbeit drängt sich auch der Wunsch nach Aufnahme der Gelehrtennamen in das Register lebhaft auf: manche Abhandlung, die man gerne dauernd im Auge behielte, geht in der Fülle der Anmerkungen tatsächlich verloren. Weiter nimmt mich, zumal in der Arbeit eines Philologen, die ungenaue Zitierung der Zeitschriftenartikel wunder (z. B. 79, A. 2, wo in drei Zitaten drei verschiedene Methoden befolgt sind). Will man nicht Band und Jahrgang nennen, was ich für das allein Richtige halte, so darf doch keinesfalls der Jahrgang fehlen. Der Leser muß sofort wissen können, wann eine ihm vielleicht erstmalig entgegentretende Arbeit erschienen ist, um sie in den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung richtig einreihen zu können. Doch ich darf bei einem bedeutenden Buche nicht auf Kleinigkeiten bestehen und verzichte darum auch auf Anführung der

recht zahlreichen, aber durchweg unerheblichen Druckfehler und Versehen.

R. selbst bemerkt, daß die älteste Mönchserzählung, sofern sie uns für die Spätzeit die einzigen Reste antiker Volksnovellistik bietet, eine Fülle literarisch interessanter Probleme stellt, zu deren Aufhellung sein Buch mancherlei Hinweise bringt, auf die die Philologen, insbesondere aber die Märchen- und Sagenforscher verwiesen sein mögen. Ich kann den Blick nur lenken auf die Förderung, die die altchristliche Literatur- und Religionsgeschichte durch seine Untersuchung erfahren. Das Urteil scheint mir nicht übertrieben, daß seit Weingartens berühmter Abhandlung, die das Eingangportal der Zeitschrift für Kirchengeschichte bildete, auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erforschung der Ursprünge des Mönchtums nichts geschrieben worden ist, was an methodologischer Bedeutung mit R.s Arbeit verglichen werden könnte. Damit will ich die trefflichen Arbeiten von LUCIUS nicht herabgesetzt haben. Sie bleiben dem Forscher unentbehrlich, aber sie bedeuten keinen entscheidenden Schritt über Weingarten hinaus. Daß R. einen solchen Schritt tun konnte, ist zunächst in der Vervollkommnung des Handwerkszeuges begründet, das weder Weingarten noch Lucius so souverän handhabten, wie es der moderne Philologe vermag, sodann in der Erweiterung des Gesichtskreises, der die christlichen und außerchristlichen Erscheinungen der antiken Kultur heute in ganz anderer Weise umspannt und in ihrer Vergleichbarkeit zu wecken vermag, als es noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war, endlich in seinen persönlichen, durch eindringlichste Arbeit am Gegenstand seit Jahren geschärften Forschereigenschaften. Selbstverständlich ist die Wertung der Leistung bei R. wie bei Weingarten nicht davon abhängig, ob sich ihre Aufstellungen halten lassen oder nicht. Der Fortschritt liegt hier wie überall in der Methode. Endlich ist nicht außer acht zu lassen, daß das Buch nicht nur eine Studie zur Geschichte des Mönchtums, sondern auch der Begriffe Gnostiker und Pneumatiker sein will, wodurch das In-

teresse verdoppelt, aber auch die Schwierigkeiten der Beurteilung erhöht werden.

Schon in seinen „hellenistischen Wundererzählungen“ (1906) hat R. das literarische Problem der ältesten Mönchserzählungen angegriffen. Die Auseinandersetzung mit Holls Abhandlung über die schriftstellerische Form der Heiligenlegenden (Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 29, 1912, 406—427), die er in Form einer Untersuchung der Vita Antonii (Sitzungsber. d. Heid. Akad. d. Wiss. 1914, 8. Abhdlg.) vorlegte, ergab sodann die ihn selbst überraschende Tatsache, daß „nicht nur die Erzählung teilweise ganz äußerlich und verständnislos aus einem Pythagoras-Leben entnommen, sondern daß auch das sittliche Ideal des christlichen Asketen im engsten Anschluß an das neupythagoreische Idealbild menschlicher Vollkommenheit entworfen ist“, und daß „Athanasius damit ein Gegenbild zu einer anderen Vorstellung von Wert und Würde der Askese zeichnen wollte, die in dem Mönchtum seinerzeit schon weit verbreitet war“. Wiefern er nun gleichzeitig beobachten zu dürfen glaubte, daß auch tatsächlich Einwirkungen des Neupythagoreismus auf die Bildung des Mönchtums stattgefunden, daß aber hauptsächlich der Gnostizismus seine Grundanschauungen beeinflußt haben müsse, glaubte er zur Erhärtung dieser Beobachtungen die älteren Mönchserzählungen überhaupt philologisch untersuchen zu sollen, um ihren literarischen Charakter und damit den historischen Wert der Berichte darzulegen, gleichzeitig aber Begriffe und Vorstellungen der Verfasser aufzuzeigen (Hist. Mon. 1).

Diese Absicht zu erreichen, hat R. sich nicht, wie es eine flüchtige Betrachtung des Titels vermuten lassen könnte, auf die Untersuchung der *Historia Monachorum* und der *Historia Lausiaca* beschränkt, überhaupt nicht auf die Mönchserzählungen. Er hat auch die Mönchsethiker herangezogen, in der richtigen Erkenntnis, daß es „zur vollen Würdigung der Mönchsnovelle unbedingt erforderlich ist, die asketisch-gnostischen Lehrschriften mit zu berücksichtigen“ (S. 125). Darüber hinaus hat er auch dem Kampf der Kirche mit dem Asketentum seine

Aufmerksamkeit geschenkt. Sein tiefstes Interesse aber gilt der Verfolgung der Fragen, die die Begriffe Gnostiker und Pneumatiker der Forschung stellen. So kreuzen sich die literar- und religionsgeschichtlichen Probleme fortwährend, und wenn es auch hohen Genuß und reiche Belehrung bringt, R. auf diesen verschlungenen Pfaden zu folgen, so kann doch nicht geleugnet werden, daß die oben dargelegten Hindernisse der Lektüre auch dem Referenten die Arbeit erschweren.

Anders als LUCIUS will R. die „Legende“ durchweg als literarische Schöpfung fassen (Kap. 1—4). In Einzelnovellen habe sich eine Art Volksliteratur entwickelt, die durch verschiedene Sammler in die eigentliche Literatur hinübergeführt worden sei. Ein Spiegelbild der Wirklichkeit, geschichtliche Ueberlieferung, und wäre es nur getrübe, dürfe man nicht suchen. Nicht die Person, sondern die Tendenz bilde den Ausgangspunkt der Erzählungen, die Legende wolle ein Idealbild oder eine Lehre geben und müsse sich daher von vorneherein in festen Formen bewegen. Den beiden Sammlungen, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, gebe daher nicht die Schilderung der Ereignisse oder auch nur des Zuständlichen (so PREUSCHEN) den großen historischen Wert, wohl aber die Grundanschauungen der beiden Verfasser oder vielmehr der Kreise, in denen die von ihnen aufgenommenen Geschichten entstanden sind; denn weder Rufin noch dem Verfasser der *Historia Lausiaca* dürfe mehr als die Verknüpfung verschiedener Quellen im Rahmen einer Erzählung, hier und da vielleicht eine Mahnung oder erbauliche Betrachtung, endlich die Einheitlichkeit der Grundanschauung und Tendenz auf Rechnung gesetzt werden.

Daß es sich bei der „Legende“ wirklich nur um rein literarische Schöpfung handelt, will mir trotz R.s eindringlicher und reizvoller Begründung immer noch nicht einleuchten, und ich vermag nicht einzusehen, warum die mündliche, meinethwegen auf getrübt Kunde beruhende Ueberlieferung dabei ganz ausscheiden soll. Indessen möchte ich darüber und über das Maß dessen, was in den Einzelgeschichten von verwertbarem Stoff

für Personen und Zustände verborgen sein mag, mit R. nicht streiten. Er würde mir vermutlich antworten, daß er das „neidlos der Untersuchung der Historiker überlasse“ (S. 111), von deren Arbeit er sich vielleicht nicht das ganz richtige Bild macht. In der Hauptsache hat er sicher recht, nur daß er den Gegensatz zu LUCIUS größer hinstellt, als er in Wirklichkeit ist. Uebrigens ist, was er über die „didaktischen Novellen“, die „Streitnovellen“ und die literarischen Darstellungen des Wandermönchtums an der Hand von Beispielen ausführt, überaus lehrreich, und auf die Ueberlieferungsgeschichte der beiden großen Sammelwerke fällt von hier aus neues und helles Licht. Ich will in dieser Beziehung nicht unerwähnt lassen, daß R. die lateinische Fassung der Hist. Mon. (mit Preuschen) für älter und ursprünglicher als die griechische, und daß er es für richtiger hält, nur allgemein von einem Verfasser der Hist. Laus. reden, da an der Verfasserschaft des Palladius begründete Zweifel bestünden. Beides wird noch einmal nachzuprüfen sein; ich persönlich bringe dem Rufin als originalem Schriftsteller nach meiner Kenntnis seiner Arbeitsweise ein, wie mir scheint, leicht zu begründendes Mißtrauen entgegen. Dagegen scheint mir R. sehr Erhebliches dafür beigebracht zu haben, daß der Butlersche Text der H. L. infolge der Vernachlässigung des Codex Taurinensis unzuverlässig ist. Behält R. recht, so muß man das angesichts der großen Sorgfalt, die auf Butlers Ausgabe verwandt wurde, und der Unwahrscheinlichkeit, daß wir in absehbarer Zeit eine andere erhalten werden, bedauern.

Den interessantesten und nach Absicht und Ausführung wichtigsten Teil der R.schen Arbeit bilden die Betrachtungen über die dogmatischen Anschauungen, die dem von der Legende gebotenen Idealbild zunächst bei Rufin zugrunde liegen (5. Kapitel). Die Anschauung, kurz gesagt, vom Asketen als dem Uebermenschen, wie sie Rufin vorträgt, wird auf ihre Wurzeln und mannigfachen Verzweigungen geprüft. Die Aufzeigung der Verwandtschaft zwischen Mönchs- und Märtyrererzählungen gibt Anlaß zu neuer Untersuchung von Ursprung und Bedeutung des Märtyrertitels, wie von Stellung und Recht der christlichen

πνευματικοί. Der Sprache der Askese bei Stoikern, Neupythagoreern, Philo und Porphyrius (hier unter besonderer Hervorhebung der oft vernachlässigten Schrift ad Marcellam) wird nachgegangen und die „entscheidende Tatsache, daß der Hauptteil der Terminologie der Mönchsliteratur der heidnischen Philosophie entnommen ist“ (so S. 212, siehe schon S. 96), ins rechte Licht gestellt. Der pythagoreischen Einwirkung auf das werdende Mönchtum werden die Einwirkungen hellenistischer Mysterienvorstellungen und des frühchristlichen Gnostizismus an die Seite gerückt. Rufins Werk führt uns in eine Uebergangszeit, in der die Bezeichnung der Einzelperson als πνευματικός und ihr Anspruch, als Uebermensch zu gelten, bereits als bedenklich gelten, ohne daß die Ansprüche auf γνώσις aufgegeben werden.

Die zum Teil sehr einschneidenden Behauptungen R.s werden mit Sicherheit ein lebhaftes Echo in der Literatur finden. Bezüglich des Märtyrertitels ist das schon jetzt der Fall. Holl, der in seiner Abhandlung über „die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 33, 1914, 521—556) die These aufgestellt hatte, daß sich die Bezeichnung μάρτυς ursprünglich als Ehrenname der Apostel in ihrer Eigenschaft als Zeugen der Auferstehung Christi nachweisen lasse, hat seine Ansicht gegenüber R.s Ablehnung neuerdings (N. Jahrb. 35, 1916, 253—259) aufrechterhalten, und R. selbst hat die Frage, deren eingehende Behandlung über den Rahmen seines Buches hinausgeführt haben würde, in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften (1916, 417—467) weiter verfolgt. Ich selbst habe inzwischen in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (17, 1916, 264—270) dargelegt, daß ich Holls Aufstellungen nicht für überzeugend halten kann. Es ist mir zweifellos, daß Geffcken (Hermas 55, 1910, 481—505) und R. den richtigen Weg gegangen sind, indem sie auf den hellenistischen Sprachgebrauch hinwiesen, und die innere Verbindung der Begriffe ἀσκητής, μάρτυς, ἀθλητής, αγωνιστής, στρατιώτης scheint mir durch R. erwiesen zu sein.

Die Bedeutung ägyptischer Vorstellungen und Kulteinrichtungen für die heidnische und die christliche Askese besonders betont zu sehen, nimmt uns bei R. nicht wunder. Es muß aber doch gesagt werden, daß der Vorwurf der „Aegyptomanie“ (s. die Selbstverteidigung S. 110, A. 1), in diesem Fall also der ausschließlichen Herleitung der christlichen Askese aus ägyptischen Einflüssen, unberechtigt wäre. Die Frage der *κατοχοι* wird nur gestreift, und auf die Kontroverse Sethe-Wilcken¹⁾ geht R. nicht ein. Doch möchte ich aus einer beiläufigen Bemerkung schließen, daß er Sethes Versuch, die religionsgeschichtliche Bedeutung der *κατοχή* durch ihre Erklärung als Strafhafte, näher Schuldhaft, auszuschneiden, kaum billigen wird. Uebrigens ist Wilcken Sethe bereits entgegengetreten, und dieser hat sich schwerlich mit Glück verteidigt. Klärung wird hier hoffentlich auf Grund von Wilckens Ausgabe der Papyri zu erwarten sein.

Viel Neues bringt R.s 6. Kapitel über Euagrius und Diadochus von Photike. Kein Wunder, da ja das Material zu Euagrius erst durch Frankenbergs (wenig übersichtliche) Ausgabe der syrisch erhaltenen Schriften (Abh. Gött. Ges. Wiss. 13, 1912, Nr. 2) ausreichend vervollständigt worden ist, und des

1) KURT SETHE, Sarapis und die sogenannten *κατοχοι* des S., Abh. Gött. Ges. Wiss. 14, 1913, Nr. 5. — ULRICH WILCKEN, Zu den *κατοχοι* des Serapeums, Arch. f. Papyrusf. 6, 1913, 184—212. Dazu SETHE, Gött. Gel. Anz. 1913, 385—411. — Hierzu schreibt mir BOUSSET: „Für die allgemeine Frage nach Wesen und Begriff der *κατοχή* scheint mir das, was SETHE in seiner ersten Abhandlung S. 68—71 über Spuren einer *κατοχή* in andern Tempeln in höchst dankenswerter und umsichtiger Weise zusammenstellt, fast wichtiger zu sein, als die Entscheidung über den Einzelfall der *κατοχή* im Serapeion von Memphis. Man wird sich gegenüber jenen Zeugnissen dem Eindruck kaum verschließen können, daß die Sitte der Tempel-*κατοχή* mit religiöser Abzweckung eine nicht wegzuleugnende Tatsache auf dem Gebiet der hellenistischen Frömmigkeit ist, wie man sich auch zu Sethes Beurteilung der Akten aus dem Serapis-Heiligtum stellen möge. — Neues wichtiges Material zu dieser Frage findet man noch bei DIELS „zu Philodemos über die Götter“, Sitz. Ber. d. Berl. Akad. 1916, 78 (im Text des Philodemos vgl. S. 17 Z. 2 und 9; 18 Z. 16 ff. DIELS verweist auf Lucian, (Timon c. 17).“

Diadochus *κεφάλαια γνωστικά* mit der (unzulänglichen; s. R. 133, A. 2 und Jülicher, Theol. Lit.-Ztg. 38, 1913, 13 f.) Ausgabe von Weis-Liebersdorf (Leipzig 1913) überhaupt erst an die Öffentlichkeit getreten sind. Im Vordergrund steht bei Euagrius die Erörterung des Begriffes *γνώσις* in seiner Doppelheit als *πνευματικὴ* (*εὐσιώδης*) *γνώσις* und *γνώσις κοινὴ τῆς φύσεως*, höhere und niedere Gnosis. Fein zeigt R., wie die lehrbare niedere Gnosis, die die menschliche Wissenschaft vertritt, dem weitherzigen System der großen Alexandriner, deren geistiger Schüler der Pontiker ist, zuliebe in ein älteres gnostisch-asketisches System hineingezogen ist. Bei Diadochus gibt der Terminus *θεολογία* Anlaß zu interessanten Bemerkungen. Uebrigens ist bei ihm der Anspruch des Asketen, zu einer überirdischen Art von Wesen zu gehören, aufgegeben und damit zugleich der Gegensatz zur Kirche und ihrer Hierarchie. Aber selbst aus seiner verhältnismäßig nüchternen Schrift kann man noch Rückschlüsse auf die ursprüngliche Kraft des Begriffes der *γνώσις* und der Vorstellung von den *πνευματικοί* machen.

Ich benutze die Gelegenheit, wiederholt (s. schon Lit. Zentr. 1913, 331) darauf hinzuweisen, daß Euagrius, Diadochus und die Mönchsethiker überhaupt jungen Kräften ein reiches Feld der Betätigung bieten. Auf die Beziehungen zwischen Euagrius und Kassian verweist R. (125, 1) als näherer Untersuchung wert. Gleiches dürfte von dem Verhältnis des Pontikers zu Origenes gelten. Auch die asketischen Abhandlungen des Nilus, den REITZENSTEIN nur einmal in den Nachträgen für eine beiläufige Notiz heranzieht, verdienen trotz Friedrich Degenhart (Der h. Nilus Sinaita, Münster 1915; s. dazu K. HEUSSI, Theol. Lit.-Ztg. 40, 1915, 402 f., und Jos. Stoffels, Theol. Rev. 14, 1915, 449 f.) eine systematische Durchprüfung. Heussi beschäftigt sich in seinem beachtenswerten Aufsatz „Nilus der Asket und der Ueberfall der Mönche am Sinai“ (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 35, 1916, 107—121) nur mit der Ueberlieferung über die Lebensumstände, die wenig zuverlässig ist und nicht einmal genügenden Anlaß zu bieten scheint, den Asketen an

den Sinai zu versetzen. Weitere Untersuchungen stellt HEUSSI in nahe Aussicht.

Im 7. und 8. Kapitel wendet sich R. wieder der *Historia Lausiaca* zu. Seine knifflige Uebersetzungshypothese kann ich hier nicht ins Einzelne verfolgen. Die geographische Scheidung eines ägyptischen und nicht-ägyptischen Teils genügt ihm nicht. Längere literarische Quellberichte seien vorzusetzen. Das Rückgrat der Betrachtung bilden auch hier wieder die Abweichungen in der mystischen Terminologie, das Kennzeichen des Aufeinanderprallens der kirchlichen Anschauung mit dem stolzen Anspruch der alten Gnosis. Damit werden wertvolle Erörterungen über den urkirchlichen und mönchischen Pneumatismus¹⁾, besonders in seinen chiliastischen Aeüßerungen, verbunden. Leider macht sich gerade in diesem Kapitel die mangelnde Uebersichtlichkeit des Aufbaues der Untersuchung besonders fühlbar, hoffentlich nicht zum Schaden der Sache.

Der Gegensatz zwischen den Ansprüchen des gnostischen Asketentums und den Anforderungen der Bischofskirche, der in den bisher besprochenen Abschnitten des Buches mehrfach gestreift war, beherrscht die Ausführungen des 9., das Mönchtum in der antihäretischen Literatur, überschriebenen Kapitels. R. empfindet ihn richtig als Fortsetzung des alten Streites über Stellung und Recht des Bekenner gegenüber dem Bischof. Er zeigt, wie das Drängen auf das *ἐκκλησιαστικῶς μονάζειν* eine völlige Umbildung des individualistischen Asketentums zur Folge haben mußte, und verfolgt das allmähliche Eindringen der Kirchlichkeit (Sakramente, Priestertum). An zwei gut gewählten Beispielen, den Messallianern und den Enkratiten (Gemelliten), gegen die sich die von G. Ficker (*Amphilochiana I*, 1906; leider keine Register!) herausgegebene Schrift des Amphilochius von Ikonium wendet, wird der extreme Gegensatz noch einmal beleuchtet und dargelegt, wie sich die Grundanschauung vom Wesen des *πνευματικός* durch die Jahr-

1) Diese von Holl (N. Jahr. 35, 1916, 255 A. 1) nur zaghaft in Vorschlag gebrachte Beziehung an Stelle des mißverständlichen und mißhandelten „Enthusiasmus“ zu gebrauchen, nehme ich keinen Anstand.

hunderte hält. Auf die Analyse des messallianischen Asketikons, gegen das, wenn R. recht hat, bereits Euagrius polemisiert, und seine Beziehungen zur Hermetik mache ich aufmerksam.

So hat sich nun alles zusammengefügt, um das im „Schlußwort“ (10. Kap.: Gnostiker und Pneumatiker) ausgesprochene Urteil zu rechtfertigen, daß die ältesten Mönchserzählungen ihren besonderen Wert dadurch haben, „daß sie uns die religiösen Empfindungen und Anschauungen breiter Kreise darstellen, die sonst in der Literatur kaum zu Worte kommen. Nicht überall, aber zweifellos doch in vielen Fällen zeigen sie eben darum die ursprünglichen Vorstellungen, die in der großen Literatur durch ihre Vergeistigung unfaßbar (oft wirklich im Sinne von ἀκατάληπτος) oder doch farblos geworden oder gar zu Bildern herabgedrückt sind“. Der Ausgangspunkt aber dieser Entwicklung und der Schlüssel zu ihrem Verständnis liegt „in der älteren, außerkirchlichen oder besser überkirchlichen Gnosis“. Die spätere Einwirkung der „kirchlichen“ Gnosis (Clem. Strom. VII, 97, 5: ἡ γνώσις ἡ ἐκκλησιαστικὴ) will R. damit nicht bestreiten; aber die Grundauffassung der christlichen Askese dürfe man aus ihr so wenig ableiten wie die Grundauffassung der Gnosis selbst.

Ich muß es bedauern, daß R. die Verteidigung dieser Sätze zum Anlaß einer breit durchgeführten, persönlich zugespitzten Polemik gegen Harnacks Auffassung der Gnosis genommen hat. Nicht, als wüßte ich nicht zu würdigen, was er gegen Harnack auf dem Herzen hat. Ich kann es sehr wohl verstehen, daß die Forscher den Eindruck haben, daß die gewaltige Vertiefung und Erweiterung unserer, durch sie erarbeiteten Kenntnis der Gnosis als einer beherrschenden Erscheinung spätantiker Religionsgeschichte in Harnacks Schriften, zumal in seiner Dogmengeschichte, nicht den genügenden Widerhall finde. Andererseits zweifle ich nicht daran, daß Harnack, wenn er sich jetzt die Aufgabe stellte, eine Dogmengeschichte zu schreiben, nicht nur in Einzelheiten, sondern auch am Gesamtaufriß manches anders gestalten und dabei den neuen Fragestellungen, auch mit Bezug auf die Gnosis, stärkeren Einfluß auf seine Darstellung ge-

währen würde. Dennoch glaube ich nicht, daß das Bild in seinen bestimmenden Grundzügen anders ausgefallen wäre, es sei denn, daß sich Harnack entschlossen hätte, seinen Vorwurf zu ändern, damit aber überhaupt ein anderes Bild zu schaffen. Man vergißt zu leicht, und die Gegner vergessen es immer, daß sich Harnack sein Thema in ganz bestimmter, vielleicht angreifbarer, aber doch selbst gewollter und in sich klar verständlicher Beschränkung als „Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Dogmas“ gestellt hatte. Ich vermag immer noch nicht einzusehen, warum er bei dieser Beschränkung die Probleme der Gnosis anders heranziehen sollte als in der Gestaltung, in der sie die kirchlichen durchkreuzten, nachdem sie sich ihnen genähert hatten, kann das aber hier natürlich nicht auseinandersetzen. Vielleicht liest R. einmal nach, was ich in der Theol. Lit.-Ztg. 1911, 362 ff. zur Sache vorgetragen habe. An dieser Stelle habe ich auch zum Ausdruck gebracht, warum ich in der von meinem verehrten Lehrer beliebten Bezeichnung religionsgeschichtlicher Gesichtspunkte als gegenüber den kirchen- und dogmengeschichtlichen „inferiorer“ eine wissenschaftliche Ungerechtigkeit erblicken muß. Richtig verstanden und gehandhabt, bedeuten die uns durch die Arbeiten von Bousset, Norden und nicht zuletzt R. selbst, erschlossenen Gesichtspunkte die größte Bereicherung, die wir seit 1886 auf diesem Gebiet erfahren haben.

Aus naheliegendem Grunde würde ich es gerne vermeiden, an die unerquickliche literarische Fehde zu rühren, die sich im Anschluß an einen „Exkurs“, den R. seinem Buche beigegeben hat, zwischen Harnack und ihm erhoben hat. Aber die Sache verlangt Stellungnahme. Doch sehe ich dabei von allem Persönlichen ab ¹⁾.

1) ADOLF v. HARNACK, Ueber den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“, Preuß. Jahrb. 164, 1916, 1—14; wieder abgedruckt „mit leichten Kürzungen und unter Beschränkung der Polemik“ in: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit (s. o. S. 68), 1—20. — R. REITZENSTEIN, Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Paulus, Nachr. d. Gött. Ges. Wiss. 1916, 367—416. — DERS., Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“, Hist. Zeitsch. 116, 1916, 189—208.

R. hatte in einem „Exkurs“ die im Zusammenhang seines Buches beiläufig ausgesprochene Vermutung zu begründen versucht, daß Paulus in den Schlußworten seines Hymnus auf die Liebe (1. Kor. 13 13) ein bei Porphyrius Ad Marcellam 24 erhaltenes Mysterienwort für seine Zwecke umgebildet habe. Porphyrius spricht von τέσσαρα στοιχεία, nämlich πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς, von denen es heißt, daß sie μάλιστα κεκρατύνθη περὶ θεοῦ. Paulus habe aus dieser Tetras zufolge seiner Polemik gegen eine rein hellenistische Auffassung der Gnosis in der Gemeinde die ἀλήθεια gestrichen, den Begriff ἔρως θεοῦ zur ἀγάπη (nunmehr Gottesliebe) erweitert und von der neuen Trias ausgesagt, daß sie „bleibe“, d. h. (wie alle στοιχεία) dem Wesen nach unvergänglich sei. Harnack erklärte es für einen methodischen Fehler, aus einer Schrift des 3. Jhdts. so gewichtige Rückschlüsse auf die Gedankengänge des Paulus zu machen, suchte aus den urchristlichen Schriften den Nachweis zu erbringen, daß die formelhafte Zusammenstellung von Glaube, Liebe, Hoffnung Eigengut des Christentums sei, und meinte von R.s Hypothese, daß sie „die Originalität dieser Religion empfindlich treffe“. Diesen Vorwurf wies R. zurück, suchte seinerseits festzustellen, daß „irgendwelche Herrschaft einer mit Bewußtsein als Devise [so Harnack] christlicher Frömmigkeit geprägten Formel Glaube, Liebe, Hoffnung in der altchristlichen Literatur überhaupt nicht nachweisbar sei, selbst bei Paulus nicht, legte den Versuch einer „rein philologischen Interpretation von 1. Kor. 13“ vor, hielt das methodische Recht seiner Beweisführung aufrecht und blieb dabei, daß seine Annahme den Wert einer wissenschaftlichen Hilfs-hypothese wenigstens so lange habe, bis in wirklicher Interpretation eine andere Lösung der von allen Seiten (auch von Harnack) anerkannten Schwierigkeiten in der Erklärung des Kapitels gefunden sei.

Es kann nun zwar m. E. keine Rede davon sein, daß R. seine These bewiesen habe, und das behauptet er, wie die eben angeführten Worte zeigen, selber nicht. Die Möglichkeit einer Anlehnung des Paulus an eine bereits vorhandene Formel läßt

sich aber auf Grund des von ihm beigebrachten Materials ebensowenig bestreiten, und von einem methodischen Fehler würde ich angesichts der hellen Beleuchtung, in die gerade bei R.s Erklärung der Hymnus tritt, nicht reden. Gar nicht verständlich ist mir schließlich der Vorwurf auf Originalitätsverletzung. Er scheint mir freilich außerhalb des Bereiches kritischer Terminologie zu liegen. Erhebt man ihn überhaupt, so gilt er bei jedem Nachweis, daß irgendwo ein Menschheitskönig bei den Kärrnern Anleihen gemacht hat. Mir wenigstens spricht R. aus der Seele, wenn er sagt (Hist. Zeitschr. 207): „Ich habe, seit ich den polemischen Charakter des Hymnus tiefer zu verstehen gelernt habe, noch fester die Ueberzeugung gewonnen, daß die Originalität einer Religion und einer religiösen Persönlichkeit nicht in der Sprache oder den Bildern, ja zum Teil nicht einmal in den Anschauungen liegt, die sie im Augenblick verwendet, sondern in der Empfindung, also in dem, was sie aus dem notwendig übernommenen Gute macht.“ Mag man nun auch gegen R. den Beweis der „Selbständigkeit“ des Paulus führen, so handelt es sich dabei doch um eine rein geschichtliche Untersuchung, die die ἀνθρώπινα πάθη nicht entfesseln sollte. Es ist darum besonders erfreulich, daß HARNACK die jenen Vorwurf enthaltende Stelle seiner Abhandlung im Neudruck gestrichen hat.

REITZENSTEIN hat sein Buch Bousset bei dessen Scheiden aus Göttingen gewidmet als einem „für die gleichen Probleme interessierten und opferwilligen Berater und Helfer“, dem er, wie der Blick in Dutzende von Anmerkungen zeigt, viel zu verdanken hat. So hat sich ihm „das Glück geboten, ein altes Ideal, das Zusammenarbeiten von Theologen und Philologen, verwirklicht zu empfinden“. Ich meinerseits schließe meine Ausführungen mit dem wärmsten Dank an den Philologen, der mein Wissen bereichert und meinen Gesichtskreis geweitet hat, denn „an der Geschichte der beiden Wörter γνωστικός und πνευματικός hängt zum guten Teil das Verständnis für die Entwicklung des Christentums im Altertum“.

Gießen.

G. Krüger.

Systematische Theologie.

Prinzipielles.

BRUNNER, E., Das Symbolische in der relig. Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des relig. Erkennens. Tübingen, Mohr, 1914. XI 136. M. 3.60. — JELKE, R., Das Problem der Realität und der christl. Glaube. Eine Untersuchung zur dogmat. Prinzipienlehre. Leipzig, Deichert, 1916. X 248. M. 5.50. — HEIM, K., Glaubensgewißheit. Zur Lebensfrage der Religion. Leipzig, Hinrichs, 1916. IV 200. M. 3.80 — NEESER, M., Le Problème de Dieu. Paris, Attinger, 1916. 191. M. 2.—. — LASSON, G., Was ist Hegelianismus? (Philos. Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Nr. 11). Berlin, Reuther und Reichard, 1916. 36. M. —.80. — IHMELS, C., Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken. Leipzig, Deichert, 1916. 103. M. 2.70.

Eine Reihe von beachtenswerten Schriften liegt vor, in denen die religiöse Wirklichkeit, die Realität des Glaubensinhaltes behandelt wird. BRUNNERS Buch ist vor dem Kriege geschrieben worden. Es beschäftigt sich mit der religiösen Erkenntnis und untersucht, inwieweit die religiösen Erkenntnisätze eine adäquate Ausdrucksweise für den religiösen Gegenstand sind bzw. inwieweit die Ausdrucksweise eine symbolische ist und sein muß. Der wichtigen Aufgabe, die sich Verf. hie mit gestellt hat, ist er mit reicher Umsicht und feiner Besonnenheit voll gerecht geworden, und er hat auf diese Weise eine grundlegende Untersuchung geschaffen, auf die man bei ähnlichen Fragen gern zurückgreifen wird. Zunächst galt es natürlich, einleitungsweise den Religionsbegriff klar zu stellen. Was Verf. hierüber auf wenigen Seiten sagt, zeugt von gründlicher Beschäftigung mit den einschlägigen Fragen und Beherrschung des Stoffs. Mit Recht will BR. an der Einheit alles Religiösen als eines eigentümlichen Bewußtseins festhalten und die Verschiedenheit der Religionen „als verschiedene Grade der Rein-

heit und Kraft des Religiösen innerhalb des geistigen Gesamtzustandes“ erklären. Religion im psychologischen Sinn ist — so etwa wird ausgeführt — das Erleben von Werten, die dem bloß natürlichen Dasein fremd und überlegen sind. Sie ist die Art, wie ich mir dieses höherwertigen Geisteslebens in innerer Anschauung und Gefühl bewußt werde. Der Mensch erkennt sich dabei einerseits als gottverwandt, beurteilt aber andererseits dieses Verhältnis als ein „erst zu erwerbendes“. — Darauf wird, als zweiter Vorbegriff, das Symbol nach seiner Zeichen- und Ausdrucksfunktion wie nach seinen Bedingungen und nach seiner Bedeutung besprochen (bis S. 38). Der II. Hauptteil sucht zu zeigen, daß in dem Erlebnis der geistigen Persönlichkeit schon etwas Transsubjektives enthalten ist, das ein „Mehralsmenschliches“ genannt werden kann, woraus dann gefolgert wird, daß jedes Erkennen, das sich diesem Transsubjektiven zuwendet, in symbolischer Vorstellungsweise verlaufen muß. Die Gedankenfolge dieses Abschnittes ist die, daß zuerst nachgewiesen wird: es gibt einen geistigen Inhalt, der nicht aus dem natürlich-endlichen Sinn abgeleitet werden kann, der vielmehr innerhalb der menschlichen Seele als ein „völlig Isoliertes und Unverständliches“ erscheint. Das Objekt des religiösen Erkennens ist demnach eine Ueberwelt, und zwar eine solche, die am klarsten in dem sittlichen Normbewußtsein hervortritt. Diese Ueberwelt, die der Mensch von seinem eigenen Sein her kennt, ist ihm eine gleichwohl transzendente. Nur muß er sich vor einseitiger Ueberspannung der Transzendenz hüten, da die „vollständige Aufhebung der Immanenz identisch ist mit Agnostizismus“ (S. 51). Gelangt doch der Mensch zur Erkenntnis jener Ueberwelt, weil er sich im Zusammenhang mit ihr befindet. Diese geistige Ueberwelt oder transzendente Wirklichkeit wird nun nach BR., da ihr Absolutheitscharakter zukommt, in der Religion immer als Einheit erfaßt. „Der Begriff des Göttlichen schließt jede Vielheit aus.“ Auch dieser Satz gehört zu den einschneidenden und durchschlagenden in des Verf.s Ausführungen. Er wird sicherlich starken Widerspruch hervorrufen. Aber allem Widerstreben zum Trotz wird er sich — zumal in

Verbindung mit den Ergebnissen der neueren religionsgeschichtlichen Forschungen, die ihn durchaus stützen — schließlich durchsetzen. BR. erhärtet ihn, indem er den wesenhaften Unterschied von Religion und Mythologie kurz zur Sprache bringt. Die landläufige, von Wundt z. B. als Fundament seiner Konstruktion der Religionstheorie benützte Meinung ist freilich diese, daß die Göttervorstellungen an sich Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie sind und daß sie erst nachträglich durch den Kultus zu religiösen Vorstellungen gemacht wurden. Richtig hieran ist ohne Zweifel, daß die mythenbildende Phantasie die Vielheit der göttlichen Wesen zu bilden pflegt. Der Mythos ist auf einer ganz anderen Linie geistiger Interessen zu suchen als die Religiosität, und vielfach haben wir es in ihm, wie BR. sich ausdrückt, „bloß mit einem Spiel der Phantasie zu tun“. Jedenfalls bleibt für das Verständnis des wirklichen Verhältnisses von Religion und Mythologie zu beachten, daß dort, wo der Mensch sich vorwiegend nach den Gesetzen der Phantasietätigkeit mit der Gottesvorstellung befaßt, der Mythos ausgebildet wird, der eben eine phantasiemäßige Verarbeitung und Bearbeitung des Stoffs der Religion ist. — Von der Einheit des Göttlichen werden wir zur Persönlichkeit oder Ichheit geführt, die der religiöse Mensch in dem Göttlichen ansetzt, und damit zur Feststellung der Notwendigkeit des Symbolischen. Wenn das Religiöse ausgedrückt werden soll, dann muß es symbolisch geschehen, und so gewiß der Ausdruck des Religiösen im Wort für uns eine Notwendigkeit ist, ebenso gewiß die symbolische Vorstellungsart. Mit gutem Grund tritt BR. dem Antisymbolismus in der Religionstheorie entgegen; z. B. der Meinung Wundts, auf den unteren Stufen der Religion sei die Vorstellung des Göttlichen gar nicht mit Symbolbewußtsein verbunden. Hier wäre freilich — mehr noch als bei der Besprechung der Mythologie — sehr zu wünschen gewesen, daß Verf. die Religionsgeschichte zum Beweise herangezogen hätte — auch die Erörterung desselben Gegenstandes im dritten Hauptteile bringt noch nicht die erwünschten Belege aus der konkreten Tatsächlichkeit. Denn ohne einen solchen Beweis schwebt seine These

in der Luft. Ist sie auch dessen ungeachtet im wesentlichen richtig, so wird sich doch fragen, ob sie nicht doch eine bestimmte und nicht einmal unbedeutende Einschränkung erfahren oder ob ihr nicht wenigstens bei ihrer Ausgestaltung am religionshistorischen Stoff eine andere Wendung gegeben werden müßte. Ich will diese Frage hier nur aufwerfen, ohne mich über sie zu verbreiten. Andeuten möchte ich aber doch, daß m. E. schon die Rücksicht auf unsere eigenen Verhältnisse eine Abänderung erfordern dürfte. Man erwäge nur, wie verschieden klar in den einzelnen Schichten der Gemeinde das Bewußtsein darum ist, daß sich der religiöse Ausdruck des Symbols bedient, und man denke zur Verdeutlichung wieder nur an den Begriff der göttlichen Persönlichkeit! — BR. bezeichnet weiter diese religiöse Erkenntnis, deren Aussagen mittels des Symbols ausgedrückt werden, als Intuition. Er führt dafür mehrfach Bergson an, und er dehnt auch in Anlehnung an Bergson das Bereich der Intuition ziemlich weit aus, wenigstens in der Definition („unmittelbares Wissen als das Wissen vom schlechterdings Individuellen, Eigentümlichen, Unwiederholbaren“ S. 87), ist aber doch tatsächlich von Bergson weit entfernt, da er das begriffliche wissenschaftliche Erkennen ganz anders bewertet als dieser. BR. will die Intuition letztlich doch nur gelten lassen für dasjenige, was schlechterdings nicht analysierend beschrieben werden kann und daher mit Hilfe eines Symbols beschrieben werden muß. Der III. Hauptteil sucht die Eigentümlichkeit und die Formen des religiösen Symbols näher zu bestimmen. Dabei erörtert BR., seine frühere Reihenfolge umkehrend, zuerst den Symbolismus, der in den Prädikaten der religiösen Sätze liegt („Einfühlung“, eine Art religiöser Apperzeption, Stufen des Begrifflichen, Gewißheit des Gott-Welt-Verhältnisses) und dann den Symbolismus, der in den Subjekten der religiösen Aussagen liegt (Anthropomorphismus und sein Gegensatz).

Die Bücher von JELKE und HEIM sind ganz besonders auf den Realismus eingestellt, und namentlich das von JELKE zeichnet sich durch eine deutliche Fragestellung aus. Beide wollen wichtigste grundsätzliche Fragen betreffs des Fundamentes der Glau-

bensgewißheit zur Erledigung bringen. Demgemäß steht bei beiden die allgemeine Frage im Vordergrund, ob sich die Realität von Gegenständen des Glaubens oder von einer Glaubenswelt begründen lasse. J. erwählt als seinen Antipoden den ausgesprochenen einseitigen Bewußtseinsmonismus, den theologischen wie außertheologischen „Konszenzialismus“. Der Gegensatz ist gut fixiert. Daß ein Standpunkt, der darauf verzichtet, etwas von unserem Bewußtsein Unabhängiges zu erkennen, die Glaubensgewißheit ausschließt, ist klar. Der Glaube lebt von Realitäten, die von unserem Bewußtsein unabhängig sind, ja mehr, die nicht nur transsubjektiv sind sondern die objektivsten aller Realitäten. Um die Möglichkeit aufzuzeigen, daß für diesen Glauben eine Gewißheit erreichbar ist, unternimmt J. eine Abrechnung mit dem Konszenzialismus oder positiv den Nachweis, daß der transsubjektiven Außenwelt in ihren drei Formen oder Teilen, nämlich als einer Summe physischer, psychischer und religiöser Realitäten, im gleichen Sinne wie der Innenwelt Realität zugesprochen werden muß. Seine Untersuchung führt J. in enger Anlehnung an Külpe und Messer, wenn auch nicht ohne teilweise Auseinandersetzung mit ihnen, durch. Er befürwortet demgemäß ebensowenig wie diese Philosophen den naiven Realismus. Was er zeigen will, ist dies, daß unser Erkennen jeweils etwas „Fremdgesetzliches“ in seinem eigenen Vollzuge hat, wodurch die außerpsychische Eigenart, d. h. die Transsubjektivität des Erkenntnisobjektes gewährleistet wird. So konstatiert J. zuerst zwischen den Sinneswahrnehmungen fremdgesetzliche Beziehungen, sodann zwischen unseren Begriffen bei Vergleichung der neu gebildeten mit den alten Begriffen. Der Versuch, den J. hier macht, ist gewiß anerkennenswert, wenn auch nicht verhehlt werden kann, daß der eingeschlagene Weg kaum zu dem vom Verf. gewünschten Ziele führen dürfte, da sich die „Fremdgesetzlichkeit“, die das Indizium einer transsubjektiven psychischen Realität abgeben soll, nicht ohne weiteres als ein von außen auf das Ich ausgeübter Zwang darstellt. Auch ist nun von diesen psychischen Erscheinungen zu dem Postulat der transsubjektiven religiösen Real-

täten der Schritt etwas zu groß, als daß die Darlegungen des 4. Kap. („Die Möglichkeit der Erfahrung transsubjektiver religiöser Realitäten“) als voll gelungen bezeichnet werden könnte. Die göttliche Offenbarung als ein Geschichtsverlauf, der obzwar dem Ganzen eingeordnet, doch sich deutlich von ihm abhebt, setzt auch einen noch deutlicher fixierten Realitätscharakter gewisser physischer Geschehnisse voraus, als das 3. Kap. annehmbar zu machen gesucht hat. J. begnügt sich im wesentlichen mit dem Satz: „Der auf die Grundlage seines Glaubens sich besinnende Christ wird diesem seinem Glauben objektive Realität dann zuschreiben dürfen, wenn er beobachtet hat, daß mit dem Eintreten des Offenbarungszeugnisses sein religiöses Bewußtsein mit fremdgesetzlichen Beziehungen durchzogen wurde, in dem Sinne, daß in diesem Bewußtsein sich Vorgänge abspielten, die sich durch Eintreten der bloßen Kunde nicht erklären lassen“ (S. 166). Der Inhalt dieses besonderen Bewußtseins des Gläubigen ist aber „die wunderbare Entfaltung seines eigenen Seins, die der Christ als Folge seiner religiösen Erfahrung erlebt“ (S. 173). An diesem Erfolg, an diesen inneren Vorgängen erkennt er nicht nur die Uebereinstimmung seines Erlebnisses mit seiner Sehnsucht nach übersinnlichen Realitäten, sondern auch die Macht, welche diese Realitäten über sein geistiges und leibliches Sein ausüben. Im Unterschied von den psychischen Realitäten sollen diese genauer als überpsychische oder supranaturale bezeichnet werden — letzteres im Gegensatz gegen die der Welt innewohnenden, immanenten Realitäten. Und ganz speziell ist in denjenigen fremdgesetzlichen Beziehungen, mit denen beim Eintritt der biblischen Kunde unser religiöses Bewußtsein durchzogen wurde und durch welche jene Kunde sich in uns durchsetzte, als „die biblische Größe des Geistes Gottes“ zu bezeichnen (S. 197).

J. führt seinen Gedankengang konsequent durch. Schade nur, daß derselbe im Ansatz eine Lücke aufweist. Zur deutlichen Erscheinung kommt die Unzulänglichkeit bei der Anwendung auf die Gewißheit des Christen um die Tatsächlichkeit der transzendenten religiösen Realität. Ein Gefühl für das Vorhanden-

sein der Lücke scheint J. selbst zu haben, aber er gesteht es sich nicht ein. Sehr richtig bemerkt er nämlich (S. 205), durch das an der geschichtlichen Kunde gemachte Erlebnis sei die geschichtliche Wirklichkeit des Inhalts der biblischen Kunde noch nicht sicher gestellt. In unserer bisher ins Auge gefaßten Erfahrung hätten wir „eben nur den Faktor der göttlichen Machtwirkung an sich erkannt“, dagegen wäre nicht zugleich eingesehen, „ob dieser Faktor etwa der Ausfluß einer weiteren göttlichen Realität ist“. Aber dessen ungeachtet will er von irgendeiner, wie immer gearteten, besonderen Vergewisserung um die Geschichtlichkeit des Inhalts der Kunde — sagen wir, der Hl. Schrift — nichts wissen. Man müsse sich vielmehr klar machen, daß diese doch implizite mit der bezeichneten Erfahrung gegeben sei. Denn „was bliebe für den Christen übrig, wenn er nach seiner Erfahrung die Geschichtlichkeit der Offenbarungstatsachen nicht annehmen wollte“? (S. 207). — Hier macht es sich schwer geltend, daß J. in seine Erörterung die historischen Tatsachen nicht ausdrücklich einbezogen hat. Ihm genügt es genau besehen, daß der Mensch zur Feststellung transzendenter Realitäten lediglich durch bewußtseinsimmanente Vorgänge kommt; und daran wird gar nichts dadurch geändert, daß diese Vorgänge auf die Anregung durch eine „Kunde“ zurückgehen. Hier zeigt sich, daß J., weit entfernt, den Konzientialismus zu überwinden, so tief in dessen Grenzen verbleibt, daß er mit seiner Auffassung ziemlich dicht am Mystizismus und Intuitionismus streift. Läßt sich aber da noch der wirkliche Durchbruch der religiösen Gewißheit erwarten? Vor allem christliche Gewißheit ist auf diesem Wege nicht zu gewinnen, wenn anders Christentum das ist, was es ehemals war, nämlich historische Religion. Denn diese verträgt sich nun einmal nicht mit dem Standpunkt eines Intuitionismus à la Bergson und überhaupt nicht mit Intuitionismus, der das historische Moment ausschaltet. Oder steht es vielleicht so, daß wir uns nur die „Idee“ einer religiösen Kunde anzueignen brauchten, die Idee oder den intellektuellen Kerngehalt oder den phantasiemäßigen Vorstellungsgehalt des Evangeliums, um

der Gottestat der Versöhnung gewiß zu werden, und daß man die geschichtlichen Tatsachen, durch die das Evangelium als Frohbotschaft und Bekehrungsmacht erschienen ist, vor allem die geschichtliche Tatsache des Personlebens Jesu außer acht lassen könnte? Wahrlich, die Idee der Versöhnung war auch sonst in der Religionsgeschichte vorhanden, und die Kunde von Erlösung, die Menschen zuteil geworden, begegnet uns auch außerhalb der Hl. Schrift.

Aber es ist weiterhin entschieden zu bestreiten, daß auf Grund der „Kunde“, falls sie nicht als der zutreffende Ausdruck einer historischen Realität hingenommen wird, wirklich „der Faktor der göttlichen Machtwirkung an sich erkannt“ wird. Solange die Kunde keine Tatsächlichkeit bedeutet, ist sie dem religiösen Menschen lediglich Anregung zu einem religiösen Erlebnis, das durch sie ausgelöst wird; sie ist ihm aber noch nicht Offenbarung. Gewißheit jedoch resultiert allein aus Offenbarung. In dieser aber ist die Tatsächlichkeit entscheidend. Geschichtliche Offenbarung ist nun einmal nur in einem geschichtlichen Ereignis vorhanden, dessen Geschichtlichkeit auch für den Epigonen, dem es den Wert von Offenbarung haben soll, im vorhinein sicher stehen muß. Erst dann kann der religiöse Mensch in dem betreffenden Ereignis die göttliche Offenbarung erkennen und Gewißheit daraus schöpfen. Ohne gesicherte geschichtliche Realität ist die „Kunde“ im wesentlichen ein „Symbol“ und kann als solches die tiefsten religiösen Eindrücke hervorrufen, nur nicht Gewißheit.

Mit einer gewissen Spannung begeben wir uns von hier zu HEIM, der die Glaubensgewißheit ebenfalls in den weiteren Rahmen von Wirklichkeitsgewißheit überhaupt eingestellt hat. Wer erwartet, daß H. seine Erörterung des Gewißheitsproblems eng an die historische Darstellung des „Gewißheitsproblems in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher“ anschließt (die ich Jahrg. 1912, S. 311—314 besprochen habe), wird finden, daß der Verf. hier im wesentlichen einer anderen Richtlinie folgt. In den beiden Hauptteilen handelt er von der Denkmöglichkeit und von der Wirklichkeit der Glau-

bensgewißheit. Er formuliert das Problem als ein logisches und gibt ihm die Form einer Paradoxie. Das Glaubensobjekt kann „die absolute Sicherheit des unmittelbar (= mir jetzt) Gegebenen nicht haben“ (S. 11). „Denn das Glaubensobjekt ist immer ein Inhalt, von dem sehr wohl denkbar wäre, daß er nicht wäre, oder daß er anders wäre, als wir glauben.“ Von der logischen Gewißheitsregel eine Ausnahme zugunsten der Glaubensgewißheit anzunehmen, ist unerlaubt, da logische Regeln ausnahmslos gelten. Nach H. ist also der Knoten des Problems so geschürzt: der Glaube erhebt immer den Anspruch absoluter Gewißheit, der Identitätssatz schließt aber die Glaubensgewißheit aus, und eine Ausnahme vom Identitätssatz ist ausgeschlossen. Um nun der Glaubensgewißheit zunächst die Denkmöglichkeit zu retten, geht H. so vor, daß er die Frage aufwirft, ob nicht am Ende die logische Verhinderung der Glaubensgewißheit nur eine scheinbare sei, sofern in der angegebenen Formulierung eine Voraussetzung gemacht sei, die an sich gar nicht mit eben denselben Mitteln beweisbar sei. Diese unbewiesene Voraussetzung findet H. in der Behauptung, daß das glaubende Subjekt oder das menschliche Ich und das Glaubensobjekt oder Gott zueinander in „exklusivem Verhältnis“ stehen. Daran, daß das exklusive Verhältnis zwischen den Subjekten, Raumpunkten und Zeitpunkten nicht feststeht, sondern eine Fiktion ist, hängt nach H., „die Möglichkeit der Religion“ (S. 46). Auf diese Weise sucht H. dieselbe Frage zu beantworten wie JELKE, ob nämlich für den religiösen Menschen ein zureichender Grund besteht, außer physischen und psychischen Realitäten auch transzendente anzusetzen, ohne sich einer Illusion in die Arme zu werfen. Operierte J. mit der Idee der Fremdgesetzlichkeit schon zum Zweck der Sicherung der transsubjektiven Realitäten auf dem Gebiet des physischen und psychischen Seins, so läßt H. in diesem Hauptteil das „exklusive Verhältnis“ zwischen Subjekten, Raumpunkten und Zeitpunkten ohne weiteres gelten für die Erkenntnis der Elemente der gegenständlichen Wirklichkeit und konstatiert, daß auf eben diesem Erkenntniswege zu einem weltumspannenden Ueber- und Durchblick nicht zu gelangen ist. Für diesen Zweck greift er nun

zur Fremdgesetzlichkeit; in dem Sinne nämlich, daß jene Exklusivität nur empirische Notwendigkeit besitzt infolge der Beschaffenheit der Erfahrungswelt, nicht jedoch Denknötwendigkeit. Denn es gibt noch eine „andere Ordnung“. Um das zu begründen, macht H. jetzt eine bemerkenswerte Wendung zu einer Art solipsistischen Denkens, die wie seinerzeit in ähnlicher Lage Descartes, vor der streng solipsistischen Konsequenz durch die Gottesidee bzw. durch die Betrachtung eines Seins sub specie aeternitatis bewahrt bleibt. Die Weltbetrachtung sub specie aeternitatis ist nämlich, kurz gesagt, jene „andere Ordnung“. H. konstruiert zum Zwecke der Begründung dieses geänderten Standortes einen Widerspruch zwischen der Mannigfaltigkeit der Subjekte und dem eigenen Bewußtseinsinhalt, in welchem der fremde Bewußtseinsinhalt nicht unterzubringen ist. Auf diese Weise sucht H. die Denkmöglichkeit für eine unmittelbare Zusammenschau des Weltganzen oder für die Gewißheit weltumspannender Glaubensaussagen zu gewinnen. Um von dieser abstrakten Denkmöglichkeit zur Gewißheit um die konkrete Wirklichkeit der Glaubensinhalte fortzuschreiten, weist er schließlich gewisse irrationale Tatsachen innerhalb jeder möglichen Erfahrung nach, die auf jene höhere Ordnung der Dinge hinweisen, um schließlich aus der Tatsache des uns unmittelbar gewissen Sollens die Gewißheit Gottes abzuleiten.

Es erscheint für das Verständnis dieses letzten Teiles angezeigt, auf dessen hauptsächliche Gedanken etwas näher einzugehen. Nur so lassen sich die Argumente, mit denen H. hier arbeitet, vorführen. Der Abschnitt, der „die Irrationalität des Tatsächlichen“ überschrieben ist, beginnt mit folgender Zusammenfassung und Ueberleitung: „Wenn sich eine höhere Ordnung der Dinge kundgibt, in der die exklusive Grundform unseres Anschauens aufgehoben ist, so kann unser Denken nichts gegen diese Kundgebung einer höheren Ordnung einwenden. Im Gegenteil. Unser Denken muß diese Kundgebung begrüßen als etwas, was den Forderungen der Denknötwendigkeit entspricht. Aber unser Denken kann diese Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen. . . . Aber auch die

Erfahrung, das Weltgeschehen, das in raumzeitlicher Form abläuft, kann eine solche Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen. Denn diese höhere Ordnung steht ja mit den Grundformen der Erfahrung in Widerspruch. Wenn also eine solche Kundgebung einer höheren Ordnung überhaupt erfolgen soll, so muß sie aus einer Quelle stammen, die sich sowohl vom Denken als vom raumzeitlichen Erfahrungsgeschehen unterscheidet.“ (S. 123 f.) Ich wende diese Sätze hin und her und komme über den Widerspruch nicht hinweg. Die Quelle, aus der die Kundgebung stammt, unterscheidet sich vom Denken ebenso wie von der raumzeitlichen Erfahrung, und doch ist gleichzeitig die Kundgebung *denknotwendig*! Sie mag *denk möglich* sein, unter der Voraussetzung nämlich, daß die jener Kundgebung der höheren Ordnung zugrunde liegende Aufhebung unserer exklusiven Anschauungsform die *Zusammenschau* bzw. die als *Zusammenschau* und in *Zusammenschau* zu verstehende Identität des Subjekts mit dem Weltganzen bedeutet; nimmer aber — aus dem angegebenen Grunde — *denknotwendig*.

Nun erhebt sich weiter die Frage, welches denn die besondere Quelle ist, aus der die Kundgebung der höheren Ordnung fließt. Sie ist eben, sagt H., eine *Region*, da die exklusive Anschauung oder die Anschauung von dem jedem einzelnen zukommenden perspektivischen Zentralpunkt aus aufgehoben ist. Was H. zur Ausführung dieses Gedankens sagt, führt uns zu einer genuin Nietzscheschen Erwägung, und manchem Leser von H.s Buch mag damit gedient sein, daß er zur Ergänzung von H.s Gedanken die betreffende Darlegung Nietzsches nachlesen kann. Er findet sie in der 3. „Unzeitgemäßen“ („Schopenhauer als Erzieher“ Nr. 4), wo im Zusammenhange mit der großen Not und dem Leiden der Wahrhaftigkeit dasselbe „Rätsel“ des punktuellen Soseins des Subjekts besprochen wird. Woher es kommt, daß wir dieses „Rätsels“ Lösung trotz unserer empirischen Struktur bisweilen fast greifbar vor uns sehen, oder daß uns die Lösung gar dauernd und gewiß aufgeht — das soll ergründet werden. Und H. bemüht sich nun darzutun, daß wir zur Lösung nur kommen, wenn wir unser Sein als ein Sollen

begreifen, das irgendwo metaphysisch verankert ist. So dankenswert jede neue, eigenartige Begründung dieses Standpunktes ist, der von H. eingeschlagene Weg scheint mir ungangbar. Um die Bahn frei zu bekommen für den Nachweis, daß es über die Erfahrung hinaus etwas Festes und Sicheres gibt, trachtet er den Wert der Erfahrung für die einfache Erkenntnis herabzusetzen. Schon der perspektivische exklusive Standort selbst ist nach ihm „den Forderungen des Kausalgesetzes zum Trotz“ da. „Wir drehen uns im Kreise, wenn wir von ihrem (der Erfahrungswelt) Dasein ausgehen und daraus den Ermöglichungsgrund dieses Daseins ableiten“ (S. 139). Natürlich. Aber wer tut das? Wohl aber ist es unstatthaft, mit H. zu sagen, daß weder im Denkgesetz noch in der Erfahrungswelt der Grund für unsere Setzung von Tatsachen gegeben sei. Für die Aussage „ich bin“ genügt die Erfahrung vollauf. Solche reinen Aussagesätze sind — trotz H.s gekünstelter Argumentation — wirklich das erste, was ich gewiß zu sagen vermag. Erst nach Feststellung eines solchen Erfahrungssatzes kann ich zur Formulierung bedingter Sätze fortschreiten, wie H. sie voraufgehen läßt. Zur Behauptung „ich bin“ oder „ich bin jetzt hier“ brauche ich gar keine weitere Erkenntnisquelle als eben die einfache Erfahrung. Wer, wie H., die äußere Erfahrung überhaupt gelten läßt, der muß sich also bescheiden. Nach H. dagegen erzeugt die Erfahrung nur konditionale Sätze. Er meint, der Erfahrungssatz „Reibung erzeugt Wärme“ sei nur eine Abkürzung des konditionalen Gefüges „wenn Reibung stattfindet, wird Wärme erzeugt“; denn er sage „nichts darüber, ob Reibung überhaupt vorkommt“. Zum reinen Aussagesatz gehöre „eine Erklärung, die nicht nur mit einem Datum überschrieben, sondern auch mit einem vollen Namen unterzeichnet ist“. Und doch ist der Satz eben deshalb aufgestellt worden, weil Reibung *tatsächlich* vorkommt nämlich in unser aller Erfahrung, und weil unter den Wirkungen der *tatsächlich* vorkommenden und beobachteten Reibung *tatsächlich* die Wärme vorkommt und beobachtet wird — und die erfahrungsmäßige Induktion ist so allgemein, daß es ganz gleichgültig ist, von wem und an welchen einzelnen Orten diese

Erfahrung gemacht wird. Ja H.s Behauptung ist in dem Grade unrichtig, daß es vielmehr einen guten Sinn hätte und auch dem aus dem Zusammenhang jener Erörterung eigentlich zu erwartendem logischen Fortschritt entspräche, wenn man sagen würde: der Satz „Reibung erzeugt Wärme“ sei vom perspektivischen Zentrum unabhängig — selbstverständlich, nachdem er an zahlreichen perspektivischen Zentren bestätigt worden ist. — Ähnliches wäre zu H.s Behandlung der historischen Sätze zu sagen. Für seinen Entwurf wären m. E. alle diese Ausführungen, die zu schweren Bedenken Anlaß geben, gar nicht nötig gewesen. Denn das Folgende steht genau genommen in keiner innerlich-organischen Beziehung zu ihnen. Das unbedingte, vom Denken und von den Wirkungen des Kausalzusammenhanges unabhängige Sollen, dem wir nicht entrinnen, steht nun einmal auf einem ganz anderen Blatt geschrieben. Man darf es gewiß die „Ursetzung“ nennen gegenüber den zeitlich-räumlichen Subjektsetzungen. Aber steht deshalb das Ich, das dieses ewige Soll vorfindet, „jenseits des Gegensatzes von Zwang und Freiwilligkeit“? Wir verstehen, was H. mit diesem Ausdruck beabsichtigt. Das Ich, das sich über den perspektivischen, circumscriptiven Standpunkt emporschwingt, findet sich als Glied eines Ganzen, in dem es, mit der höheren Ordnung sich selbst identisch fühlend, weder äußeren Zwang erleidet noch aus einer Willkür bestimmt ist, die rein seine eigene wäre. Das ist der Ort der intelligiblen Freiheit und der völligen Immanenz des Sittengesetzes, dieses im räumlich-zeitlichen Dasein der Menschheit nie realisierbaren Ideals, das aber, so gewiß es als Ideal betrachtet werden darf, nicht ein Jenseits von Zwang und Freiwilligkeit bedeutet, sondern die Kombination beider. Man kann nicht sagen: Da mein Ich weder sich selbst erwählt hat, noch von einer außer ihm liegenden Gewalt gesetzt ist, so liegt sein Ursprung jenseits von beiden Möglichkeiten; und man kann nicht auf Grund solcher Argumentation ein Gebiet konstruieren, in welchem jener Gegensatz aufgehoben ist, geschweige denn daß auf diese Weise die Gewißheit um Gott als Aufhebung des Gegensatzes erreicht würde: Wenn H. schreibt: „Auch um

einen solchen Zwang (des von einer fremden Macht Gesetzwerdens) zu erleiden, hätte ich schon da sein müssen“ (S. 173): so gestehe ich, bei der Bemühung um die Zustimmung zu dieser Behauptung von meiner Logik im Stich gelassen zu werden; denn etwas, das gezwungen wird, muß freilich da sein; aber etwas, das erzwungen wird, ist eben vor dem Akt dieser Setzung noch nicht da.

Fassen wir kurz zusammen, so erscheint — falls ich recht verstehe — als H.s Absicht, das Problem der Glaubensgewißheit darauf hinauszuführen, daß an Stelle der empirischen Anschauung die Anschauung der Welt sub specie aeternitatis eine denknotwendige ist. Zu diesem Zwecke wird erstere schließlich nicht nur als ungenügend, sondern auch als unrichtig beurteilt, — was durchzuführen an sich von großem Werte sein kann — und demgegenüber als denknotwendige Wirklichkeit hingestellt, daß die Gottheit die jenseits der in unsrem praktischen Leben uns bekümmernenden Spaltung zwischen Sosein oder Zwang und Freiheit aufzufindende „Tiefe des Seins“ ist, „in der Wollen und Müssen, Freiheit und Notwendigkeit noch ungeschieden sind“.

Mit dieser Einschränkung der Aufgabe auf den Nachweis der Denknotwendigkeit Gottes kommen wir der Aufgabe nahe, die sich NEESER gestellt hat. Behandlung und Zielpunkt dieses französischen Theologen sind aber das direkte Gegenstück zu der Meinung von Heim. Darin, daß diese Untersuchung der Realität Gottes die verschiedenen Weltanschauungen (ästhetische, monistische, ethische, kritizistische) einander gegenübergestellt und hierbei auf die Grundbedingungen, unter denen dem Geistigen eine Eigenexistenz zugesprochen werden kann, achtet, sowie in mehrfacher Anlehnung an Bergson steht sie freilich derjenigen Jelkes näher, auf die ganze Zielrichtung und Gedankenführung angesehen bedeutet sie indessen eine dritte Art der Behandlung neben jenen beiden zuvor besprochenen. Kurz gesagt, sie verzichtet gänzlich auf intellektualistische Erwägungen und stellt sich entschlossen auf die Seite des intuitionistischen Pragmatismus. In einer einleitenden Prüfung der Gottesbeweise stellt Verf. zunächst fest, daß es keinen theoretischen Beweis für das

Dasein Gottes gibt (S. 1—26). Daher ist Gott lediglich als Objekt des Glaubens zu betrachten. N. nimmt hier den festumrissenen Postulatstandpunkt ein: die Gottesidee beruht auf dem Trieb des Menschen, die spezifisch menschlichen Güter und Werte zu sichern und zu fördern, so daß die Gottheit als die Garantin des spezifisch Menschlichen erscheint (S. 27—100). Dieser Standpunkt wird im 2. Abschnitt (*La réalité de Dieu* p. 101—187) ausgeführt. Dabei bemüht sich N. augenscheinlich, den romantischen bzw. ästhetisierenden Unterton in Bergsons Lehre zu vermeiden. Er weist nicht nur den „Realismus des Unendlichen“ ab, d. h. den modernen naturalistischen Monismus, dem das Universum eine Kontinuität ohne Bruch ist; sondern er begründet diese Ablehnung zum Teil damit, daß dieser Monismus auf einer bloß „ästhetischen Intuition“ ruht, die ihrerseits zu der Konsequenz führt, die menschliche Persönlichkeit für Illusion zu erklären. Statt dessen sollen wir von der Tatsache des persönlichen Lebens ausgehen und zur Erkenntnis gelangen: „Gott ist, weil das höhere Leben ist.“ (S. 158). Diesen Satz könne man sogar weiterbilden: „Gott muß sein, damit das (geistige) Leben ist (besteht und fortschreitet).“ Und doch sei das, wenn schon Pragmatismus, doch ganz einwandfreies Schlußverfahren. Wir sollen unterscheiden zwischen einem Pragmatismus, der sich auf die praktischen Lebensinteressen beschränkt, und einem solchen, der auch das theoretische Moment berücksichtigt. „Gestattet man der theoretischen Seite entschlossen Zutritt, und stellt man das Nützlichkeitsprinzip in seine engsten Grenzen: ‚wahr ist jede Behauptung, die der Wahrheit selbst, der Betrachtung und Verwirklichung der Wahrheit nützlich ist‘; dann hat der hartnäckigste Intellektualismus nichts weiter zu tun als sich zu beugen. . . . Und derart ist der Pragmatismus, der die Existenz Gottes behauptet als ein gebieterisches Postulat des Lebens in seinen erhabensten Erscheinungen, eine Hypothese, in deren Abwesenheit das Gebäude des Denkens und Handelns, das Haus der Menschheit selbst einstürzt.“ (S. 159 f.)

Ueerblicken wir die in diesen drei Werken angewandten

Methoden, so handelt es sich in ihnen allen um einen Erkenntnisweg zur Feststellung der Realität Gottes. Einig sind sie ohne Zweifel darin, daß das analytische und diskursive Denken allein nicht ausreicht. Aber während Neeser, der die Religionen nach der Beschaffenheit der in ihnen gewährten Güter unterscheidet, Gott lediglich als das vom höchsten Lebensgut aus zu gewinnende Postulat erschließt und damit die eigentliche Realitätsfrage als eine unstatthafte beiseite schiebt, suchen Jelke und Heim weiterhin nach einem Wege zur Denknöwendigkeit Gottes. Jelke reflektiert dabei auf die unmittelbare Erfahrung eines neuen Lebensprinzips, das, da im natürlichen Leben nicht angezeigt, auf eine göttliche Kausalität zurückgeführt werden müsse. Er unterläßt es jedoch, den Nachweis der göttlichen Qualität des Ausgangspunktes jener Erfahrung zu unternehmen und beruhigt sich, wie wir sahen, an diesem Punkte mit einem Postulat, das einseitig aus der christlich-religiösen Kunde entnommen wird. Heim macht dagegen den energischen Versuch, nicht nur das aus der Daseins- und Soseinsnot sich ergebende Postulat zu erschließen, sondern zu zeigen, daß die in jedem Menschenleben vorhandene Verbindung von Sosein und Sollen, von gegebener Lebenslage und aufgegebenener Lebenspflicht direkt sinnlos ist, wenn nicht eine „Ursetzung“ über dem Ganzen steht. Daß und wie diese im einzelnen Menschenleben zur Geltung kommt, anders ausgedrückt: daß und wie der einzelne wirklich am eigenen Leben die Offenbarung Gottes erfährt, Gott untrüglich sowohl in der historischen Offenbarung, wie auch im eigenen Sein erkennt — und das eine ist m. E. immer nur in Verbindung mit dem anderen möglich — das hätte ich gern bei Heim ausgeführt gesehen. Ob aber nicht hierfür die harte Ablehnung des „exklusiven perspektivischen“ Standortes eine Erweichung erfahren müßte? —

Bei weiterer Verfolgung dieses Gedankens drängt sich ein Vergleich geradezu auf. Bejahung und Verneinung des perspektivischen Standpunktes in einem, das ist es, was HEGEL in seiner Religionsphilosophie im Abschnitt vom religiösen Verhalten bezeichnet als Verzichtleistung auf sich selbst „nach seiner Parti-

kularität“, um im allgemeinen zu sein. In diesem „wahren Bekenntnis der Endlichkeit“, wie Hegel es nennt, bricht die Erkenntnis durch, daß das Endliche nur ein wesentliches Moment des Unendlichen ist. Das ist die religiöse Demut, die möglich wird in dem Maß, in welchem Offenbarung verstanden und damit Gewißheit gewonnen wird. Dieser geistige Lebensprozeß, als Gedanke gefaßt, ist die „objektive Setzung des Absoluten“ als Ausdruck der Glaubensgewißheit. Es ist mir Bedürfnis, bei der Erörterung moderner Darlegungen zur Glaubensgewißheit einmal auf Hegel hinzuweisen, weil ich überzeugt bin, daß auch er zu diesem besonderen Gegenstand etwas zu sagen hat. Und so werden wir im Fortgang unserer Besprechungen zu der vortrefflichen kleinen Schrift G. LASSONS über das Wesen des Hegelianismus geführt. Sie bietet einen Vortrag, den der Verf. in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft gehalten hat. Unter Hegelianismus soll dabei nicht das System Hegels verstanden werden, nicht die Philosophie Hegels in ihrer nächsten geschichtlichen Erscheinungsform, wie sie in Hegels Büchern und Vorlesungen aufbewahrt ist, sondern — in Analogie zum Kantianismus — die Vertretung des absoluten Idealismus im Geiste Hegels mit Hilfe der Dialektik. Aber freilich schließt sich L. durchaus an Hegels Schriften an, indem er die Grundzüge des Hegelianismus mit vorzüglicher Deutlichkeit herausarbeitet. Er spricht nacheinander vom absoluten Idealismus, von der dialektischen Methode und vom System der Erkenntnis. Natürlich ist er sich dessen wohl bewußt, daß seinen Ausführungen heftiger Widerspruch folgen kann, nicht nur hinsichtlich der Dialektik sondern auch hinsichtlich seiner These, daß Hegelianismus „der umfassend durchgeführte, der zur Vollendung gebrachte Kantianismus“ ist. Gleichwohl halte ich gerade die Art, wie L. seinen Gegenstand behandelt, für sehr geeignet, in gewissen Fragen der neueren Philosophiegeschichte aufklärend und versöhnend zu wirken. Vor allem was die Metaphysik anlangt, so scheint auch mir — wie ich ja schon anderwärts ausgesprochen — daß der Weg von Kant zu Hegel nicht so weit ist, wie vielfach angenommen wird. Ich stimme L. durchaus zu,

wenn er sagt, daß auch Hegel mit derjenigen Metaphysik, gegen welche sich Kant wendet, nichts gemein hat, daß beider Gegensatz sich auf die nachleibnizische Schulphilosophie richtet. Die Metaphysik, die es zur methodischen Grundlage aller Erkenntnis rechnet, zu erfassen, daß das Universum Gedanke ist und das Weltprinzip der Logos, „ist durch Kants Kritik nicht beseitigt sondern berichtigt worden“. Die meisten Bedenken wird L.s Charakteristik und Beurteilung der dialektischen Methode hervorrufen. Den Schematismus rechnet er augenscheinlich zu dem Veräußerbaren, das nicht Bestandteil des Hegelianismus sei. Er will die dialektische Methode kurz durch den Grundsatz kennzeichnen: „Erkenntnis ist nicht Urteil, sondern Schluß.“ Interessant ist schließlich der Satz: „So trifft denn Hegel mit Kant auch in der Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft durchaus überein. Nur vermeidet er die abstrakte Scheidung zwischen einer theoretischen und einer praktischen Vernunft.“ (S. 26).

Ueber die Arbeit von IHMELS, offenbar ein Erstlingsversuch, genügen ein paar Sätze. Er faßt zusammen: „Die Geschichte des Entwicklungsgedankens im 19. Jahrhundert scheint mir im wesentlichen in 3 großen Epochen zu verlaufen. Schelling, Darwin und Wundt können als die typischen Vertreter jener 3 Epochen gelten“ (S. 100). Nun weiß jeder, der sich mit der Geschichte des Entwicklungsgedankens beschäftigt hat, daß weder Schelling noch Wundt eine seiner Hauptformen repräsentieren. Wundt zumal, der nach des Verf. eigener Meinung ein vermittelnd zusammenfassender Arbeiter ist, kann überhaupt keinen Typus darstellen. Dagegen suchen wir nach einer Würdigung derjenigen hervorragenden Forscher und Denker, die für die Fassung des Entwicklungsgedankens durchschlagend gewirkt haben, der Lamarck, Hertwig, Roux oder der Spencer, de Vries u. a. vergebens. Die gänzlich verständnislose Art, wie J. mich einmal zitiert, ist wohl als Zeichen dafür zu nehmen, daß ihm das Lesen wissenschaftlicher Bücher noch unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Bei genaueren Studien der neuesten Werke von Wundt würde er auch ein von dem seinen nicht

unerheblich abweichendes Bild des Wundtschen Evolutionismus haben gewinnen können.

Wien.

Karl Beth.

Kurze Anzeigen und Mitteilungen.

Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von E. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf, F. Koehler, W. Lueken, und Joh. Weiß. In erster und zweiter Aufl. herg. von weil. J. Weiß, in dritter Aufl. herg. von W. Bousset und W. Heitmüller: 1 Bd.: Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas), bearb. von J. Weiß-W. Bousset. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1917. VI. 511 und 16. M. 6. —.

Daß in dieser Kriegszeit die dritte Auflage der „Schriften des Neuen Testaments“ möglich und notwendig geworden, ist ein erfreuliches Zeichen ebenso für das Interesse an unserer Religion und ihren Anfängen wie für den Wert des vorliegenden Werkes. Von anderen unter Laien gebräuchlichen Bibelwerken unterscheidet es sich ja nicht nur durch den historisch-kritischen Standpunkt, sondern auch dadurch, daß es erheblich höhere Ansprüche an den Leser stellt. Die Lage und die Schwierigkeit der geschichtlichen Probleme treten deutlich hervor, der Leser erhält einen Einblick in die quellenkritischen Fragen, und auch die Behandlung textkritischer Fragen, wird ihm an wichtigen Fällen nicht erspart. Seinen Hauptzweck aber sieht das Werk nicht in der Popularisierung der wissenschaftlichen Erforschung des Neuen Testaments, sondern in der Herausarbeitung des religionsgeschichtlichen und religiösen Gehaltes der neutestamentlichen Schriften, in der Aufweisung ihrer Beziehung zur religiösen Gegenwart und der Bedeutung für sie. Daß dieser Hauptzweck auch ohne jene Einführung in die Forscherarbeit für den Laien erreicht werden könnte, wird sich kaum bestreiten lassen. Daß hier aber dem Laien nicht nur Früchte dargeboten werden, sondern er auch selbst in die Arbeit hineingezogen wird, die diese Früchte pflückt, scheint mir ein Hauptvorzug des Werkes zu sein. Es kommt dadurch nicht nur dem intellektuellen Interesse des Gebildeten an den Urkunden der christlichen Religion entgegen, sondern bringt ihm auch den ganzen Ernst unserer religiösen Lage zum Bewußtsein: in einer religiösen Gemeinschaft zu stehen, die einen Quell ihrer Kräfte in einer vor Jahrhunderten vergangenen Geschichte sieht. Die Frage nach dem eigentlichen Wesen der christlichen Religion, nach der Bedeutung geschichtlicher Persönlichkeit für das gegenwärtige religiöse Leben wird lebendig erhalten. Der Blick für Wesentliches und Unwesentliches schärft sich, die Fähigkeit, aus dem Quell der vergangenen Geschichte zu schöpfen, wird ge-

weckt und gestärkt, gerade wenn die Arbeit durch Schwierigkeiten und Zweifel hindurchführt. Daß das vorliegende Werk den Ernst der Arbeit mit der frohen Zuversicht zu ihrem Ertrag vereint und dem Leser beides zu übermitteln vermag, ist sein Hauptwert.

Naturgemäß wendet es sich nicht an jeden bibelgläubigen oder bibelfreudigen Leser, sondern setzt ein Maß geistiger Bildung voraus; dagegen setzt es nicht Fachbildung voraus. Wie es bisher von Laien gelesen wurde, so wird es auch weiterhin seinen Leserkreis unter gebildeten Laien behalten, und es ist nur zu wünschen, daß dieser Kreis immer größer werde. Im übrigen werden Pfarrer und Lehrer in der Hauptsache die Leser bilden und Studenten.

Und das ist nur freudig zu begrüßen. Denn so selbstverständlich es ist, daß der Theologie-Studierende das Studium des Neuen Testaments mit Hilfe gelehrter Kommentare betreibt, so darf man sich doch nicht darüber täuschen, daß es für einen Studierenden heute nicht möglich ist, jedes biblische, auch nur jedes neutestamentliche Buch an der Hand eines gelehrten Kommentars durchzuarbeiten. Für die wichtigsten Bücher muß für den Studierenden wie für den Pfarrer an dieser Pflicht festgehalten werden. Aber für das, was in dieser Weise nicht geleistet werden kann, tritt das vorliegende Werk in ausgezeichneter Weise ein. Uebrigens ist sein Ton nicht so gehalten, daß man das Gefühl erhält, es handele sich um einfache Uebernahme gesicherter Resultate. Auch bedarf es neben dem eindringenden Einzelstudium der wichtigsten Bücher für den Pfarrer wie den Studenten immer wieder der zusammenhängenden kursorischen Lektüre. Und dafür ist das Werk ein vortreffliches Hilfsmittel.

Jeder Freund des Werkes wird schmerzlich bedauern, daß die neue Auflage nicht mehr vom Herausgeber der ersten und zweiten Auflage besorgt werden konnte, daß es Joh. Weiß nicht beschieden war, das Weiterwirken eines Werkes zu erleben, dem er so viel Liebe und Kraft geschenkt hatte. Sein Andenken aber wird das Werk auch in seiner neuen Form, für die er selbst noch Hand anlegen konnte, lebendig erhalten.

In der äußeren Form ist eine Aenderung eingetreten, insofern das Werk jetzt in vier Bände zerfällt. Die Mitarbeiter sind dieselben geblieben. In die Neubearbeitung der von Joh. Weiß selbst gelieferten Beiträge haben sich die neuen Herausgeber geteilt, indem Bousset die Synoptiker, Heitmüller die Offenbarung Johannis übernommen hat. Erschienen ist bisher der erste Band vollständig, vom zweiten Band die erste Hälfte. Dies bisher Erschienene ist nur geeignet, die Freude an dem Werk zu erneuern und zu mehren, und erweckt die Hoffnung und den Wunsch für eine recht ausgebreitete und tiefgehende Wirkung des Werks.

Breslau.

Bultmann.

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

Kriegswirtschaftliche Zeitfragen.

In Verbindung mit Dr. Ferdinand Schmid
und Dr. Wilhelm Stieda, o. ö. Professoren an
der Universität Leipzig, herausgegeben von
Dr. Franz Eulenburg, Professor an der Universität Leipzig.

1. Franz von Klein.

Der wirtschaftliche Nebenkrieg.

Groß 8. 1916. M. 1.80.

2/3. Paul Nombert.

Bevölkerungspolitik nach dem Kriege. Nahrungsspielraum und Volkswachstum in Deutschland.

Groß 8. 1916. M. 2.40.

4. Georg Gothein.

Deutschlands Handel nach dem Kriege.

Groß 8. 1916. M. 1.60.

5. Carl von Thyska.

Der Konsument in der Kriegswirtschaft.

Groß 8. 1916. M. 1.50.

6/7. Hugo Lindemann.

Die deutsche Stadtgemeinde im Kriege.

Groß 8. 1916. M. 2.—.

8. W. Wygodzinski.

Die Nationalisierung der Volkswirtschaft.

Groß 8. 1916. M. 1.60.

9. Henriette Fürth.

Die deutschen Frauen im Kriege.

Groß 8. 1917. M. 1.60.

10. Georg von Below.

Die mittelalterliche Stadtwirtschaft und die gegenwärtige Kriegswirtschaft.

Unter der Presse.

== Ausführliche Prospektte stehen zu Diensten. ==

Inhalt.

	Seite
Asketika. Von Krüger	63
Systematische Theologie. Prinzipielles. Von Beth	84
Brunner, E., Das Symbolische in der relig. Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des relig. Erkennens. Tübingen, Mohr, 1914. XI 136. M. 3.60. — Jelke, R., Das Problem der Realität und der christl. Glaube. Eine Untersuchung zur dogmat. Prinzipienlehre. Leipzig, Deichert, 1916. X 248. M. 5.50. — Heim, K., Glaubensgewißheit. Zur Lebensfrage der Religion. Leipzig, Hinrichs, 1916. IV 200. M. 3.80. — Neeser, M., Le Problème de Dieu. Paris, Attinger, 1916. 191. M. 2. — — Lasso, G., Was ist Hegelianismus? (Philos. Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Nr. 11). Berlin, Reuther und Reichard, 1916. 36. M. —.80. — Ihmels, C., Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken. Leipzig, Deichert, 1916. 103. M. 2.70.	
Kurze Anzeigen und Mitteilungen. Von Bultmann	102

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

==== Feldausgaben. ====

Wilhelm Windelband
Das Heilige.
Feldpostausgabe
aus den „Präludien“
M. —.40.

D. Paul Wernle,
Professor in Basel.
Jesus.
Feldausgabe. Geheftet M. 3.—.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

F a u s t
Der Tragödie dritter Teil
Treu im Geiste
des zweiten Teils des Goetheschen Faust
gedichtet von
Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinski
(Friedrich Vischer)
Sechste Auflage.
Feldausgabe. Geheftet M. 1.50.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.