

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 17.

Leipzig, 19. August 1910.

XXXI. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Abonnementspreis jährlich 10 M. — Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 J. — Expedition: Königsstrasse 13.

Das hebräische Zeitwort für „sühnen“.
Lemme, Dr. Ludwig, Theologische Enzyklopädie
nebst Hermeneutik.
Feine, D. Dr. Paul, Theologie des Neuen Testaments.
Weinel, Heinrich, Ist das „liberale“ Jesusbild
widerlegt.

Braun, Joseph, S. J., Die Kirchenbauten der
deutschen Jesuiten.
Spaeth, D.D., LL. D. Adolph, Charles Porter-
field Krauth.
Traub, Friedrich, Theologie und Philosophie.
Weichelt, Hans, Friedrich Nietzsche: Also sprach
Zarathustra.

Knoke, D. K., Das neue Hilfsbuch für den
lutherischen Katechismusunterricht.
Grimmert, J., Perikopen-Tabellen.
Renkewitz, E., Die mich frühe suchen, finden
mich.
Klar, E., Die Geheimnisse des Leidens.
Universitätschriften. — Zeitschriften.

Das hebräische Zeitwort für „sühnen“.

Dass der Begriff des Sühnens im Hebräischen hauptsächlich durch das Zeitwort *kippèr* ausgeprägt wird, ist allgemein bekannt. Aber es fragt sich, welche konkrete Vorstellung vom Hebräer mit diesem verbalen Ausdrucke verbunden wurde. Dachten sie sich die das Sühnen bewirkende Tätigkeit als ein Zudecken, oder als ein Abwischen?

Die erstere Meinung war lange die fast allein herrschende. Sie wurde z. B. von Gesenius im *Thesaurus linguae hebraicae* und auch in vielen Auflagen von „Gesenius' Handwörterbuch“ vorgetragen. Sie wird auch in dem englischen *Thesaurus der hebräischen Sprache* vertreten, der von Brown, Driver und Briggs in den Jahren 1881—1906 herausgegeben wurde. Aber in Gesenius-Buhl wird dem *kippèr* neuerdings die Grundbedeutung „abwischen“ gegeben und zugleich wird es als wahrscheinliches Lehnwort aus dem Assyrischen bezeichnet. Mit dieser Deutung sei schon Raschi vorangegangen, dieselbe sei von Robertson Smith in seinem Werke über die Religion der Semiten bevorzugt worden, die Bedeutung „abwischen“ liege im Aramäischen vor, und — last not least — das assyrische Piel *kuppuru* heisse „abwischen“.

Die Aenderung des Urteils über den Grundsinn eines so wichtigen Zeitwortes ist auch für den ganzen weiten Kreis der Theologen und sogar darüber hinaus nicht unwichtig, und deshalb sei im folgenden kurz untersucht, wie diese Frage zu entscheiden ist. Dabei soll aber vom Hebräischen ausgegangen werden, da es unter allen Umständen das beste Verfahren ist, wenn zuerst der Sprachgebrauch jeder einzelnen semitischen Sprache festgestellt wird.

1. Im Hebräischen selbst bieten sich folgende Anhaltspunkte dar, um den Sinn zu erforschen, den der Hebräer mit dem Zeitworte *kippèr* verknüpft hat.

Betrachten wir zuerst die Konstruktion dieses Zeitwortes!

Da beobachten wir, dass man zunächst sagte „*kippèr* das Angesicht des Beleidigten“ (Gen. 32, 21). Da besitzt *kippèr* sicher die Bedeutung des Bedeckens. Denn jene Redensart kann schon an sich nur den Sinn „den Beleidigten

vor dem Anblick der verletzenden Sache oder Person schützen“ haben, und dieser Sinn wird auch noch durch andere Ausdrucksweisen des Hebräers zweifellos gemacht. Denn auch das unfragliche Zeitwort für „bedecken“, nämlich *kissā*, gebrauchte der Hebräer in folgender Verbindung: „Die Erde ist in manches Frevlers Hand gegeben, die Augen ihrer Richter bedeckt er“ (Hiob 9, 24). Das kann ja nichts anderes heissen, als „die Augen hält er ihnen zu“, wie es auch in Kautzsch, „Die heil. Schrift Alten Testaments“ übersetzt ist. Ferner sagte man *kippèr* mit *‘al* „über“ die Sünde (Jer. 18, 23 etc.). Soll das etwa bedeuten: über der Sünde „abwischen“? Nein, es kann wieder keinen anderen Sinn besitzen, als „die Sünde zudecken, damit sie nicht zornreizend dem Auge des heiligen Gottes entgentrete“. Was anderes sodann könnte es auch heissen, wenn *kippèr ‘al* bei Sünder gesagt ist (Exod. 30, 15 etc.)? Es kann nur bedeuten sollen: den Sünder, der die göttliche Gerechtigkeit herausfordert, vor ihr verdecken. Ebendasselbe muss weiterhin gemeint sein, wenn *kippèr ‘al* vor einem entweihten Gegenstand gesetzt ist (Exod. 29, 36 etc.). Besonders zweifellos wird diese Bedeutung des Bedeckens bei *kippèr* endlich durch dessen Konstruktion mit der Präposition *be‘ad* „hinter, zur Deckung gegenüber“ (Lev. 9, 7 etc.) gemacht. Aber nicht bloss da, sondern in allen aufgezählten fünf Gruppen von Stellen ist die Bedeutung „abwischen“ unmöglich. Denn schon in der zuerst angeführten Stelle Gen. 32, 21 wäre die Uebersetzung „das Gesicht des Beleidigten abwischen“ sinnlos. Noch eklatanter, wenn dies sein könnte, springt die Unmöglichkeit dieser Bedeutung bei den anderen vier Gruppen von Stellen in die Augen. Oder was sollte z. B. heissen „über dem Sünder abwischen“?

Da nun durch die erwähnten fünf Gruppen von Stellen Bedecken als der Sinn von *kippèr* konstatiert ist, so ist diese Bedeutung des in Rede stehenden Zeitwortes auch bei den Stellen anzuwenden, in denen es mit dem Akkusativ konstruiert wird, wie ja auch z. B. *bakha* „weinen“ teils mit *‘al* „über“ und teils mit dem Akkusativ (Gen. 23, 2 etc.) im Sinne von „beweinen“ verbunden ist. Wenn z. B. in einer Reihe von Stellen *kippèr* mit dem Akkusativ der Sünde konstruiert wird (Dan. 9, 24 etc.), so gibt die Uebersetzung „die

Sünde bedecken, damit sie nicht störend vor das Auge des gerechten Gottes trete“ nicht bloss einen guten Sinn, sondern die Bedeutung „abwischen“ müsste bei solchen Stellen auch erst in die des Wegwischens umgebogen werden, wenn sie bei dem Objekt „Sünde“ passen sollte. Ausserdem stand dem Hebräer für „wegwischen = tilgen“ das Zeitwort *māchā* zur Verfügung. Folglich ist zu urteilen, dass in den Stellen, wo *kippèr* mit dem Akkusativ verknüpft ist, die Bedeutung „bedecken“ mindestens ebensogut geeignet ist, wie die Bedeutung „abwischen“. Die Bedeutung bedecken ist aber die im Hebräischen allein beabsichtigte, da sie durch die zuerst erwähnten fünf Gruppen von Stellen als die erwiesen ist, die dem Hebräer beim Gebrauche des Zeitwortes *kippèr* vor der Seele schwebte.

Dies wird zweitens durch Analogien erwiesen; die das Zeitwort *kippèr* „bedecken = sühnen“ (oder versöhnen: Prov. 16, 14) im Sprachgebrauche der Hebräer besitzt. Bereits musste an *kissā* „die Augen des Richters zudecken“ (Hiob 9, 24) erinnert werden. Aber *kissā* wird auch mit dem Objekt „Sünde“ verknüpft: Ps. 85, 3 etc. Vgl. auch Prov. 10, 12! Ausserdem begegnet *kesūj* „einer, der bedeckt ist hinsichtlich der Sünde“ (Ps. 32, 1). Welch deutlicher Beweis dafür, dass diese Vorstellung im Geiste des Hebräers lebendig war, liegt auch noch darin, dass in Gen. 20, 16 von einer Augenhülle gesprochen ist, welche vor beleidigenden Blicken schützen und daher vor Kränkung bewahren soll!

Derselbe Sinn des hebräischen Ausdruckes *kippèr* wird drittens auch durch die Handlungen veranschaulicht, die zur Erzielung des *kippèr* mit dem Blute vorgenommen wurden. Denn „um die Seelen der Sünder zu bedecken“, hat Gott das Blut, in dem die Seele ist, zur Verwendung auf dem Altar bestimmt (Lev. 17, 11), und dieses Blut wurde nun beim Brand-, Dank- und Schuldopfer an den Altar ringsum geschwenkt (*zaraq*) und beim Sündopfer teils an die Hörner des Altars getan und teils gegen den inneren Vorhang oder auf den Bundesladendeckel gesprengt (*hizzā*). Sehen diese Manipulationen wie ein „Bedecken“ oder wie ein „Abwischen“ aus? Sie sind das gerade Gegenteil von der letzteren Operation.

Durch diese Tatsachen würde „bedecken“ als die Bedeutung von *kippèr* festgestellt sein, wenn auch nicht noch unterstützende Momente hinzukämen. Es gibt aber solche. Denn wenigstens auch die Wörter *kappōreth* und *kephôr*, wahrscheinlich auch *kaphar*, beweisen, dass der Hebräer mit dem Zeitworte *kaphar* den Sinn des Bedeckens verband. Denn *kappōreth* bezeichnet nach der Aufeinanderfolge von Füllung der Bundeslade und ihrer Bedeckung, die im Texte von Exod. 25, 16 f. 21 ab vorliegt, ursprünglich und eigentlich den Deckel der Lade. Ferner *kephôr* „Reif“ ist nach aller Wahrscheinlichkeit „Bedeckung“ des Erdbodens, und *kaphar* „Dorf“ bezeichnet höchst wahrscheinlich von vornherein etwas, was einen Teil des Landes „bedeckt“ oder ihn in Beschlag nimmt.

2. In welches Licht aber wird diese Frage durch die anderen semitischen Sprachen gerückt? Nun da sind folgende Momente der Reihe nach zu erwägen.

Die Bedeutung, die der hebräische Sprachgebrauch mit dem Verbalstamm *kippèr* bzw. *kaphar* verbunden hat, hängt in ihrer Tatsächlichkeit nicht davon ab, ob dieselbe Bedeutung auch in anderen semitischen Sprachen mit den gleichen Stammkonsonanten verknüpft wird. Denn es gibt genug Beispiele davon, dass dieselben Laute in den einzelnen semitischen Sprachen zur Ausprägung verschiedener Bedeutungen dienten.

Z. B. heisst ja hebräisches *halak* „gehen“, aber arabisches *hālaka* oder *hālīka* bedeutet „zugrunde gehen“. Dem hebr. 'aba „wollen“ steht das arab. 'aba[j] in der Bedeutung „verweigern“ gegenüber. Im Hebräischen bedeutet *dabar* „sprechen“, aber assyrisches *dabāru* heisst „wüste sein, wüste liegen“ (R. F. Harper, Hammurabi-Code 1904, p. 161). Dem hebr. *zakār* „sich erinnern“ steht assyr. *zakāru* „nennen, sprechen“ zur Seite. Mit dem arab. *khālaqa* „abmessen, bestimmen etc.“ und *khālīqa* „glatt, abgenutzt sein“ gehen die beiden hebräischen *khalaq* „teilen“ und „glatt sein“ parallel, aber das assyrische *khālāqu* heisst „verlieren, zerstören“ (Harper a. a. O., S. 164). Mit dem hebr. *šar* „Fürst“ ist assyrisches *šarru* nicht gleichbedeutend, sondern dieses bezeichnet den „König“. Folglich war es auch nach einer weitverbreiteten Analogie möglich, dass mit dem gleichen Verbalstamm *kaphar* sich in den verschiedenen semitischen Sprachen verschiedene Bedeutungen verknüpften.

Ausserdem aber steht das Hebräische, indem es mit *kaphar* und *kippèr* den Sinn des Bedeckens verband, auch gar nicht isoliert innerhalb der semitischen Sprachen da. Denn auch das arabische *kāphara* bedeutet „bedecken“. Dies wird in dem besten neueren Wörterbuche des Arabischen, in Lane's Arabic Dictionary z. B. durch folgende Sätze belegt: „Er bedeckt den gesäteten Samen mit Erde“ oder „die Wolken bedeckten den Himmel“. Auch bezeichnet ein von demselben Stamm abgeleitetes Hauptwort im süd-arabischen Sabäisch den „Deckel“.

Wenn nun der dem hebr. *kippèr* entsprechende babylonisch-assyrische Verbalstamm *kuppuru* die Bedeutungen „wischen, bestreichen“ besitzt, wie es H. Zimmern in der neuesten Auflage von Gesenius-Buhl angibt, so ist dies erstens erklärlich, weil viele Fälle existieren, in denen die semitischen Sprachen verschiedene Nüancen und Richtungen in der Entfaltung eines Begriffes ausprägen. Zweitens gibt es wahrscheinlich auch eine logische Verbindung zwischen den Bedeutungen „bedecken“ und „wischen, bestreichen“. Oder bildet die Bedeutung „bestreichen“ nicht das vermittelnde Glied? Die Manipulation des Streichens kann ja sowohl zu einem Ueberstreichen oder Bedecken als auch zu einem Wegstreichen oder Abwischen führen. Endlich ist auch erklärlich, dass die Bedeutung „abwischen“ bei demselben Verb im Jüdisch-Aramäischen (G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, S. 196) und im Syrischen sich zeigt. Es ist doch nur ein ganz ähnlicher Fall, wie wenn die nämlichen Stammkonsonanten *m-l-k* im Hebräischen „König sein“ und im Syrischen bei weitem überwiegend „raten“ heissen. Man vergleiche noch z. B. hebräisches *manāc* „zurückhalten“ und syrisches *menāc* „gelangen, kommen“, hebräisches 'abad „dienen“ und syrisches 'ebād „machen“!

3. Welcher Schluss ist aus alledem zu ziehen? Es kann kein anderer, als dieser sein: Die für das Hebräische durch sichere Anzeichen festgestellte Grundbedeutung des *kippèr* darf nicht aus Rücksicht auf eine andere semitische Sprache aufgegeben werden. Die Berufung auf Raschis Bemerkungen zu Gen. 32, 21 kann aber daran ebenfalls nichts ändern. Denn erstens würde seine Meinung überhaupt nicht die oben vorgeführten Tatsachen entkräften können, und zweitens verlieren seine Worte viel von ihrem Gewicht, wenn man das Motiv in Betracht zieht, das ihn zu seinem Urteil anleitete. Er deutete nämlich das in Gen. 32, 21 stehende *akapperá* etc. mit „ich werde beendigen (*abattel*) seinen Zorn“, indem er hinzufügte:

„Es ist ein aramäischer Ausdruck (*laschon arammi*), und häufig kommt im Talmud ein solches *kippèr* in bezug auf die Reinigung der Hände vor“. Also er hat den hebräischen Sprachgebrauch nach dem jüdisch-aramäischen gedeutet. Dies aber ist bei der relativen Selbständigkeit, die nachgewiesenermassen den semitischen Sprachen in bezug auf die Bedeutung der lautlich gleichen Verbalstämme eignet, eine unrichtige Massnahme. Ich verweise auf mein soeben erscheinendes und in diesem Blatte schon erwähntes hebräisches Wörterbuch.*

Also brauchen wir, wenn von der Sühnung der Sünden im Alten Testament gesprochen wird, nicht an eine andere Grundidee zu denken, als bisher in der Wissenschaft angenommen war, und das Alte Testament hat in bezug darauf kein neues Licht von der babylonisch-assyrischen Literatur empfangen.

Ed. König.

Lemme, Dr. Ludwig (Professor und Geheimer Kirchenrat),
Theologische Enzyklopädie nebst Hermeneutik. Berlin
1909, M. Warneck (X, 196 S. 8). Geb. 4.50.

Vieles in diesem Buche Lemmes berührt sich eng mit dem, was ich in meiner „Einführung“ dargeboten habe. Lemme will in der Enzyklopädie keinen Auszug aus der gesamten Theologie geben; solche Versuche seien ohne wissenschaftliche Idee und darum ohne wissenschaftlichen Wert. Streng vermeidet er demgemäss alles Eingehen auf das Stoffliche, um statt dessen der Theologie ihre Stellung als Wissenschaft im Gesamtbereich der Wissenschaften zu sichern, d. h. ihre Prinzipien darzulegen. Er fasst das § 3 in die doppelte Aufgabe der Begründung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie und der Entfaltung ihrer Glieder zusammen. Das ist voll und ganz auch mein Standpunkt. Wir sind beide unabhängig voneinander aus dem Studium der Geschichte und von unseren Prinzipien aus zu dem gleichen Resultat gekommen. Wir haben unter den Lebenden einen Gesinnungsgenossen an dem Königsberger Aug. Dörner, dessen gehaltvolle, klare und anregende Enzyklopädie in der Uebersicht S. 8f. einen Platz verdient hätte. Sie ist eine der bedeutendsten liberalen Schriften der letzten Jahrzehnte und trotzdem mit einem für die engeren Gesinnungsgenossen Dörners geradezu beschämenden Stillschweigen behandelt worden.

Lemme gibt im ersten Hauptteile seines Buches eine gründliche und doch jedem Studierenden verständliche Ableitung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie, grundsätzlich dabei anknüpfend an das Gesamtwissen, aus dem er die allgemeine Religionswissenschaft ableitet, um dann die christliche Theologie zu ihr in das rechte Verhältnis zu setzen. Der Verf. orientiert sich in dieser Grundlegung etwas anders als ich in meiner Einführung, da ich die Theologie vom Glauben aus zu fassen suche, um dann erst die Grenzen gegen das übrige Wissen und Erkennen abzustecken. Dass aber der entgegengesetzte Weg auch möglich ist, beweist Lemmes Versuch. In vielen Stücken stimmen wir so zusammen, dass ich ebensogut seine Ausführungen hätte geschrieben haben können. An manchen Punkten entscheide ich mich anders, wie ich z. B. die Wertung der Theologie als positiver Wissenschaft verwerfe, während Lemme sie festhält und mit ihr auch in leisem Anschluss an Kant die Scheidung

zwischen theoretischen und praktischen Elementen im Geistesleben. Im Endergebnis aber stimmen wir zusammen, dass die Theologie den Anspruch erheben und durchsetzen kann, selbständige Wissenschaft zu sein. Auch in der Formulierung des Wesens der christlichen Religion besteht zwischen uns wesentlich Uebereinstimmung, wenn ich auch z. B. die altkirchliche Vergottungsidee mir nicht so entschieden aneignen möchte, wie Lemme es — wenn auch mit Vorbehalt — § 23, 3 tut.

Zu einer vollkommenen Uebereinstimmung sind wir wieder hinsichtlich des Organismus der Theologie gekommen. Wir unterscheiden beide zwei Hauptzweige, die historische und systematische Theologie, — Lemme nennt sie thetische und rechnet zu ihr auch die praktische Theologie. Hinsichtlich der letzteren bringt Lemme im einzelnen tiefe, wohlgedachte Gedanken, aber sein Ausgangspunkt, die Scheidung zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen innerer und äusserer Kirche (§ 56), scheint mir doch verfehlt zu sein, einfach deshalb, weil wir realiter nirgends zu einer solchen Scheidung gelangen können. Wir müssen in unserem Denken unter dem Zwang der Wirklichkeit äussere und innere Kirche stets als ein Ganzes erfassen. Damit fallen auch alle Konsequenzen, die Lemme hieraus zieht.

Als Anhang fügt er eine Methodenlehre an, in welcher dem Studenten Ratschläge für sein Studium gegeben werden. Hier hat der Verf. vereinigt, was grundsätzlich zu trennen ist, die Vorschläge für die Gestaltung des theologischen Unterrichts an die Adresse der Professoren und die für fruchtbare Gestaltung des Studiums an die Adresse der Studenten. Die letzteren sind, da Studium eine freie ethische Tätigkeit ist, unter ethische Gesichtspunkte zu stellen, gehören also in die Ethik, jene aber in die praktische Theologie.

Der Enzyklopädie fügt Lemme eine Hermeneutik an, d. h. eine Methodenlehre der exegetischen Forschung. Beide gehören sachlich zusammen, und er hätte nicht nötig gehabt, das Auftreten der letzteren noch besonders zu erklären. Ja, er hätte noch ein paar Schritte weiter gehen können. An die exegetische Methodenlehre schliesst sich die historische ohne weiteres an, und hier kann die systematische abschliessend folgen. Warum hat Lemme diese beiden Schritte nicht getan? Schieden wir die Studienanleitung aus und fügten diese Methodenlehren ein, so hätten wir genau das, was ich theologische Wissenschaftslehre genannt und in meiner „Einführung“ dargestellt habe, die Lehre von den Prinzipien und Methoden der Theologie. Als Enzyklopädie würden wir das lieber nicht bezeichnen, weil der Name doch auf Stoffzusammenhänge hinweist. Der wissenschaftliche Ort aber für diese Disziplin muss, wie ich nachgewiesen habe, die praktische Theologie sein. Sie erhielt damit gleichzeitig dasjenige Element, durch das sie der übrigen Theologie Neues und Selbständiges zu bieten vermag.

Formell hat Lemmes Buch grosse Vorzüge. Die einzelnen Zusammenfassungen sind höchst sorgfältig entworfen und auf den besten Ausdruck gebracht; die weiteren Ausführungen schliessen sich gut an. Präzise und klar, — ein echtes Studentenbuch. Seine Neigung zum Zitieren, die in seiner Ethik stark hervortrat, ist hier zurückgedrängt, immerhin noch deutlich genug. An dem Fehler leiden alle Menschen mit vielseitigen Interessen, zu denen der Ref. auch gehört. Aber Lemme bietet uns doch in seinen Zitaten ausgewählt schöne und wertvolle Perlen aus der Gedankenschatzkammer edler Denker.

* „Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigenamen und der massoretischen Randbemerkungen etc.“, bis zum Sommer 1910 vollständig (ca. 40 Bogen), Subskriptionspreis 10 Mk.

Ich wünsche, dass viele Studenten dieses kurze Büchlein durcharbeiten und sich von ihm bei ihren Studien leiten lassen. Auch eine Vorlesung liesse sich im Anschluss daran gut halten, da der Text zu Ergänzungen und vertiefender Betrachtung des einzelnen Raum lässt. Oder wenn es in einem Predigerseminar kritisch durchgesprochen würde, müsste es für viele ein Segen werden. Aber wer tut das in unserer dem Altruismus entfremdeten Zeit! Da ist die Hoffnung gering, dass sich ein so gehaltvolles Buch wie das des Heidelberger Universitätslehrers durchsetze und Einfluss gewinne, von anderen ausserakademischen Publikationen gar nicht erst zu reden.

Strohsdorf-Pyritz (Pom.).

Lic. Alfred Eckert.

Feine, D. Dr. Paul (ord. Prof. der evang. Theologie an der Univ. Breslau [nunmehr Halle], Theologie des Neuen Testaments. Leipzig 1910, J. C. Hinrichs (XII, 714 S. gr. 8). 12.50.

Auf mehrere Spezialarbeiten, die namentlich der paulinischen Lehre sowie ihrem Verhältnis zur Verkündigung Jesu galten, hat Feine nunmehr eine umfassende Darstellung der Theologie des Neuen Testaments folgen lassen. Die deutsche Theologie hat Grund, ihm für diese Gabe dankbar zu sein. Denn, wenn auch dem bewährten Lehrbuche von B. Weiss, das früher das Feld fast allein beherrschte, in den letzten zwei Jahrzehnten andere und zum Teil unstreitig verdienstvolle und anregende Bearbeitungen zur Seite getreten sind, so konnte man doch in Verlegenheit kommen, wenn man nach einem für das Privatstudium geeigneten Lehrbuche gefragt wurde. Dort klangen die Entscheidungen zu sicher, hier blieb zu vieles problematisch; fast nirgends wurde das Material zu eigener Urteilsbildung in der wünschenswerten Reichhaltigkeit dargeboten. Feines Buch zeichnet sich nun von vornherein dadurch aus, dass es die intensive exegetische, kritische und religionshistorische Arbeit, die für unser heutiges Urteil über die Probleme des Neuen Testaments in Frage kommt, aufs gewissenhafteste verzeichnet und in eingehender Auseinandersetzung mit ihr die eigene Anschauung begründet. Und so wenig sich darum die theologische Individualität des Verf.s verbirgt, so ist der Leser doch in den Stand gesetzt, dessen Urteil jederzeit mit den heute bekannten Forschungsergebnissen und den Ansichten anderer Bearbeiter zusammenzuhalten. Darin liegt aber nicht nur eine dankenswerte Orientierung über den augenblicklichen Stand der Fragen, sondern auch die wirksamste Anregung, in die Ueberlegung des Sachverhaltes mit einzutreten. Wenn man von einem Studentenbuche erwartet, dass es nicht sowohl zum Nachsprechen als zum Nachdenken Anlass gibt, so darf man Feines Buch ein solches nennen.

Eine Theologie des Neuen Testaments gibt schon durch ihre Gliederung das Bild wieder, das sich ihr Verf. vom Werd gange der christlichen Gedankenwelt macht. Feine behandelt in einem I. Teile die Lehre Jesu nach den Synoptikern. Die Abtrennung der johanneischen Lehrreden von dem synoptischen Berichte findet an späterer Stelle ihre eingehende Begründung (S. 621). Der II. Teil trägt die Ueberschrift: Die Lehre des Urchristentums. Er umfasst drei nach Umfang und Bedeutung ungleiche Abschnitte: die theologischen Gedanken der Urgemeinde, die Theologie des Paulus und die theologischen Anschauungen der nachpaulinischen Schriften. Als Quellen der von Paulus unbeeinflussten urchristlichen Denkweise verwendet

Feine ausschliesslich die Reden Ap.-Gesch. 1—12, da er weder den Jakobusbrief noch die petrinischen Briefe für vorpaulinisch halten kann. Von der Darstellung der paulinischen Theologie werden die Pastoralbriefe abgetrennt; die Bedenken gegen die Echtheit des Epheser- und 2. Thessalonicherbriefes schätzt Feine nicht gering, ohne sie doch als ausschlaggebend zu werten. Die Zusammenfassung der Gefangenschaftsbriefe mit den älteren Zeugnissen des Paulinismus rechtfertigt er mit der weitgehenden Einheit der Grundanschauung, die man sich nicht durch das Vorurteil verdunkeln lassen dürfe, die Polemik gegen das Judenchristentum bilde das ausschliessliche Kennzeichen des echten Paulinismus. Die nachpaulinische Gruppe umfasst sodann Hebr., Jak., 1. und 2. Petr., Jud., sowie die in den synoptischen Evangelien begegnenden theologischen Anschauungen. Ein III. Teil ist den johanneischen Schriften (Apokalypse, Evangelium und Briefe) gewidmet. Feine verkennt zwar nicht, dass der Zurückführung dieser Schriften auf Einen Verfasser erhebliche Bedenken im Wege stehen, er erklärt es auch für schwer, das Mass der persönlichen schriftstellerischen Arbeit zu bestimmen, die dem Apostel Johannes an Apokalypse und Evangelium zukomme (S. 605), aber der gänzlichen Trennung dieser Schriften voneinander und ihrer völligen Ablösung von der Person des Apostels kann er sich nicht anschliessen.

Schon dieser Aufriss des Stoffes lässt erkennen, wie sorgsam Feine begründeten Erwägungen der historischen Kritik Rechnung trägt. Das Studium seiner Darstellung selbst vertieft diesen Eindruck und ergänzt ihn zugleich in wertvoller Weise. Ueberall tritt dem Leser das Bestreben entgegen, der Geschichte ihr Recht werden zu lassen, aber auch dem Glauben zu geben, was des Glaubens ist. Mit grosser Unbefangenheit wird „das zeitgeschichtliche Gewand“ der Lehre Jesu (S. 31) betont und beispielsweise von seiner Eschatologie gesagt, dass sie sich an Anschauungen der jüdischen Apokalyptik anlehne und in ihren mannigfaltigen Zügen kein einheitliches Bild ergebe (S. 155). Ueber die Aussagen von der ἐκκλησία urteilt Feine, dass erst die apostolische Gemeinde sie Jesu in den Mund gelegt habe (S. 109), und die trinitarische Taufformel wird der nachapostolischen Zeit zugewiesen (S. 220 ff.). Bei Paulus wird der Einfluss jüdischer Anschauungen, so z. B. des Schemas vom doppelten Adam, unbedenklich zugegeben (S. 354 f.) und auch eine nahe Berührung mit stoischen Gedanken (natürliche Gotteserkenntnis, Gewissen — S. 232. 252 f.) anerkannt. Der Zusammenhang des vierten Evangeliums mit griechischer Bildung erfährt eine eingehende und vorurteilsfreie Würdigung (S. 641 ff.). Man kann hier in Einzelheiten gewiss abweichender Meinung sein; dass beispielsweise der Gemeindegedanke Jesu fremd sein soll, scheint mir nicht ausgemacht, wenn doch die Einsetzung des Abendmahls als einer bleibenden Feier als geschichtlich gelten darf (S. 138 f.); auch scheint mir dieser Gedanke in der ganzen Situation von Matth. 16 einen sehr starken Halt zu besitzen. Aber es kommt hier nicht auf ein Mehr oder Weniger an; dass Feine die Erörterung dieser Fragen auf wirklich historischen Boden stellt, ist das Wertvolle, und der hier bewiesene historische Sinn wird dem Buche auch da Vertrauen erwecken, wo man sich gegen grundsätzliche Apologetik ablehnend verhält.

Diese Unbefangenheit in geschichtlichen Fragen hindert den Verf. aber nicht, zugleich ein sehr lebendiges Verständnis für die religiösen Werte der neutestamentlichen Gedankenwelt zu bewahren. Hinter den Begriffen, die Zeit und Umgebung

Jesu darboten, wie Messias, Gottesreich, Menschensohn, erhebt sich die Person Jesu selbst in ihrer überzeitlichen Grösse, deren einzigartiges religiös-ethisches Verhältnis zu Gott (S. 71) einzelne Selbstzeugnisse in das Licht eines Wesensverhältnisses (S. 47) rücken. Umsichtig und eindringend wird das Wort vom Lösegeld und der Sinn des Abendmahls entwickelt und die kirchenbildende Kraft der Gedanken über Jesu Heilstod hervorgehoben (S. 148). Bei Paulus erhalten wir eine treffliche Charakteristik des Menschen und des Theologen, und als entscheidender Mittelpunkt seiner religiösen Gedankenwelt wird seine religiöse Erfahrung, die Erfahrung gegenwärtiger Erlösung, geltend gemacht (S. 373). Auch die johanneische Gedankenwelt ist nach Feine ungeachtet aller zeitgeschichtlichen Beziehungen im letzten Grunde doch durch die Erinnerung an die geschichtliche Christuspersönlichkeit bestimmt (S. 608. 612f.). So kommt bei aller kritischen Freiheit doch der geschichtliche Grund und der religiöse Gehalt des Evangeliums zu einer kraftvollen Aussage.

Ein methodisches Bedenken ist mir nur in der Hinsicht geblieben, ob in Feines Buch die Grenze zwischen biblisch-theologischer und dogmatischer Betrachtung immer einwandfrei gezogen ist. Feine betont zwar wiederholt den unsystematischen Charakter der neutestamentlichen Gedankenwelt, so hinsichtlich der Lehre Jesu (S. 118) und nicht minder bezüglich des paulinischen Denkens (S. 235). Allein mitunter hat Feines Darstellung und Entscheidung doch einen zu dogmatischen Klang. Dies ist z. B. der Fall, wenn S. 277 der Zusammenhang der Sünde mit der Naturbeschaffenheit des Fleisches unter der Begründung verworfen wird, Paulus könne keine Ansicht vertreten haben, bei der Gott als Urheber der Sünde erscheinen würde. Die biblische Theologie hat hier doch nur zu ermitteln, was Paulus wirklich sagt, und wird dann zusehen müssen, ob daraus ein unerträglicher religiöser Widerspruch folgen muss. Dies ist indessen kaum der Fall, da zwischen sündigem Reiz und wirklicher Sünde manche Zwischenglieder liegen. Ebenso scheint es mir nicht glücklich, wenn die Entwicklung der paulinischen Rechtfertigungslehre (S. 407f.) durch die Zeichnung des Gegensatzes der katholischen und protestantischen Fassung der Rechtfertigung eingeleitet oder (S. 690) auf den johanneischen Glaubensbegriff die Momente *notitia*, *assensus*, *fiducia* angewendet werden. Was hier allenfalls für die Veranschaulichung neutestamentlicher Vorstellungen gewonnen wird, das geht leicht auf der anderen Seite an Unbefangenheit der Auffassung verloren. Allein solche Fragezeichen können den Dank nicht mindern, den wir dem Verf. für seine eindringende und fördernde Arbeit schuldig sind. Der Verlag hat durch die nachträgliche Ausgabe eines Stellen- und Sachregisters (S. 715 bis 721) sicher dem Wunsche vieler Benutzer entsprochen.

Leipzig.

O. Kirn.

Weinel, Heinrich (Professor der Theologie in Jena), Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine „positiven“ und seine radikalen Gegner mit besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe. Tübingen 1910, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (111 S. 8). 1. 60.

In einem streng wissenschaftlichen Literaturblatte kann diese Schrift auf keine eingehende Besprechung Anspruch erheben, einmal, weil sie zu temperamentvoll, um nicht zu sagen fanatisch geschrieben ist, und dann, weil ihre Ausführungen ganz auf die Gegensätze von heute und noch mehr von gestern

zugespißt sind. Weinel versucht das „liberale“ Jesusbild, dessen äusserst gefährdete Lage er eingestehen muss, zu retten. Er kommt seinen Gegnern sachlich überraschend weit entgegen, indem er zahlreiche Aeusserungen gefeierter Vertreter der liberalen Theologie, wie Gunkel, Wernle, Wellhausen u. a. m. als direkt verfehlt oder viel zu weitgehend preisgibt, und statt dessen sicherere Methoden und klarere Resultate vorschlägt und fordert. Allein diese letzteren sind ebenso diskutabel und undeutlich wie die früheren und enden im Grunde bei noch negativeren Ergebnissen, indem die Stellung Jesu für die Entstehung unseres Gottesglaubens noch geringer gewertet und trotz der Bekämpfung von Drews der historische Jesus immer bedeutungsloser wird.

Wer sich für dieses Dokument der Selbstaufösung des „liberalen Jesusbildes“ und seine unter dem Gesichtswinkel der augenblicklichen religiösen und kirchlichen Lage noch notwendige Berücksichtigung interessiert, sei auf meinen Artikel in der „Reformation“ 1910 Nr. 24 verwiesen.

Rostock.

E. H. Grützmaker.

Braun, Joseph, S. J., Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Ein Beitrag zur Kultur- und Kunstgeschichte des 16., 17. u. 18. Jahrhunderts. Zweiter (Schluss-)Teil. Die Kirchen der oberdeutschen und der oberrheinischen Ordensprovinz. Mit 18 Tafeln u. 31 Abbildgn. im Text. (Ergänzungshefte zuden Stimmen aus Maria-Laach 103/104.) Freiburg i. B., Herder (XII, 390 S. 8). 7. 60.

Dieser zweite Teil der „Kirchenbauten der deutschen Jesuiten“ bringt die Darstellung zum Abschluss. Er umfasst die oberrheinische und die oberdeutsche Provinz, zu welcher letzterer u. a. auch Vorarlberg, Tirol, Schweiz, Oberelsass gehörten. Der Stoff ist, wie im ersten Teile, nach den mit der Chronologie sich ungefähr deckenden Stilarten geordnet. Die Baugeschichte findet überall sorgfältige Beachtung, und damit gewinnt der Verf. die Möglichkeit, in zahlreichen Fällen die Zusammenhänge einzelner Bauten oder Bautengruppen und die Namen der Erbauer zu ermitteln. Tafeln und Grundrisse, jene fast ausnahmslos vorzüglich, ergänzen den in gedrängter Form einen reichen Inhalt zusammenfassenden Text. Schon ein Blick auf diese Abbildungen zeigt uns einen festen Kanon architektonischer Formen und dekorativer Elemente, die sich durch Jahrhunderte und verschiedene Länder hindurchziehen und die vom Verf. mit grosser Entschiedenheit als „Jesuitenfabel“ abgelehnte Vorstellung eines Jesuitenstiles nicht ganz unbegründet erscheinen lässt. Es gab zweifelsohne neben dem Zusammenhänge mit der allgemeinen Stilentwicklung eine stark ausgeprägte bauliche Ordenstradition, allerdings mehr im Rahmen der Innenanlage und Innendekoration als der allgemeinen Architektur. In seiner Polemik gegen Gurllitt gerät Braun in das entgegengesetzte Extrem. So nennt er selbst als etwas Feststehendes in der oberdeutschen Provinz das einschiffige Schema und die Emporenanlage. Ueber das Mobiliar hörte man gern mehr als die kurzen Ausführungen S. 347ff. Ein genaueres Nachforschen würde hier sicherlich auf das stossen, was man Jesuitenstil zu nennen pflegt.

Einen Schlussabschnitt bilden die Kongregationssäle im Gebiete der oberdeutschen Provinz, also die Versammlungsräume für die verschiedenen Marianischen Kongregationen, die entweder den Jesuitenhäusern eingegliedert oder Freibauten waren. Was von diesem Schlussabschnitt gilt, dass er nämlich auch das Interesse des Kirchenhistorikers in Anspruch nimmt, das

findet, wie ich schon in der Besprechung des ersten Teiles hervorgehoben habe, seine Anwendung auf das ganze Buch. Vor allem aber hat der Verf. ein bisher wenig bekanntes, aber wichtiges Gebiet der kirchlichen Kunstgeschichte in sachverständiger und gründlicher Weise aufgeklärt.

Greifswald.

Victor Schultze.

Spaeth, D.D., LL. D. Adolph (Professor in the Lutheran Theological Seminary in Philadelphia), **Charles Porterfield Krauth (D.D., LL. D.)**. In two volumes. Vol. II: 1859—1883. Philadelphia 1909, General Council Publication House (XI, 443 S. gr. 8). Geb. Doll. 1.75.

Dem vor 12 Jahren in New York erschienenen ersten Bande dieser trefflichen Biographie lässt der (inzwischen heimgegangene) Verf. jetzt den zweiten folgen; Niemand war mehr berufen, die Biographie dieses für die englisch-lutherische Kirche so hochbedeutenden Theologen zu schreiben, als Spaeth, das zeigt sich auch wieder im vorliegenden Bande. Dieser übertrifft an Bedeutung für die allgemeine Kirchengeschichte, speziell auch Amerikas, den ersten um ein Beträchtliches. Der erste Band hatte die innere Entwicklung Krauths uns dargestellt, der zweite stellt uns Krauth als Vorkämpfer des genuinen Luthertums, wie es im Generalkonzil gegenüber der konfessionell mehr unklaren Generalsynode seinen Ausdruck gefunden hat, vor Augen. Mit dem Jahre 1859 tritt Krauth nach kurzer Amtstätigkeit an der St. Markuskirche in Philadelphia die Redaktion des Wochenblattes „The Lutheran“ an, womit der Kampf gegen die konfessionelle Gleichgültigkeit innerhalb des Luthertums eröffnet wurde. Als 1864 das theologische Seminar von Mount Airy seitens des Ministeriums von Pennsylvanien gegründet wurde, übernahm er die Professur für Dogmatik, unterrichtete aber auch in Kirchenrecht und anderen Fächern. Bei der daran sich anschliessenden Begründung des Generalkonzils stand er unter den führenden Persönlichkeiten, nahm an der Abfassung des Kirchenbuches massgebenden Anteil und war bis 1880 ein Jahrzehnt hindurch Präsident des Konzils. Ausserdem fungiert er auch seit 1868 als Professor der Philosophie und Vizekanzler der Universität von Pennsylvanien. Als das Lutherjubiläum bevorstand, wurde er mit Abfassung einer Lutherbiographie in englischer Sprache beauftragt. Um Material für dieselbe zu sammeln, unternahm er 1880 eine Europareise, starb aber noch vor Vollendung seiner Arbeit am 3. Januar 1883.

Es ist ein reiches Leben, das uns Dr. Spaeth hier schildert. Krauth war ein angesehener Kirchenpolitiker, Gelehrter und Schriftsteller. Was dem vorliegenden Bande seinen besonderen Wert verleiht, sind die in reicher Fülle mitgeteilten Briefe von und an Krauth. Gerade hierdurch wird die Arbeit so besonders lebensvoll, so dass keiner, der sich mit der neueren Kirchengeschichte Amerikas beschäftigen will, sie übergehen darf. Was Krauth uns Deutschen besonders sympathisch macht, das ist sein Verständnis für die deutsche Eigenart der lutherischen Kirche. Ein bezeichnendes Wort von ihm ist gewesen: „Sorgt für das Deutsche, das Englische wird für sich selber sorgen!“ Gegen jenen fanatischen, gegen alles Deutsche eifernden Amerikanismus hat er seine mahnende Stimme erhoben. Waren doch auch seine Vorfahren einst aus Deutschland, und zwar wahrscheinlich aus der Gegend des Niederrheins, herübergewandert. Man muss dem Verf. für seine lebensvolle Darstellung, deren Englisch auch dem Nicht-

Engländer leicht verständlich ist, lebhaft Dank wissen. Besonders brauchbar hat er das Buch auch noch gemacht durch ein reichhaltiges Register (S. 409—443) und durch eine sieben Seiten umfassende ausführliche Liste der Publikationen Krauths, der ja besonders in der Presse eine intensive Tätigkeit entfaltet hat. Wir empfehlen das Werk jedem Freunde der lutherischen Kirche Amerikas dringend zum Studium.

Kropp.

H. Stocks.

Traub, Friedrich (Ephorus am evang.-theol. Seminar Schönthal [Württemberg]), **Theologie und Philosophie. Eine Untersuchung über das Verhältnis der theoretischen Philosophie zum Grundproblem der Theologie.** Tübingen 1910, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) (235 S. gr. 8). 5 Mk.

Das vorliegende Werk des kürzlich als Ordinarius für systematische Theologie und Stiftsephorus nach Tübingen berufenen, durch seine meist Prinzipienfragen behandelnden Beiträge zur systematischen Theologie bereits vorteilhaft bekannten Verf.s bietet eine umfassende grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie. Der vielseitige und reichhaltige Inhalt kann nur kurz skizziert werden. In der Einleitung (S. 1 bis 16) wird die Aufgabe bestimmt. Es handelt sich um das Grundproblem der Theologie, die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens, das zugleich Voraussetzung der historischen und praktischen und Hauptgegenstand der systematischen Theologie ist. Die Ueberzeugung von der Wahrheit des christlichen Gottesglaubens beruht auf persönlichem Erleben, an dem grundlegend Gefühl und Wille beteiligt sind, und ist eine Funktion nicht der theoretischen, sondern praktischen Vernunft, ohne dadurch aufzuhören wirkliche Erkenntnis zu sein. Sie ist vielmehr Erkenntnis als Einheit von Wirklichkeits- und Werterfahrung, auf Werterfahrung beruhende Wirklichkeitserfahrung. Nun bedarf zwar der Glaube selbst keiner Philosophie oder Auseinandersetzung mit ihr, wohl aber die Theologie als Glaubenswissenschaft. Denn der Glaube besitzt absolute Gewissheit als Vertrauen auf sein Objekt, die Glaubenswissenschaft aber noch mehr als schon das Glaubenserkennen nur eine relative, „so relativ, wie alle Erkenntnis überirdischer Realität notwendig sein muss“. Die Theologie nur bedarf der Auseinandersetzung mit der Philosophie, d. h. (ein Begriff der Philosophie wird noch vorbehalten) mit den konkurrierenden Faktoren der Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie. Bevor an die eigentliche Auseinandersetzung herangetreten wird, hält Verf. „Umschau in der heutigen Philosophie“, um sich „zu vergewissern, wie die theologische Grundfrage in der Beleuchtung der modernen Philosophie“ erscheint.

Dies geschieht nun, indem die bedeutendsten Vertreter der Hauptrichtungen (die Metaphysiker: Friedr. Paulsen, Wilhelm Wundt, Rudolf Eucken S. 17 bis 67, die Positivisten: Richard Avenarius, Ernst Mach S. 68 bis 93 und die Transzendentalphilosophen: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert S. 93 bis 111) auf die angegebene Frage hin abgehört und einer scharfen, trotz Anerkennung im einzelnen, doch aufs Ganze angesehen durchweg ablehnenden Kritik unterworfen werden. Indem ich den Positivismus übergehe, demgegenüber solche Ablehnung selbverständlich ist, hebe ich an der Kritik nur folgenden Punkt hervor. An Paulsens parallelistischem Monismus mit idealischen Vorzeichen wird, neben voller Billigung seiner Kantischen Scheidung von Glauben und Wissen, abgelehnt: der Monismus als *petitio principii*, der Parallelismus als unüberwundener Dualismus, das idealistische Vor-

zeichen als Proklamierung des Illusionismus. Bei Wundt richtet sich die Kritik zunächst gegen seinen bekannten Begriff der Philosophie, der von vornherein die Theologie, die doch selbst Weltanschauung bieten will, zur Rolle einer Einzelwissenschaft verurteilt und die systematische Theologie, wenigstens praktisch, ausschaltet. Abgesehen von der Unhaltbarkeit des Monismus überhaupt, mischt sich in seiner psychologischen Ableitung der höchsten Wirklichkeit das „praktische Ideal“ und damit die Wertbetrachtung ein, über den Erkenntniswert seiner Vernunftideen wird keine Klarheit geschaffen und durch die Identifikation seines „Weltgrundes“ mit dem Gottesbegriff der letztere seiner Selbständigkeit beraubt. Im übrigen werden seine Verdienste voll anerkannt. Bei R. Eucken, dessen System Traub mit ausgezeichneter Klarheit entwickelt, vermisst er die Bestimmtheit der Grundbegriffe: Tatsächlichkeit und Geistesleben, desgleichen Klarheit darüber, ob der Grund der höchsten Lebenswirklichkeit bloss postuliert oder erfahren wird; auch erscheint ihm der Begriff der „universellen Religion“ verschwommen und ein Hiatus zwischen dieser und der „charakteristischen Religion“ zu bestehen, endlich das Verhältnis der „charakteristischen Religion“ zu der geschichtlichen, speziell zum Christentum, nicht ins Reine gebracht. Vor allem aber bestreitet er die Tragweite der „noologischen Methode“ als blosser Geltungsmethode für die Begründung metaphysischer Wirklichkeit. Daneben spendet Verf. auch Eucken vor allem in der Erfassung der Religion als eines Lebensprozesses reiche Anerkennung. Am meisten Verwandtschaft empfindet er gegenüber der Transzendentalphilosophie von Windelband und Rickert. Darüber wird weiterhin noch zu handeln sein. Bei ersterem jedoch beanstandet er den religionsphilosophischen Begriff des „Heiligen“ als oberste alle Normen einschliessende erfahrbare transzendente Norm als der Wirklichkeit nicht abgeläuscht, ebenso die Behauptung der Posteriorität der religiösen Vorstellungen gegenüber dem Gefühle. Gegen Rickerts grosszügigen Versuch, auch das logische (theoretische) Erkennen auf axiomatische Entscheidung (Lust-Unlustmotive) zurückzuführen, macht er neben der Unnötigkeit desselben auch den Charakter der logischen Urteile als eines normativen Müssens im Unterschiede von den ethischen als eines normalen Sollens geltend.

Indessen wichtiger als der erste ist der zweite entwickelnde Teil (S. 112 bis 235). Zuerst wird die „Metaphysik“ (S. 112 bis 141) unter den drei Fragen: Worin besteht sie? Welche Geltung hat sie? Wie verhält sie sich zur Theologie? untersucht. Metaphysik wird bestimmt als Wissenschaft vom Transzendenten (Weltanschauung in Form des Wissens [vom Transzendenten]), wobei das Transzendente sowohl als Formal- oder Bewusstseins-Transzendentes und als Material- oder Wesens-Transzendentes in Betracht kommt, das Erkennen aber sowohl als theoretisches wie als praktisches. Der Geltungswert der Metaphysik wird dadurch sowohl in bezug auf die vorkantische Begriffsmetaphysik wie die moderne induktive Metaphysik verneint. Weder der Kausalbegriff, noch der Begriff der Einheit, noch der Zweckgedanke, noch die Wundtsche Verknüpfungsmethode der einzelwissenschaftlichen Resultate führen über die Erfahrung hinaus, auch die „praktischen Motive“ retten die Metaphysik nicht. Die Religion hat zwar das Transzendente zum Gegenstand, aber nur in der Form des Glaubens, nicht des Wissens. Darum hat die Metaphysik in der Theologie keinen Raum. Es ergibt sich, dass die Metaphysik als „überwundene Phase des menschlichen Denkens“ angesehen werden muss. Nur die Religion erreicht Gewissheit über das Transzendente, aber nur

durch den stärksten Vertrauensakt und nur in bezug auf das „dass“ nicht das „wie“ des göttlichen Weltverhältnisses.

Die folgende Erörterung gilt der „Psychologie“ (S. 141 bis 179), die als „metaphysische“, „naturwissenschaftliche“ und „historische“ unterschieden wird. Die metaphysische Psychologie mit ihrem substantiellen Seelenbegriff ist unhaltbar, rettet auch den Unsterblichkeitsglauben ebensowenig wie den christlichen Persönlichkeitsbegriff. Dagegen fordern die letzteren Glaubenspostulate allerdings ein konstantes Ich = Ichbewusstsein als Einheitsform aller psychologischen Inhalte. Die empirisch-naturwissenschaftliche Psychologie, wie sie vor allem Wundt — wenn auch nicht streng im Sinne seiner Definition — durchgeführt hat, reicht nicht an die Inhalte des Glaubens heran und hat keinen Geltungswert für sie. Sie eignet sich überhaupt nicht als „Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften“. Auch die Entscheidung über das Grundwesen des Geistes (ob voluntaristisch oder intellektualistisch) kann sie nicht treffen, sondern diese beruht auf Werturteilen. Die Theologie verhält sich also neutral ihr gegenüber. (Die Völkerpsychologie Wundts ist noch nicht — wenigstens nur andeutungsweise — berücksichtigt.) Die „historische Psychologie“ (Rickert) endlich, die die ganz andere Aufgabe hat, sich durch nachfühlendes Erleben der individuellen Seeleninhalte zu bemächtigen, ist von grosser Bedeutung für die Theologie, besonders als Religionspsychologie. Jedoch ist zu fordern, dass die analytische Religionspsychologie (Erhebung des psychologischen Tatbestandes) der synthetischen (Erklärung der Religionsgeschichte nach entwicklungstheoretischen Gesichtspunkten, kausal) vorangehe, dabei muss die analytische Psychologie sofort auf dem Höhepunkt einsetzen, ohne sich in Ursprungstheorien zu verlieren. Die Religionspsychologie bildet dann als Beantwortung der Tatsachenfrage und Stufenfrage die Voraussetzung der Lösung der Wahrheitsfrage, die selbst kritischer Natur ist. Sie ist insofern der Theologie unentbehrlich (dabei werden zwar die religionspsychologischen Ansichten Troeltschs akzeptiert, aber die Begründung der Wahrheit der Religion auf ein rational-normatives Apriori abgelehnt).

Die erkenntnistheoretische Untersuchung (179 bis 220) will den Nachweis führen, dass der praktische Gottesglaube des Christentums mit jeder Form der Erkenntnistheorie vereinbar ist und führt ihn auch durch an den verschiedenen dogmatischen, kritizistischen und skeptischen Erkenntnistheorien. Diese werden dabei zugleich als unhaltbar zurückgewiesen. Keine von ihnen erreicht jedenfalls auch nur die formal-transzendente Wirklichkeit. Zuletzt entwickelt Verf. (S. 199 bis 220) seine eigene Erkenntnistheorie und kommt dabei im grossen und ganzen zu Windelband-Rickertschen Resultaten. Alles theoretische Erkennen ist bewusstseins-immanent, auch das empirische Ich. Erkenntnisträger ist das „Bewusstsein überhaupt“ (das erkenntnistheoretische Subjekt) im Unterschied von dem ihm gleichfalls immanenten Individualich. Jedoch darf von dem „Bewusstsein überhaupt“ keine Wirklichkeit, sondern nur normative Geltung ausgesagt werden. Im Unterschied von Rickert aber erklärt Traub es für unnötig und unrichtig, das theoretische (logische) Erkennen schliesslich doch von praktischen Motiven abzuleiten. Es handelt sich dabei um ein zwar nicht naturhaftes aber normatives Müssen. Damit ist denn die Metaphysik definitiv abgewiesen. Es gibt für die Wissenschaft keine Bewusstseins-transzendenz. Endlich entwickelt Verf. im Anschluss an Rickerts bekanntes Buch seine erkenntnistheoretischen Anschauungen über das Verhältnis der

Naturwissenschaft als Wissenschaft von den allgemeinen Begriffen und Gesetzen zur Geschichtswissenschaft, als entwickelungsmässige Darstellung eines einmaligen Verlaufs. Beide Wissenschaften von der empirischen Wirklichkeit verhalten sich neutral gegen die Erkenntnistheorie im engeren Sinn. Sie sind methodologisch zu bestimmen, gehen von einem zu erstrebenden Endziel aus und fragen nach den Mitteln, es zu erreichen. Darum sind beide aus demselben Grunde teleologisch-normativ, d. h. praktisch bedingt. Die Naturwissenschaft beruht auf dem Glauben an die Gesetzmässigkeit der Natur und ihrer Kontinuität, die Geschichtswissenschaft setzt Anerkennung der Kulturwerte, schliesslich eines absoluten Wertes voraus.

Diese praktische Bedingtheit des gesamten theoretischen Weiterkennens ermöglicht nun ein positives Ergebnis hinsichtlich des Verhaltens der Philosophie zum theologischen Grundproblem. Sie ergibt nicht bloss die Möglichkeit der Gebietscheidung, des widerspruchslosen Nebeneinanderbestehenkönnens von Theologie und Weltwissen, sondern liefert die Handhabe, eine höchste Synthese (Einheit = Einheitlichkeit) beider zu gewinnen. Denn alles Wissen, auch das unmittelbar theoretische, ruht selbst auf einem praktischen Postulat, dessen Recht nur der Glaube garantieren kann. Jedoch ist zu beachten, dass nicht etwa das Postulat den Glauben begründet, sondern der Glaube — mit selbständiger Gewissheit — diesem entgegenkommt. Auch subjektiv vom Erkennen aus vollzieht sich die Einheit, indem sich das theoretische Erkennen selbst als Mittel für die Zwecke der christlichen Persönlichkeit darstellt.

Abschliessend bekennt sich Verf. zu dem Windelbandschen Idealbegriff der Philosophie als Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten. Das Verhältnis der Theologie zu ihr zeigt darin Verwandtschaft, dass auch die Theologie Normwissenschaft ist, jedoch darin Unterschied, dass die Theologie zur Bejahung der Wirklichkeit der Werte vordringt, während die Philosophie beim blossen Wertcharakter festgehalten wird.

Die Kritik wird zunächst anerkennen müssen, dass hier eine umfassende prinzipielle Denkarbeit vorliegt, die in eindringender Weise ein Hauptproblem der Apologetik bearbeitet und zur Lösung desselben ausserordentlich beachtenswerte Gesichtspunkte beibringt. Das ist wahrlich in unserer gegenwärtigen Situation ein erfreuliches Resultat. Freilich eine vollkommene Lösung scheint mir nicht erreicht. Vor allem um deswillen nicht, weil der eigene erkenntnistheoretische Standpunkt des Verf.s, die Begründung des theoretischen Erkennens als einer bewusstseinsimmanenten Wirklichkeit auf das „Bewusstsein überhaupt“ meiner Ansicht nach mit Notwendigkeit eine Wendung zur Metaphysik bedingt. Verf. empfindet das selbst, indem er S. 214 f. den „wunden Punkt“ seiner Erkenntnistheorie aufdeckt. Das „Bewusstsein überhaupt“ ist doch schliesslich nicht bloss die „erkenntnistheoretische Norm“, sondern notwendig auch, da ihm ja die ganze Wirklichkeit „immanent“ ist, nicht bloss die Normen, sondern auch die durch sie gestaltete Welt, eine Realität. Es ist nicht bloss das allgemeine Apriori, sondern offenbar Wirklichkeitsträger überhaupt, da ja die Welt vor dem Dasein der individuellen Ich schon in ihm Wirklichkeit besass. So schlägt hier mit innerer Notwendigkeit gegen die Intentionen des Verf.s die Erkenntnistheorie in Metaphysik um. Der Traub'sche Standpunkt ist der einer erkenntnistheoretisch begründeten Metaphysik (transzendente Metaphysik).

Problematisch scheint mir weiter die Verweisung der Meta-

physik aus der Theologie zu sein, schon vom Standpunkte immanenter Kritik. Denn wenn Verf. mit Energie den wissenschaftlichen Charakter speziell der systematischen Theologie behauptet (S. 117), sodann das „Transzendente“ als Objekt der theologischen Erkenntnis (freilich als Glaubenserkenntnis) in Anspruch nimmt, so ist die Theologie doch notwendig irgendwie Wissenschaft vom Transzendenten (wenn auch Glaubenswissenschaft — die praktischen Postulate sollen ja doch eingeschlossen sein in den Begriff der „Metaphysik“) und also irgendwie Metaphysik. Denn sobald irgendwie die Frage der Transzendenz in den Gesichtskreis der „wissenschaftlichen“ also auch „theologischen“ Bearbeitung tritt, wird sie metaphysisch — nach der eigenen Ansicht Traubs. Das Glaubenserkennen an sich soll ja doch ein wirkliches Erkennen sein, wenn auch nur des „dass“, nicht des „wie“. Man muss also, meine ich, auch in der Theologie von „Metaphysik“ reden, freilich nicht von theoretischer, sondern von „Metaphysik des Glaubens“ (Ihmels).

Endlich: die Bedeutung der Religionspsychologie für die Hauptprobleme der Theologie, den Wahrheitsbeweis, schrumpft doch sehr zusammen, wenn Traub selbst zugeben muss, dass auch die psychologische Feststellung des religiösen und religionsgeschichtlichen Tatbestandes ein entscheidendes Wertaxiom, eine Willenstat voraussetzt. Das kann doch nur heissen, dass der für Wesen und Wertung der Religion massgebende Begriff und Massstab apriorisch gegenüber der psychologischen Aufgabe ist. Der Psychologe weiss also schon und muss vorher wissen, was wesentlich und wertlich Religion ist. Die Psychologie kann nur die mannigfaltigen Erscheinungsformen dieser Religion aufsuchen und darlegen, kann sagen, ob das, was Religion ist und sein soll, in Wirklichkeit existiert, oder nur Ideal ist. Traub gibt ja auch selbst zu, dass jenes Apriori überhaupt erst Religionspsychologie möglich macht. Die Religionspsychologie, rein empirisch geübt, liefert doch nur Phänomene, die durch die apriorische Norm erst als religiöse oder scheinbar religiöse oder auch nicht religiöse charakterisiert und unterschieden werden.

Im einzelnen habe ich noch folgendes hervorzuheben. Ich glaube nicht, dass die Meinung von Troeltsch über die Leistungsfähigkeit des religiösen rational-normativen Apriori durch die Traubsche Kritik betroffen wird. Denn Traub will ja, soviel ich mich erinnere, diesem seinen — auch von mir abgelehnten — Apriori nicht die Fähigkeit zugeschrieben wissen, die bewusstseins-transzendente Wahrheit der Religion zu begründen, sondern nur ihre bewusstseinsimmanente Normalität und Notwendigkeit. Die Kritik, dass sein Apriori ersteres nicht erreiche, trifft ihn also nicht. Wenden möchte ich mich sodann gegen zwei Ausdrucksweisen, deren Traub sich wiederholt bedient. Einmal bezeichnet er eine bestimmte Auffassung der kantischen Erkenntnistheorie als „populäre Anschauung“. Ich glaube nicht, dass man von einer „populären Anschauung“ Kant gegenüber reden kann. In dem Ausdruck „populär“ liegt ein bisschen Ironie. Wenn man bedenkt, dass ein Denker wie Alois Riehl der Meinung ist, dass für Kant ebensogut „das Ding an sich“ Bedingung aller möglichen Erkenntnis ist wie die Anschauungsformen und Kategorien, so darf man auch wohl diese Meinung unter die wissenschaftlich begründeten rechnen. Sodann scheint es mir unberechtigt, von der Metaphysik ohne weiteres in jeder Gestalt als von einer „überwundenen Phase des menschlichen Denkens“ zu sprechen. Um so mehr, als auch Traub selbst recht nahe an die Grenze der Metaphysik

rückt. Auch gibt er selbst zu, dass die metaphysische Tendenz immer stärker unter uns wird. Soll das heissen, dass alle diejenigen, die sie vertreten, Rückschritte im Denken machen? Vielleicht ist es geratener, sich doch etwas mehr, als Verf. tut, auf die Tatsache der Metaphysikfreundlichkeit unserer Zeit und auf die immerhin, auch trotz der widerlegten Formen der Metaphysik, noch vorhandene Möglichkeit einer Metaphysik der Zukunft einzurichten. Ein für allemal die Metaphysik mit Comte als abgetane Sache zu erklären, geht nicht an — angesichts der Tatsache, dass unsere grössten Denker ihre beste Kraft der Erforschung des Transzendenten widmen.

Zum Schluss noch einmal: Alle diese Ausstellungen beinträchtigen nicht das Urteil, dass das Traubsche Werk durch seine lichtvolle Klarheit, seine energische Denkarbeit, seine lehrreichen Gesichtspunkte sich den wertvollsten Arbeiten der neuesten Zeit ebenbürtig an die Seite stellt.

Erlangen.

Hunzinger.

Weichelt, Hans, Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Erklärt und gewürdigt. Leipzig 1910, Dürr (VIII, 319 S. gr. 8). 5 Mk.

„Was soll aber dann noch ein Buch über Zarathustra? Es ist ein Versuch, die Leser Zarathustras in ihrem Verständnis dieses Werkes dadurch zu fördern, dass ich ihnen mein Verständnis darlege, kein gutes Verständnis, kein schlechtes Verständnis, sondern eben mein Verständnis. Denn bei einer Dichtung von so stark symbolistischem Gepräge und so absichtlichem Versteckspiel ist ein absolut richtiges Verständnis kaum zu erzielen Wer immer daher einwendet, dass ich Zarathustra falsch verstanden hätte, beweist, dass er nicht den richtigen Standpunkt zu Zarathustra einnimmt“ (S. V f.).

Nachdem sich der Verf. mit den zitierten Worten jenseits von Gut und Böse gestellt, folgt der erste Teil, die Erklärung, in Form eines fortlaufenden Referates des Zarathustra (S. 1—194). Seite für Seite wird kurz ihrem Hauptinhalte nach wiedergegeben, und zwar in einer Form, die zugleich eine Interpretation der Gedanken Nietzsches bietet (die Seitenzahlen des Originals werden fortlaufend am Rande beigedruckt). S. 195—308 folgt der zweite Teil, die Würdigung des Zarathustra durch den Verf. Er bringt erstens einen Bericht über die Entstehung des Zarathustra und seine Aufnahme vom Anfang bis zur Gegenwart; zweitens Bemerkungen über die Kunstform des Zarathustra. Drittens folgt der interessanteste Abschnitt des Buches: ein Vergleich Zarathustras mit sehr verschiedenartigen Erscheinungen der Literatur, zu denen Analogien oder Antithesen hinüberführen. Zoroaster, die Griechen, die Bibel, Augustins Konfessionen, Erasmus' Lob der Torheit, Hölderlins Hyperion, Jordans Dichtungen und Spittellers Prometheus und Epimetheus werden herangezogen. Viertens werden die beiden Hauptgedanken: Uebermensch und Wiederkunft, ablehnend kritisiert. Endlich beschliesst fünftens ein Bekenntnis des Verf.s über seine persönliche Stellung zum Zarathustra das Buch. Zarathustra ist ihm ein wunderliches, ja ein ärgerliches Buch. Aber dennoch nennt er es auch ein erhebendes Buch. Denn erstens sei die Lektüre ein hoher ästhetischer Genuss; zweitens bedeute Zarathustra eine Steigerung des ethischen Ernstes; drittens sei er ein Schritt näher zur Freiheit des Geistes; viertens sei Zarathustra „ein glühender Hymnus auf das volle, üppige, brausende, lachende, schaffende, segnende, siegende Leben“; fünftens endlich findet

der Verf. hier „das hohe Lied von der stolzen Kraft des menschlichen Willens“.

Der persönlichen Stellungnahme des Verf.s zu Nietzsche kann ich nur zum Teil zustimmen. Seine ablehnende Kritik kann ich mir im vollen Umfange aneignen. Dagegen kann ich von seinen fünf positiven Werturteilen nur das erste annehmen, wenn auch mit einigen Einschränkungen. Von den vier anderen glaube ich sagen zu dürfen, dass man auch gute Gründe für die diametral entgegengesetzten Thesen anführen könnte. Das Empfinden bitteren Mangels und das Sehnen nach einer besseren Wirklichkeit haben Zarathustra erzeugt. Daher könnte man ihn sehr wohl als Zeugnis für die Ohnmacht menschlichen Willens und die Nichtigkeit der Lebenswerte würdigen. Dagegen hätte ich als positiven Wert an erster Stelle die wunderbare psychologische Zergliederungskunst Nietzsches genannt; ferner seine prachtvolle künstlerische Darstellung feinempfundener, tiefer Einzelstimmungen; endlich sein überaus geistreiches und reizvolles Spiel mit unzähligen aphoristischen Einzelgedanken, die meist nicht zu Ende durchdacht, sondern in pointierter Einseitigkeit nach einer Seite übertrieben werden, aber stets wirklich vorkommende Stimmungen in Gedanken und Worte bringen, fast immer einen tiefen Wahrheitskern enthalten und meist geheimnisvoll mehr andeuten, wodurch sie für die mitarbeitende Phantasie des Lesers so anziehend werden. Wie unfruchtbar dagegen Nietzsches Philosophie als Ganzes systematisch durchdacht erscheint, dafür liefert das gewissenhafte Referat des Verf.s wider Willen den besten Beweis. Während beim Original das rednerische Pathos, die Schönheit der Sprache und vor allem die tiefe, dunkle Gefühlsglut, die den Gedanken umspielt, fortreisst und erwärmt, so zeigt der Gedankenextrakt überraschend deutlich, wie wenig es dort für klares, nüchternes Denken zu extrahieren gibt.

Was endlich den Wert der wissenschaftlichen Leistung des Verf. betrifft, so rühme ich zunächst die schöne und vornehme Form. Das Buch liest sich vortrefflich, und einige überflüssige rhetorische Ueberschwenglichkeiten wird man gern mit in den Kauf nehmen. Ferner zeugt das Buch für ein gediegenes und anhaltendes Studium der Nietzsche-Literatur. Endlich ist zu sagen, dass man hier eine gute Orientierung und Uebersicht über die wichtigsten Zarathustra-Probleme erhält. Erschöpfend ist die Untersuchung freilich nirgends. Zum Beispiel enthält das interessante und wertvolle Verzeichnis von Parallelen zur Bibel schwerlich schon alles, was herangezogen werden könnte. Ganz auffallend lückenhaft ist der Abschnitt über Zarathustra und die Griechen geraten: sollte über Zarathustras Verhältnis zum antiken Skeptizismus (der eine Hinweis auf den griechischen Atheismus genügt doch schwerlich!), zu den Sophisten und zu den Stoikern mit ihrer Personifikation des Lebensideals in der Gestalt des Weisen gar nichts zu sagen sein? Doch hat der Verf. selber, wie es scheint, nicht Vollständigkeit im streng wissenschaftlichen Sinne des Wortes angestrebt. Als orientierendes und anregendes Werk über Nietzsche-Probleme verdient das Buch jedenfalls eine warme Empfehlung, zumal da es der Verf. — trotz starker Begeisterung für seinen Gegenstand — doch auch an nüchterner und wahrer Kritik der Hauptgedanken nicht fehlen lässt.

Dorpat.

Karl Girgenschn.

Knocke, D. K., Das neue Hilfsbuch für den lutherischen Katechismusunterricht in den hannoverschen Seminaren,

Präparandenanstalten und Volksschulen. Vom Standpunkte der katechetischen Wissenschaft aus beleuchtet. Göttingen 1910, Vandenhoeck & Ruprecht (74 S. gr. 8). 1. 20.

„Vom Standpunkte der katechetischen Wissenschaft“ dies kleine und doch für die hannoversche Landeskirche so eminent wichtige Büchlein zu beleuchten, ist die ausgesprochene Absicht des Verfs., der auf Grund zahlreicher Ausstellungen, die methodische wie sachliche Mängel betreffen, zu dem geradezu vernichtenden Urteil gelangt, der Wert dieses Hilfsbuches sei ein so geringer, dass ein noch geringerer kaum gedacht werden könne. Vielleicht ist das Votum nicht ganz sine ira et studio abgegeben. Das ist auch sehr begreiflich. Es wird dem Leser dieser kritischen Blätter, der von der Vorgeschichte dieses mit behördlicher Genehmigung veröffentlichten Schulbuches nichts weiss, kaum anders ergehen wie dem, der die seit fast 50 Jahren in unserer Landeskirche bestehende Katechismusnot von Anfang an mit durchlebt hat und seit etwa 20 Jahren von der begonnenen Arbeit an der Herstellung eines neuen Landeskatechismus wusste: er wird sich peinlicher Empfindungen nicht erwehren können, wenn er hier von dem Kenntnis erhält, was ihm Knoke aus der Vorgeschichte dieses Büchleins, das in seiner Dürftigkeit sich gar nicht einmal Katechismus zu nennen wagt, mitteilt. Er ist in dieser Vorarbeit zunächst ein an erster Stelle Mitwirkender gewesen, hat aber seinerseits nur Ablehnung seiner Bestrebungen und des erstmalig von ihm ausgearbeiteten Entwurfes erfahren. Es ist wohl zu verstehen, dass das Erscheinen dieses inhaltsarmen Buches in ihm schmerzliche Gefühle erweckte und er sie auch in der Beurteilung nicht ganz zurückzudrängen vermochte.

Ob der Verf. mit jeder Ausstellung, die er an dem Buche macht, im Rechte ist, kann hier unerörtert bleiben. Das Hilfsbuch gibt nach meinem Gefühl zu wenig eigentliche Erklärung des Katechismus, als dass es mit so schwerem Geschütz, wie es hier aufgeföhren wird, bekämpft zu werden brauchte. Der Hauptvorwurf, nämlich der der Inhaltslosigkeit, besagt genug. Meinerseits schätze ich die Spruchsammlung doch etwas höher ein als Knoke, muss ihm aber unbedingt darin beipflichten, dass das zu gedächtnismässiger Aneignung dargebotene Spruchmaterial ein allzu geringfügiges ist. Man wird sagen dürfen, dass der an der Hand dieses Hilfsbuches erteilte Katechismusunterricht auf Zuhilfenahme häuslichen Fleisses zur Erzielung fester Kenntnisse kaum noch rechnet.

Nicht als wissenschaftlicher Vertreter der Katechetik, sondern als Kirchenpolitiker redet der Verf. in den Schlusskapiteln seiner Schrift, den vorwiegend interessanten. Man liest da von mancherlei seltsamen Dingen; am meisten wird das doppelte Mass befremden, mit welchem man, wie hier nachgewiesen wird, die lutherische und die katholische Kirche behandelt: die katholische Kirche wird einschliesslich ihrer unwahren und beleidigenden Beurteilung der Reformation als einer dem sinnlichen Menschen zusagenden Lehre alles zugestanden, unserer Kirche auf dem gleichen Gebiete alles versagt. Darauf hingewiesen zu haben, erscheint verdienstlich. Darin wird man Knoke nur zustimmen können, dieser Ausgang der langjährigen Bemühungen um einen Landeskatechismus ist kein Ruhmesblatt der neuesten Kirchengeschichte Hannovers.

Uslar.

Sup. A. Hardsland.

Grimmert, J. (Pastor), Perikopen-Tabellen. Zusammengestellt. Leipzig 1908, Strübing (51 S. gr. 8).

Dies kleine, ausserordentlich praktische Heft gehört auf den Arbeits-

tisch eines jeden Pfarrers. Es gibt zwar schon längst Perikopenverzeichnisse; ich erinnere an Rathmanns, Rankes, Ohlys und Wohlfahrts Arbeiten, auch an die vom Preussischen Evangelischen Oberkirchenrate 1899 herausgegebenen Aufstellungen, allein so ausführlich und handlich wie hier bietet keiner der Genannten die Perikopentexte im Zusammendruck. Das Heft zerfällt in drei Abteilungen: Evangelische Texte; Epistolische Texte; Alttestamentliche Texte. Für die beiden ersten Abteilungen sind zusammengestellt die altkirchliche Reihe mit den für Baden, Braunschweig, Hamburg, Nassau, Sachsen, S.-Weimar und Württemberg vorgeschriebenen, sowie mit den von der Eisenacher Konferenz dargebotenen und den von Lisko, Nitzsch und Thomasius entworfenen Reihen. An alttestamentlichen Texten werden geboten die Eisenacher Reihe, die für Nassau, Sachsen und Weimar festgestellten Reihen, sowie die privaten Vorschläge von Nitzsch, Ranke und Thomasius. Eine letzte Spalte hat der Verf. unter der Ueberschrift „Freie Texte“ hinzugefügt, in denen er eine ältere, von seinem Vater 1878 aufgestellte Reihe alttestamentlicher Texte beigab, die in strenger, passender Beziehung zu den bezüglichen evangelischen, altkirchlichen Perikopen stehen. — Klarer Druck und übersichtliche Anordnung lassen keine Verbesserungsvorschläge des Heftes mehr nötig werden.

Alfred Uckeley.

Renkewitz, E. (Prediger in Zürich), Die mich frühe suchen, finden mich. Kinderstunden aus der Brüdergemeinde. Neue Folge. Leipzig 1909, Jansa (112 S. gr. 8). 1. 25.

An Beispielen für gute Kinderpredigten haben wir wirklich keinen Ueberfluss. An erster Stelle stehen immer noch Heinrich Hoffmanns „Christblumen“, aber das sind nur Weihnachtsansprachen. Kaiser hat einen Band von „Christlichen Reden an die liebe Jugend nach der Ordnung des Kirchenjahres“ unter dem Titel „Von Kind auf“, einen anderen: „Den Kindern das Himmelreich“ herausgegeben. Eine Auswahl von Ansprachen bietet neuerdings Hugo Wiebers („Aus der Kindergottesdienstpraxis“), und an C. E. van Koetsvelds beide Bändchen mit zweimal zehn „Kinderpredigten“ mag auch erinnert werden. Damit ist aber die Aufzählung der guten Arbeiten auf diesem Gebiete auch wohl in der Hauptsache zu Ende. Eine gute Kinderpredigt muss es nämlich verstehen, recht „kinderschlicht“ zu reden, ohne flach zu werden, also kindlich, aber nicht kindisch einherzugehen. Versteht der Prediger es zudem, alles Abstrakte zu meiden und restlos anschaulich sich auszudrücken, und weht ein jugendfrischer Hauch durch das Ganze, dann ist man wohl dem Ideal einer fesselnden, fördernden Kinderpredigt nahegekommen.

Von einer grossen Anzahl der hier vorliegenden, von Renkewitz gesammelten Kinderpredigten aus der Brüdergemeinde kann man das ohne Uebertreibung sagen. Sie wissen die jugendlichen Hörer zu spannen und aufmerksam zu erhalten, und verstehen es, sowohl ihre religiösen Einsichten als die sittlichen Imperative, auf die sie es ablegen, durch anschauliche Erzählungen eindrucksvoll zu machen. Das S. 57 (Spuren im Schnee) Angedeutete und Ausgesprochene ist ausgezeichnet. — Anderes ist weniger gut gelungen. Eine Predigt über den „Nachahmungstrieb“ ist zu abstrakt, also im ganzen verfehlt, trotz mancher guten Einzelheit. Texte wie Hebr. 4, 15 oder gar Röm. 5, 13 sind in der Auswahl vergriffen, weil nicht schlicht genug. Die drei letzten Predigten hätten unbeachtet fortbleiben können. Solche Ungleichmässigkeiten sind völlig verständlich, wenn man bedenkt, dass 11 Verfasser zu dieser kleinen Sammlung Beiträge geliefert haben. Trotzdem bietet das Büchlein dem Homileten so viel, dass zu seinem Studium gern und nachdrücklich aufgefordert werden kann.

Alfred Uckeley.

Klar, E., Die Geheimnisse des Leidens. Ein Buch für Gebeugte. Hamburg 1907, Schloessmann (109 S. 8). Kart. 2 Mk.

Wie der Titel angibt, ist dieses Büchlein dem praktisch-erbaulichen Zweck gewidmet, den Leidenden zu dienen. In 21 kurzen (zum Teil nur ein bis zwei Seiten umfassenden) Kapiteln wird auf Grund des Wortes Gottes das Wozu und Warum des Leidens nach den verschiedensten Seiten hin entfaltet. Schon die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte (Das Leiden als Strafe, Das Leiden als Weg zur Selbstbesinnung, Das Leiden als Weg zur Selbsterniedrigung, Das Leiden als Prüfung, Das Leiden als Weg zu dem Herrn Jesus, Das Leiden als Bewahrung, Das Leiden als Läuterung, Das Leiden als Bewahrung, Das Leiden als Stählung der Seele) bringt die aus dem Geheimnis des Leidens hervorgehende Fülle göttlicher Liebesabsichten gut zur Anschauung. Der Aufeinanderfolge liegt wohl teilweise der Gedanke der Heilsordnung zugrunde. Doch ist jeder Abschnitt zweckentsprechend als ein kleines Ganzes gearbeitet, so dass er auch beliebig aus dem Zusammenhange herausgegriffen werden kann. Der Vollständigkeit halber hätte das Leiden nach einem Lieblingsbilde der Bibel auch als „Züchtigung“ betrachtet werden können. Die unter der Ueberschrift „Bewahrung“ aufgeführten Schriftworte Jes. 48, 10

und 1 Petr. 1, 7 (S. 44) hätten offenbar in das vorhergehende Kapitel von der „Läuterung“ hineingehört. Was die Ausführung im einzelnen betrifft, so schöpft der Verf. aus dem Vollen, ob er nun die demütigenden und trostreichen Heilsgedanken Gottes dem Leser nahebringt, oder ob er das Menschenleben mit seinen Leiden und deren christlicher Ueberwindung bald in gedrängten Einzelzügen, bald in ausgeführten Beispielen aus eigener Erfahrung schildert. Eine vom heiligen Feuer durchglühte, überaus lebhaft und andringende Sprache erhöht die Wirkung. Zuweilen (S. 46) wird das Ausgeführte in eine kurze praktische Formel resumiert. Gewiss jeder, der das Büchlein zur Hand nimmt, wird diesen oder jenen Abschnitt für seine Person und in seinem Leiden das rechte, zu Busse und Glauben leitende Wort entnehmen können. Möge die unaufdringliche äussere Ausstattung dazu dienen, dem Buche unter den Leidenden in weiten Kreisen Eingang zu verschaffen und ihnen den rechten Trost zu vermitteln.

Hemmingstedt.

P. Jürss.

Universitätschriften.

1908—1909.

Berlin. F. Brunstäd, Untersuchungen zu Hegels Geschichtstheorie. 1. (Einkl.: Aufgabe u. Methode der Hegelforschung.) Phil. Diss. 1909 (46 S. 8). — J. Eichner, Kants Begriff der Erfahrung. Phil. Diss. 1909 (53 S. 8). — G. Gotthardt, Bolzanos Lehre vom „Satz an sich“ in ihrer methodologischen Bedeutung. (Hauptt. A.) Phil. Diss. 1909 (XI, 36 S. 8). — K. Holl, Johannes Calvin. Rede zur 400. Wiederkehr des Geburtstages Calvins 1909 (32 S. 4). — J. Joseph, Philosophische Studien zu Bonaventura. Phil. Diss. 1909 (50 S. 8). — W. Kahl, Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche. Rektoratsrede 1908 (34 S. 4). — W. Kahl, Geschichtliches und Grundsätzliches aus der Gedankenwelt über Universitätsreformen. Rede z. Gedächtnisfeier Friedrich Wilhelms III. 1909 (32 S. 4). — R. Martini, Die Trierer Bischofswahlen vom Beginn des 10. bis zum Ausgang d. 12. Jahrh. (Die Wahlen bis z. Jahre 1066.) Phil. Diss. 1909 (38 S. 8). — G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Abschn. 1, Kap. 1—3, 1. Phil. Diss. Stuttgart 1909 (32 S. 8). — K. Sternberg, Versuch einer Entwicklungsgeschichte des kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kriticismus. Phil. Diss. 1909 (135 S. 8).

Bonn. M. Ahrem, Das Problem des Tragischen bei Theodor Lipps und Johannes Volkelt. Phil. Diss. Nürnberg 1908 (78 S. 8). — J. Deutsch, Kilian Leib, Prior von Rebsdorf. Ein Lebensbild aus d. Zeitalter der deutschen Reformation. T. 1. Phil. Diss. Münster i. W. 1909 (VIII, 55 S. 8). — J. Kremer, Studien zur Geschichte der Trierer Wahlkapitulationen. Phil. Diss. Trier 1909 (48 S. 8). — G. Lamay, Die Ständeverhältnisse des Hildesheimer Domkapitels im Mittelalter. Phil. Diss. 1909 (103 S. 8). — H. Langel, Die Entwicklung des Schulwesens in Preussen unter Franz Albrecht Schultz (1733—1763). Phil. Diss. Halle a. S. (X, 90 S. 8). — J. Löhr, Studien zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der der Kölnischen Archidiakonate zu Ausgang des Mittelalters. Phil. Diss. Stuttgart 1909 (38 S. 8). — M. Oster, Roger Joseph Bosovich als Naturphilosoph. Phil. Diss. Köln 1909 (82 S. 8). — H. Reiners, Die rheinischen Chorgestühle der Frühgotik. Phil. Diss. Strassburg 1909 (VI, 88 S. 8). — H. Schwab, Der Utilitarismus Berkeley's. Phil. Diss. 1908 (VI, 120 S. 8). — H. Stahl, P. Martin von Cochems Passio Christi und ihre Quellen. Phil. Diss. 1909 (VII S. u. S. 92—180 8). — H. Strathmann, Calvins Lehre von der Busse in ihrer späteren Gestalt. Ev.-theol. Diss. Gotha 1909 (48 S. 8). — P. Wenzel, Drei Frauenstifter der Diözese Lüttich nach ihrer ständischen Zusammensetzung bis zum 15. Jahrhundert. Phil. Diss. 1909 (102 S. 8).

Braunsberg. A. Kranich, Qua via ac ratione Clemens Alexandrinus ethnicos ad religionem christianam adducere studuerit. Vorl.-Verz. W.-S. 1908/09 (20 S. 4). — W. Weissbrodt, Ein ägyptischer christlicher Grabstein mit Inschrift aus der griechischen Liturgie im Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg u. ähnliche Denkmäler in auswärtigen Museen. T. 2. Vorl.-Verz. S.-S. 1909 (32 S. 4).

Breslau. H. Franke, Kants Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhange mit der Entwicklung seines kritischen Systems. Phil. Diss. 1908 (164 S. 8). H. Fronober, Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Grossen. Phil. Diss. 1909 (80 S. 8). — B. Gallwitz, Darlegung und Kritik der Pädagogik Vincenz Eduard Mildes, nachmaligen Fürsterzbischofs von Wien. Phil. Diss. 1909 (101 S. 8). — F. Haase, Patriarch Dioskur I von Alexandria. Nach monophysitischen Quellen. Kath.-theol. Diss. 1909 (50 S. 8). — P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Hälfte 1. Kath.-theol. Diss. Münster i. W. 1909 (71 S. 8). — P. Michatz, Die Götterlisten der Serie An^hu A-nn-um. Phil. Diss. 1909 (XX, 100 S. 8). — K. Wilk, Antonius von Padua. Kath.-theol. Diss. 1909 (46 S. 8).

Erlangen. P. Albien, Das Pädagogische in der Encyclopédie von Diderot. Phil. Diss. Magdeburg 1908 (117 S. 8). — E. Becker, Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst. Phil. Diss. Strassburg 1909 (76 S. 8). — O. Borngräber, Das Erwachen der philosophischen Spekulation der Reformationszeit, in ihrem stufenweisen Fortschreiten beleuchtet an Schwenkfeld, Thamer, Sebastian Franck von Wörd. Phil. Diss. Schwarzenberg i. Sa. 1908 (63 S. 8).

— P. F. Eberhardt, Die Kosmogonie des Descartes im Zusammenhang der Geschichte der Philosophie. Phil. Diss. Berlin 1908 (97 S. 8). — J. Engel, Christoph Sigwarts Lehre vom Wesen des Erkennens. Phil. Diss. Bamberg 1908 (60 S. 8). — O. Friedrich, Kants Auffassung vom Wesen des Christentums quellenmässig dargestellt und beurteilt. Phil. Diss. Borna-Leipzig 1909 (48 S. 8). — V. Geisler, Hermann Siebecks Religionsphilosophie dargestellt und beurteilt. Phil. Diss. Berlin 1908 (171 S. 8). — L. Gerdtell, Rudolf Euckens Stellung zum Urchristentum. Phil. Diss. Eilenburg 1908 (55 S. 8). — F. Giesecke, Die Mystik Joh. Baptist von Helmonds (1577—1644). Phil. Diss. Leitmeritz 1908 (VIII, 79 S. 8). — O. Hallesby, Johannes Volkelts Erkenntnistheorie. Eine Darstellung u. Kritik. Phil. Diss. 1909 (75 S. 8). — S. Hochfeld, Fechner als Religionsphilosoph. Phil. Diss. Potsdam 1908 (101 S. 8). — E. Kaumann, Johann Amos Comenius und Jean Jacques Rousseau, ihre verschiedenartige Wertung des kindlichen Lebens. Phil. Diss. Borna Leipzig 1909 (50 S. 8). — F. Klingenspor, Montaigne und Shaftesbury in ihrer praktischen Philosophie. Phil. Diss. Braunschweig 1908 (43 S. 8). — W. O. Lewis, The fundamental principles involved in Dr. Edward Cairds philosophy of religion. Phil. Diss. Leipzig 1909 (34 S. 8). — F. Meyer, Herbarts Lehre vom Interesse u. ihre Bedeutung für den Unterricht, insbesondere für den naturwissenschaftlichen. Phil. Diss. Borna-Leipzig 1909 (40 S. 8). — E. Pariser, Zur Logik der religiösen Begriffsbildung. Phil. Diss. Berlin 1909 (49 S. 8). — A. Pfeiffer, Die Ethik des Peter Gassendi dargestellt und nach ihrer Abhängigkeit von dem Epikureismus untersucht. Phil. Diss. Borna-Leipzig 1908 (60 S. 8). — G. Reese, Evolutionismus und Theismus bei John Fiske. Phil. Diss. Leipzig 1909 (56 S. 8). — H. Reese, Hegel über das Auftreten d. christl. Religion in der Weltgeschichte. Phil. Diss. Tübingen 1908 (48 S. 8). — G. Schlichting, Claus Harms als Volkserzieher. Phil. Diss. Hadersleben 1909 (72 S. 8). — R. Siebert, Rudolf Euckens geschichtsphilosophische Ansichten. Phil. Diss. Halle a. S. 1909 (73 S. 8). — F. Streit, Christoph Scheurl, der Ratskonsulent von Nürnberg und seine Stellung zur Reformation. Phil. Diss. Plauen i. V. 1908 (59 S. 4). — F. Zoeller, Marheinekes „Grundlehren der christl. Dogmatik“ in ihrer Abhängigkeit von Schelling. Phil. Diss. 1909 (101 S. 8).

Freiburg. W. Aly, Der kretische Apollonkult. Phil. Hab.-Schr. Tübingen 1908 (58 S. 8). — F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive. 1. Bis Wilhelm von Auxerre. Theol. Diss. Paderborn 1908 (VIII, 48 S. 8). — F. J. Bürck, Die Lehre vom Gewissen nach dem hl. Antonio. Theol. Diss. Mainz 1909 (45 S. 8). — J. H. Busch, Das Wesen der Erbünde nach Bellarmin und Suarez. Theol. Diss. Paderborn (XII, 204 S. 8). — A. Greinacher, Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche. Phil. Diss. Berlin u. Leipzig 1909 (69 S. 8). — W. Hasenohr, Patriarch Johannes Maurosi von Antiochia. (T. I.) Phil. Diss. Berlin u. Leipzig 1909 (60 S. 8). — S. Klein, Tod u. Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten. Phil. Diss. Berlin 1908 (102 S. 8). — K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorwissen nach Augustin. Theol. Diss. 1908 (XII, 129 S. 8). — F. Lepp, Schlagwörter des Reformationszeitalters. Phil. Diss. Leipzig 1908 (144 S. 8). — J. Meister, Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im 16. Jahrhundert. Phil. Diss. 1909 (64 S. 8). — C. Romeis, Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Theol. Diss. Paderborn 1908 (155 S. 8).

Gießen. G. Appel, De precationum Romanorum sermone. Phil. Diss. Naumburg a. S. 1908 (IV, 53—109 S. 8). — S. Eck, Ueber die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher. Programm zum Ludwigstage 1908 (59 S. 4). — J. Heep, Juan de Valdés in seinem Verhältnis zu Erasmus und dem Humanismus. Theol. Diss. Leipzig 1909 (35 S. 8). — J. Kreutzer, Zwinglis Lehre von der Obrigkeit. Phil. Diss. Stuttgart 1908 (VIII, 38 S. 8). — H. Linck, Zur Uebersetzung und Erläuterung der Kanones IV, VI und VII des Konzils zu Nicaea. Theol. Diss. 1908 (67 S. 8). — H. Matthes, Aussichten und Aufgaben der evangelischen Landeskirchen in der Gegenwart. Theol. Diss. 1909 (50 S. 8). — A. Naujoks, Die Idee der Bildung bei Fichte. Phil. Diss. 1909 (47 S. 8). — K. Roller, Der Gesundheitskatechismus Dr. Bernhard Christoph Fausts. Ein Beitrag z. Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland um die Wende d. 18. u. 19. Jahrh. Phil. Diss. Darmstadt 1909 (VIII, 206 S. 8). — K. Siegmeyer, Ueber die Grundlagen der Ethik in der neueren englischen Philosophie. Phil. Diss. 1908 (75 S. 8). — A. Veit, Das Volksschulwesen in Kurmainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn 1647—1673. Phil. Diss. Mainz 1909 (42 S. 8). — Fr. Waas, Die General-Visitation Ernst des Frommen im Herzogtum Sachsen-Gotha 1641—1645. Theol. Diss. Jena 1908 (47 S. 8). — W. Vollrath, Die Frage nach der Herkunft des Prinzips der Anschauung in der Theologie Herders. Theol. Diss. Darmstadt 1909 (73 S. 8). — E. Weyhing, Kants Gottesbegriff in den drei Kritiken. Phil. Diss. 1909 (67 S. 8).

Göttingen. J. Heineken, Die Anfänge der sächsischen Frauenklöster. Phil. Diss. 1909 (128 S. 8). — K. Hollander, Ueber die Bedeutung von Fechners „Nanna“ für die Gegenwart. Phil. Diss. 1908 (61 S. 8). — K. Neuhaus, Humes Lehre von den Prinzipien der Ethik, ihre Grundlagen, ihre hist. Stellung u. philos. Bedeutung. Teil 1. Phil. Diss. Leipzig 1908 (53 S. 8). — A. v. Sybel, Ueber das Zusammenwirken verschiedener Sinnesgebiete bei Gedächtnisleistungen. Phil. Diss. Leipzig 1909 (108 S. 8).

- Greifswald.** A. Alt, Israel und Aegypten. Die politischen Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen. Nach d. Quellen untersucht. Theol. Diss. 1909 (102 S. 8). — O. Koch, Die Bibelzitate in den Predigten Bertholds von Regensburg. Phil. Diss. 1909 (106 S. 8). — R. Kraemer, Die Bedeutung der Gottesgemeinschaft für das sittliche Leben nach der Lehre des Paulus. Theol. Diss. 1909 (103 S. 8). — E. Laehns, Die Bischofswahlen in Deutschland von 936—1056 unter besonderer Berücksichtigung der königlichen Wahlprivilegien und der Teilnahme des Laienelements. Phil. Diss. 1909 (93 S. 8). — J. Polzin, Die Abtwahlen in den Reichsabteien von 1024—1056. Phil. Diss. 1908 (56 S. 8). — C. Schröter, Die Stellung der massgebenden Personen und Kreise Preussens zum badischen Kirchenstreite in den Jahren 1853 und 1854. Phil. Diss. Pr. Friedland 1909 (76 S. 8).
- Halle.** K. Bache, Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. Phil. Diss. 1909 (43 S. 8). — W. Lütgert, Antinomismus und Askese in den Pastoralbriefen. Osterprogr. 1909. Gütersloh 1909 (52 S. 8). — A. Mundt, Die Erntaufen Norddeutschlands von der Mitte des XIII. bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts. Phil. Diss. 1908 (83 S. 8).
- Heidelberg.** S. Behn, Die Systembildung des dogmatischen Rationalismus im Lichte von Kants Amphibolien der Reflexionsbegriffe dargestellt. Phil. Diss. München 1908 (74 S. 8). — N. v. Bubnoff, Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion. Phil. Diss. 1908 (52 S. 8). — E. Neubauer, Der Aristotelische Formbegriff. Phil. Diss. 1909 (68 S. 8). — A. Zielencyk, Der Psychologismus in der Sittenlehre F. E. Benekes. Phil. Diss. Borna-Leipzig 1909 (46 S. 8).

Zeitschriften.

- Archiv für Reformationsgeschichte.** Texte und Untersuchungen. Nr. 26. VII. Jahrg., 2. Heft., Mai 1910: P. Vetter, Ein ungedruckter Brief des Justus Jonas 1537. V. Schultze, Das Tagebuch des Grafen Wolrad II zu Waldeck zum Regensburger Religionsgespräch 1546 I. N. Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 u. 1522 IV.
- Deutsch-Evangelisch im Auslande.** Zeitschrift für die Kenntnis und Förderung der Auslandsgemeinden. IX. Jahrg., 8. Heft, Mai 1910: Thieme, Biograndenser Sorgen. O. Mehl, Der Konfirmandenunterricht im Ausland. L. Viëtor, Nationalität und Humanität. Koch, Chronik aus der Heimat. — 9. Heft, Juni 1910: Koch, Brauchen wir einen Diaspora-Katechismus? Th. Lincke, Amtliche Erlebnisse in Chile. Hoepffner, Doppelte Anrechnung der im Auslande verbrachten Dienstzeit. Koch, Chronik aus der Heimat. — 10. Heft, Juli 1910: Lahusen, Rede bei der Einweihung der Kaiserin Auguste-Viktoria-Stiftung und der Himmelfahrtskirche auf dem Oelberge am 9. April 1910. Kundgebung des deutsch-evangelischen Kirchenausschusses betreffend Enzyklika des Papstes. W. Albrecht, Die Entwicklung des deutsch-evang. Lebens in Madrid. Günther, Rede bei der Trauung eines Amtsbruders. Koch, Chronik aus der Heimat.
- Geisteskampf der Gegenwart, Der.** Monatsschrift für Förderung u. Vertiefung christlicher Bildung u. Weltanschauung (früher „Beweis des Glaubens“). 5. Heft, Mai 1910: E. Pfennigsdorf, Der kirchlich-soziale Kongress in Hannover. Mahling, Vorwärts-aufwärts! K. Exter, „Evangelische Gemeindegemeinschaft“ als Bundesgenosse im Geisteskampf der Gegenwart. A. Mayer, Kunst und Sittlichkeit. H. Knott, Hat Jesus gelebt? W. E. Knott, Vor Michelangelos Statuen. Des Lebens Urquell. Gedichte. Worte zum Nachdenken. — 6. Heft, Juni: E. Pfennigsdorf, Die „Lüge des Bewusstseins“. O. Benschow, Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie. R. Falke, Jesus Christus im Lichte der nicht christlichen Religionen. H. Knott, Wie Bismarck ein Christ wurde.
- Kirche, Die.** Zentralorgan für Bau, Einrichtung und Ausstattung von Kirchen. VII. Jahrg., 4. Heft, 1910: M. B. Schlag, Neubauer der Kirche für Oldisleben. Ders., Neubau der Kirche für Vitzeroide. Eichelberg u. Dauber, Neubau der Kirche zu Wolferode. P. Valentin, Der neue Steinaltar in der Kirche zu Günzfeldhausen. Derselbe, Marienaltar für die Stadtpfarrkirche in Steinbach. J. Funk, Relief: „Der Austritt aus dem Leben“ zum Grabdenkmal des Fabrikbesitzers Funk. J. E. Mayer, Selbsttätige Temperaturregelung in Kirchen. H. Hirsch u. B. Saumweber, Altäre in der Kirche zu Nesselwang. — 5. u. 6. Heft 1910: P. Ueberholz, Neue Marienkirche für Biesenthal. C. M. Rayss, Neue protestant. Kirche für Bierbach (Rheinpfalz). G. Mucke, Evangelische Kirche für Brambauer. L. Schneider, Katholische Kirche für Goczalkowitz (Oppeln). H. Mattar u. E. Scheler, Entwurf zu einem Gemeindehaus für die Tragheimer Kirchengemeinde in Königsberg i. P. Ueber Preisaus schreiben und Ausstellung der Wettbewerbsentwürfe für Neubau einer Kirche nebst Küster- und Schwesternwohnung für die evangelisch-lutherische Lukasgemeinde in Frankfurt a. M. J. Fuchs, Kirchliche Edelmetallarbeiten. R. Böklen u. C. Feil, Orgel der evangelischen Kirche für Reichenbach. M. O. Ohlsson, Neue Barbaraglocke für die Maria Magd.-Kirche in Eberswalde. A. Zwirger, Seitenfigur des Altars der Kirche für Nisko.
- Logos.** Internationale Zeitschrift für Philosophie u. Kultur. 1. Bd., 1. Heft, 1910: H. Rickert, Vom Begriff der Philosophie. E. Boutroux, Wissenschaft und Philosophie. G. Simmel, Zur Meta-

- physik des Todes. B. Croce, Ueber die sogen. Wert-Urteile. K. Vossler, Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von „richtig“ und „wahr“ in der Sprachwissenschaft. L. Ziegler, Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. R. Kroner, Henri Bergson.
- Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte.** 4. Jahrg., 6. Heft: W. Böskens, Die französische Gemeinde zu Cleve.
- Monatshefte, Protestantische.** 14. Jahrg., 5. Heft: E. Sulze, Wodurch ist es in Deutschland dem römischen Katholizismus trotz einer doppelten Niederlage gelungen, seine Macht wieder zu gewinnen? K. Hachmeister, Kann Religion durch die Kunst ersetzt werden? E. Sulze, Lüdemanns Schrift „Das Erkennen u. die Werturteile“. J. Websky, Das Problem d. Theodicee im 18. Jahrh. I. — 6. Heft: E. Sulze, Zur Wiederaufnahme der Metaphysik in die Theologie. P. Schwen, Nazoräer u. Nasaräer bei Epiphanius. P. Mehlhorn, Zum Streit um die „Christusmythe“. Hackenberg, Gegen die Borromäus-Enzyklika vom 26. Mai 1910. Mit Nachschr. d. Herausgebers. J. Websky, Das Problem d. Theodicee im 18. Jahrh. II (Schl.).
- Review, The Princeton theological.** Vol. 8, 1910, No. 2: C. W. Hodge, Modern positive theology. C. R. Morey, The origin of the fish-symbol. W. P. Armstrong, The resurrection of Jesus.
- Revue de l'histoire des religions.** T. 61, No. 2, Mars/Avril: P. Casanova, Le Mahamat dans l'Islam primitif. J. Lévy, Sarapis II. Ad. Ad. J. Reinach, Ictanos et l'„Inventio scuti“ III.
- Revue de Métaphysique et de Morale.** Année 18, Nr. 3: B. Russell, La théorie des types logiques. Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan (Forts.). H. Daudin, F. Rauh: sa psychologie de la connaissance et de l'action (Forts.). J. Lachelier, Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement. Guy-Grand, Le procès de la démocratie (Forts.).
- Tijdschrift, Theologisch.** 44. Jaarg., 3. Aflev.: J. A. Cramer, De berichten aangaande de verschijningen van Jezus Christus. F. Ortt, Vitalisme in het licht der Naturwetenschap.
- Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 138. Bd., 1. u. 2. Heft: Fr. Steppuhn, Wladimir Ssolowjew. Dunkmann, Zum Begriff des Individuellen. G. Tiemann, Das Problem der Materie bei Eduard von Hartmann. K. Vorländer, Kants Werke in der Akademie-Ausgabe. Bd. V—VII. G. Tiemann, Das Problem der Materie bei Eduard von Hartmann. Fr. Steppuhn, Wladimir Ssolowjew. P. Schwartzkopff, Die Erkenntnis der Aussenwelt.
- Zeitschrift für Theologie und Kirche.** 20. Jahrg., 3. Heft: Th. Häring, In welchem Sinn dürfen wir uns immer noch „Göttinger“ heissen? Albrecht Ritschls Bedeutung für die Gegenwart. W. Ender, Lässt sich der Eid rechtfertigen? Thesen und Antithesen: Wendland, Zum Begriff „Entwicklung der Religion“; P. Spiess, Die Religion und das Kulturbewusstsein. Bemerkungen zu Görland „Mein Weg zur Religion“.

Lic. D. Dr. Georg Schnedermann,

Professor der Theologie in Leipzig:

Religionswissenschaft und Glaubenslehre.

Ein Leitfadern

für Lehrer und Laien in Kirche und Schule.

8°. 2 Bogen. Preis 50 Pf.

Der geschichtliche Christus und die christliche Glaubenslehre.

Preis Mk. 1.—.

Beiträge zur Vertiefung der kirchlichen Unterweisung.

Herausgegeben von

Dr. Georg Schnedermann und Martin Pader

Professor in Leipzig

Superintendent in Großenhain.

Heft I/IV. — Preis pro Heft Mk. 1.50.

„Ohne des Gesetzes Werk.“

Eine Anleitung zu selbständigem geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.

300 Seiten. Broschiert 4,50 Mk., eleg. geb. 5,50 Mk.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig.