

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 8.

Leipzig, 11. April 1919.

XL. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis vierteljährlich 3.75 M. — Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzelle 40 J. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13.

Nikel, Dr. Johannes, Ein neuer Ninkarrak-Text.
De Groot, J. J. M., Universismus.
Wernle, D. Paul, Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation.
Huemer, P. Blasius, Die Salzburger Benediktiner-Kongregation 1641—1808.
Schmidt, Dr. Franz, August Reichensperger.
Schulze, D. Martin, Grundriss der evangelischen Dogmatik.

Gerber, Prof. Dr. P. H., Die menschliche Stimme und ihre Hygiene.
Hauck, Prof. D., Die Trennung von Kirche und Staat.
Mayer, Geh. Rat D. Dr. Otto, Die Trennung von Kirche und Staat, was sie bedeutet und was sie zur Folge hat.
Bredt, Prof. D. jur. et phil., Die Trennung von Kirche und Staat.

Berner, Senatspräsident D., Das Kirchenregiment in der altpreussischen Landeskirche.
Kulemann, Landgerichtsrat W., Trennung von Kirche und Staat.
Stange, Lic., Merkbuch zur Kirchentrennungsfraße in Sachsen.
Schneider, D., Literatur zur Kirchenfrage der Gegenwart.
Neueste theologische Literatur.

Nikel, Dr. Johannes (Prof. an der Univ. Breslau), Ein neuer Ninkarrak-Text. Transkription, Uebersetzung und Erklärung nebst Bemerkungen über die Göttin Ninkarrak und verwandte Gottheiten. (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums, X. Bd. 1. Heft.) Paderborn, Schöningh (64 S. gr. 8). 4 Mk.

Der zweisprachige (sumerisch-semitische) Text, von dem **Nikel** Transkription und Uebersetzung (des semitischen Teils) mit Kommentur gibt, ist von **Ebeling** als Nr. 15 und 16 der „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalte“ (28. wissensch. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft) herausgegeben worden. Es ist eine Art Prozessionshymnus für einen Festtag der Göttin Ninkarrak: in festlicher Prozession wird das Bild der Göttin vom Tempel zu Isin an den Fluss oder Kanal gebracht, dort auf ein Schiff geladen und nach Nippur in den Tempel Enlils gefahren, wo die Vermählung der Göttin mit dem Gotte Pabilsag gefeiert wird. Ninkarrak ist die Stadtgöttin von Isin und heisst daher in einigen Texten Nin-isin-na („Herrin von Isin“); sie ist zugleich identisch mit Gula, wenigstens scheint dieser Name („die Hohe, die Hehre“) seit den ältesten Zeiten ziemlich allgemein für sie reserviert worden zu sein. Die Göttin gilt im allgemeinen als Tochter des Ann und als Gemahlin des Ninib; entsprechend der Eigenschaft des Ninib als Sonnengott hat auch seine Gemahlin solaren Charakter, und mit diesem hängt es auch zusammen, wenn sie als Erweckerin der „Toten“, d. h. der dem Tode verfallenen Schwerkranken, betrachtet und als Heilgöttin, Ninkarrak = Herrin, die Heilung schafft, angerufen wird. Sicher steht auch ihre Bedeutung als Sternbild. Unter den ihr bedeutungsverwandten Gottheiten ist ihr die Göttin Ba-u besonders ähnlich, aber nicht mit ihr identisch. Im letzten Abschnitte gibt **Nikel** die Kultstätten, Feste und Symbole der Göttin an. Das ihr eigentümliche Symbol des Hundes wird entsprechend der sonstigen Symbolbedeutung des Hundes als eines schützenden, den Feind abwehrenden Tieres auch hier schützende Bedeutung haben, und das wird im Zusammenhang mit dem Charakter der Göttin als Heilgöttin stehen. Ausser dem in Umschrift und Uebersetzung mitgeteilten Text stellt **Nikel** die wichtigsten sonstigen Texte zusammen, in welchen Ninkarrak — Nin-isin-na — Gula erwähnt wird. —

Derartige methodisch einwandfreie, sauber und übersichtlich gearbeitete Monographien über einzelne Gottheiten, wie die hier vorliegende, sind immer erwünscht, wertvoll und dankenswert.
J. Herrmann-Rostock.

De Groot, J. J. M. (Professor der Sinologie an der Universität zu Berlin), Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Mit 7 Bildern. Berlin 1918, Georg Reimer (VIII, 404 S. gr. 8). 12 Mk.

Nicht wissen, was „Universismus“ ist, ist, wenigstens einstweilen noch, so ganz, ganz gross die Schande nicht. Das ungewohnte Wort ist von **de Groot** selbst geprägt. Nicht zwar ad hoc, nicht, will das sagen, erst für das vorliegende Werk seiner fleissigen Feder. Als Untertitel hat den neuen „ismus“ schon das 1912 erschienene englisch abgefasste Buch desselben Autors „Religion in China“, und dort steht auch deutlicher als hier, was er eigentlich sein soll, dieser „ismus“: ein Schlüssel zum Studium des Taoismus und des Konfuzianismus, ein Schlüssel — so fügt weiter das Vorwort hinzu —, wie er bis jetzt nicht zur Verfügung stand. Nichts anderes als diese frühere Publikation, auf die freilich mit keinem Worte Bezug genommen wird, ist es überhaupt, was jetzt nur eben in deutscher Uebersetzung vor die Öffentlichkeit tritt. Präsentiert sich die neue Bearbeitung dem englischen Original gegenüber als sehr viel stattlicherer Band, so erklärt sich das aus einem Doppelten: den als Beweismaterial hier zahlreicher noch als dort eingestreuten Uebersetzungen aus chinesischen Urkunden sind — eine dankenswerte Zugabe — durchweg die Originaltexte beigegeben, und: die der Beschreibung des „Götterkults des Konfuzianismus“ gewidmeten Kapitel haben in der deutschen Ausgabe eine nicht unbedeutliche Erweiterung erfahren. In dieser sehr — dem gemeinen Manne wohl allzu sehr — ins Einzelne und Einzelste gehenden Schilderung des chinesischen Staatskultus scheint mir des neuen Buches Eigenwert zu liegen. Im übrigen wird jeder kritische Leser für ein vieles auf den 384 Seiten Textes das gleiche Schütteln des Kopfes haben wie schon bei der Lektüre der englischen Vor-

lage: ein Schütteln des Kopfes für manche Uebersetzungen (was wird in de Groot's souveräner Interpretation z. B. aus manchen Stellen des alten Laotse-Buches!); ein Schütteln des Kopfes für die befremdliche Gleichstellung und unterschiedslose Verwertung echter und unzweifelhaft apokrypher Quellen; ein Schütteln des Kopfes für die abermalige Wiederkehr der von der berufensten Kritik doch so ziemlich einhellig zurückgewiesenen Behauptung von der fanatischen Intoleranz schon des ursprünglichen Konfuzianismus; ein ablehnendes Schütteln des Kopfes nicht zuletzt für die, eben durch das „Universismus“ des Titels bezeichnete, eigentümliche Anschauung des Verf.s von der Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Als diese möchte de Groot eine ihrem Ursprunge nach im Dunkel der Menschheitsgeschichte sich verlierende einheitliche Urreligion erweisen. Selber identisch mit dem Taoismus, hätte sie im Zeitalter der Han-Dynastie aus dem ursprünglichen Stamme als dessen Hauptzweig den Konfuzianismus hervorwachsen lassen, während eben diesem Stamme gleichzeitig als ein anderer Ast der Buddhismus aufgepfropft worden sein soll, er zwar in der universistischen Form, genannt Mahâyâna. Die ursprüngliche einheitliche Religion nun aber wäre eben ein „Universismus“ gewesen, der das ganze unendliche All anschauen liess als eine lebendige Einheit, in deren Wesen man denkend einzudringen sich bemühte, um im wohlverstandenen eigensten Interesse ihrem als unwiderstehlich erkannten Willen sich frei unterzuordnen und anpassen zu können. Dergleichen pflegt ja nun freilich sonst, soweit die allgemeine Religionsgeschichte uns da Aufschluss gibt, nicht gerade am Anfange aller Entwicklung zu stehen und tat's wohl auch im Reiche der Mitte nicht. Von den drei hier hauptsächlich zu Bedeutung gelangten Religionen ist die eine, der aus der Fremde eingeführte Buddhismus, von vornherein sui generis. Der Taoismus und der Konfuzianismus aber, soviel sie der Berührungspunkte haben und so sehr sie sich vermengelierten, sind doch von Haus aus unverkennbar antagonistische Gedankenmächte und unmöglich auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen. Ueber ihre verschiedene Herkunft — die eine süd-, die andere nordchinesischer Kultur — wie über ihre nachmalige — im Gefolge der politischen Einigung des Reiches eingetretene — Verquickung haben die historischen Forschungen des deutschen Sinologen Conrady Licht verbreitet. Es ist schade, dass Prof. de Groot, offenbar geflissentlich, alle Auseinandersetzung mit den wenigen Fachgenossen verschmäht. Dass ihm deren Arbeiten unbekannt geblieben sind, wie einer seiner Rezensenten, selber Sinologe, will, ist gewiss nicht anzunehmen.

H. Haas-Leipzig.

Wernle, D. Paul, *Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation*. Basel 1918, Helbing & Lichtenhahn (89 S. gr. 8). 3 Mk.

Ist die schweizerische Reformation eine selbständige Bewegung oder ein Zweig der aus Deutschland herüberflutenden lutherischen Reformation? Diese Streitfrage ist beinahe so alt wie die Reformation selbst und hat von Anfang an zwei entgegengesetzte Antworten erhalten. Die katholischen Gegner der Reformation in der Schweiz behaupten seit Herbst 1520 einmütig: der Urheber der schweizerischen Reformation ist Luther, die evangelisch-gesinnten Schweizer sind samt und sonders Lutheraner. Der „lutherische Handel“, der „lutherische Glaube“, die „lutherischen Büchlein und Lehren“ — das sind die Stichworte, mit denen von den Altgläubigen auf der Tag-

satzung und in den Instruktionen der Gesandten seit Herbst 1520 die evangelische Bewegung in der Schweiz gebrandmarkt wird, und auch die katholischen Chronisten sowohl in der deutschen wie in der welschen Schweiz ihrer ständig gedenken. Dagegen hat Zwingli schon seit Sommer 1520 behauptet: vor jetzt fünf Jahren habe ich mit dem Werk des evangelischen Predigtamtes angefangen, und seitdem mit steigender Energie betont: ich habe angefangen — evangelisch — zu predigen, ehe ich Luthers Namen je habe nennen hören. (Schlussreden Auslegung, Artikel 18, Sommer 1523.) Der Abendmahlstreit hat ihn bestimmt, dies noch schärfer hervorzuheben (Amica exegesis 1527), aber sachlich seine Meinungen hierüber nicht geändert. Genau so wie Zwingli, äussert sich seit dem 21. März 1524 konstant der Züricher Rat, genau so auch die Züricher Geschichtsschreiber von Oswald Myconius und Heinrich Bullinger bis Emil Egli (Schweizerische Reformationsgeschichte 1910). Für sie alle ist „Zwingli der erste Reformator vor allen anderen“. Durch Adam Ruchat (Schweizerische Reformationsgeschichte 1727) fand diese offizielle Züricher Theorie auch in der welschen Schweiz Eingang. Aber in den übrigen evangelischen Orten drang sie nicht durch. In Basel, Bern, St. Gallen und selbst in Winterthur betrachtet man schon im 16. Jahrhundert nicht Zwingli, sondern Luther als den ersten Reformator. Ja selbst in Zürich bekennt sich der älteste Reformationschronist, Johannes Stumpf, der Vorgänger und Gewährsmann Bullingers, noch zu dieser Anschauung. Wer hat nun recht: Zwingli und der Züricher Rat oder Johann Stumpf und die anderen von der offiziellen Züricher Theorie unabhängigen Chronisten? Um dies festzustellen, wirft Wernle zunächst die Frage auf: Haben die 95 Thesen in der Schweiz tiefen Eindruck gemacht? Die Antwort muss lauten: nein. Bonifaz Amorbach hat zwar nach dem Zeugnis Thomas Blaurers 1519 in Freiburg i. Br. auf dem Markte ein Exemplar der *pauca axiomata de indulgentiis Wittenbergae per Lutherum excusa* erstanden und aus denselben die Ueberzeugung gewonnen, dass damit der papistischen Hierarchie der Krieg erklärt sei. Aber damit können nicht die 95 Thesen gemeint sein, sondern, wie mich dünkt, die 20 *axiomata* des Sermons von Ablass und Gnade, von dem in den Jahren 1518—1520 so viele Ausgaben erschienen sind (vgl. W. A. 1, 240ff.). Konrad Pellikan fand Anfang 1518 gelegentlich einer Reise von Basel nach Mühlhausen auf dem Tische eines Deutschordenskomturs die „100 gedruckten Artikel“, versichert aber, dass ihm die ersten „26 Artikel“ nicht sonderlich eingeleuchtet hätten, weil er schon damals an der Existenz des Fegfeuers, die in denselben noch vorausgesetzt wurde, gezweifelt habe. Die übrigen 70 seien ihm durchaus wahr erschienen, aber doch noch nicht klar und ausführlich genug. Endlich Zwingli behauptet später: er sei schon durch seinen Lehrer Thomas Wytttenbach in Basel — seit 1515 — darüber aufgeklärt gewesen, dass der Ablass Betrug und Schein sei; habe daher in der Ablassfrage „wenig von Luther“ gelernt. Das ist alles, was wir über die Wirkung der Thesen in der Schweiz erfahren. Die erste Schrift Luthers, die in der Schweiz stärkeren Eindruck gemacht hat, war der Sermon von Ablass und Gnade vom März 1518. Mit dem Bekanntwerden dieses Sermons beginnt in der Schweiz die lutherische Bewegung. Ihr Ausgangspunkt ist Basel, ihre Hauptbeförderer die Buchdrucker Pamphilus Gengenbach, Froben, Adam Cratander und vor allem Adam Petri, der in den Jahren 1519—1525 wohl alles nachgedruckt hat, was Luther veröffentlichte, und die Männer, die hinter diesen Buchdruckern stehen, Beatus Rhenanus, Pellikan, Ulrich Hugwald.

Sie finden ihren Rückhalt vor allem unter den Gebildeten, den Erasmanern. Der Bischof Christoph von Utenheim, der Weihbischof Telamonius Limpurger, der Kardinal von Sitten, Mathaeus Schinner, der Domprediger am Münster, Wolfgang Fabricius Caprito, der Vikar an St. Theodor Caspar Hedio, der Franziskanerprediger Johann Luthard, der Franziskanerlektor Sebastian Münster, der Prior von St. Leonhard Lukas Rollenbutz, die Gebrüder Bruno und Bonifaz Amorbach, endlich Oekolampad — das waren 1518—1519 wohl die eifrigsten der Baseler Lutherfreunde. Von Basel greift die Bewegung auf die Westschweiz über. Die Berner schickten, nachdem sie einen Monat die Ablasspredigten Samsons genossen, im Dezember 1518 eigens einen Buchhändler nach Basel, um lutherische Schriften zu kaufen. Als erster Anhänger Luthers trat dann öffentlich der Leutpriester am Münster, Berchtold Haller, auf. Ihm folgten Sebastian Meyer und von den Berner Landpfarrern Benedikt Tischenacher in Brittnau, Georg Brunner in Kleinhöchstetten u. a. In Freiburg i. U. begegnet seit Herbst 1520 als Führer der Lutherfreunde der Organist Hans Kotter, der Verfasser eines Gedichtes: „Die tütz Nation und Luther belangend,“ das O. Clemen in der Zwickauer Ratsschulbibliothek wieder ausgegraben hat. Im Sommer 1519 trat dann zu Basel als ein zweiter Herd der lutherischen Bewegung St. Gallen. Das Haupt der Lutherfreunde war hier Joachim Vadian. Um dieselbe Zeit suchte im Toggenburgischen der Abt Johann von St. Christian, in Graubünden der Churer Schulmeister Jakob Salzmann mit den Wittenbergern anzuknüpfen. Ja, „in Chur lebte man damals wie in einer lutherischen Provinz“ (S. 57). Auch in Appenzell und Thurgau regten sich die Lutherfreunde, desgleichen in Schaffhausen, wo Sebastian Hofmeister im November 1520 in Briefwechsel mit Luther trat und, wie in St. Gallen, mehrere junge Leute sich entschlossen, in Wittenberg zu studieren, und sogar im Solothurnschen und Luzernschen, wo Myconius, der Freund Zwinglis, sich besonders in dieser Richtung hervortat. Danach ist von vornherein nicht zu erwarten, dass es in Glarus, Einsiedeln, Zürich, den Orten, wo Zwingli wirkte, viel anders gewesen sei. Man kann aber noch beweisen, dass auch hier Luthers Auftreten die grösste Aufmerksamkeit und Sympathie erregte. Schon seit Januar 1519 ziehen junge Züricher als Studenten nach Wittenberg. Bald danach setzt die Agitation der Basler Erasmaner für Luthers Schriften in Zürich und in der Ostschweiz ein, als Mittelsmann aber dient ihnen dabei Zwingli. Zwingli lässt Luthersche Schriften gleich in Hunderten von Exemplaren aus Basel kommen, er empfiehlt sie auf der Kanzel, er veranlasst Christoph Froschauer 1521 solche Bücher nachzudrucken, er wirbt für Luther bei Ulrich Zasius in Freiburg, bei dem Sekretär des Kardinals Schinner, ja er sucht noch 1520 den päpstlichen Kommissar Guiltelmus a Falconibus zugunsten Luthers zu beeinflussen. Er hätte das selbstverständlich nicht getan, wenn er nicht selber eifrig Luther gelesen hätte. Aber er hat den Dr. Martinus von Anfang an kritisch gelesen. Er hatte als Erasmaner schon eine bestimmte Auffassung von der Religion. Er war schon Biblizist, aber für ihn lag in der Bibel der Nachdruck auf dem Geistigen und Sittlichen. Von diesem Standpunkte aus kritisierte er längst im stillen das katholische System und auch Luther. Aber hat er gar nichts von Luther gelernt? In seinen Briefen findet sich in der Tat kein Beleg hierfür, wohl aber in den Randglossen zu seiner Abschrift der Paulusbriefe. In den Glossen aus der Einsiedler Zeit geht er noch ganz in den Bahnen des Erasmus, in den Züricher Glossen folgt er dagegen Luther.

Daraus ergibt sich: erst durch Luther ist er zum Verständnis des paulinischen Evangeliums gelangt. Aber wie kommt es dann, dass er schon seit Sommer 1520 so sehr seine Unabhängigkeit von Luther betont? 1. Er hat niemals Luther einfach nachgeredet. Paulus war ihm eine Autorität, Luther nicht. Wenn er in diesem Falle Luther folgte, so geschah es, weil er erkannt hatte, dass Luther Paulus richtig verstand. 2. Er übernahm von Luther nichts, was er sich nicht gleichzeitig, nämlich aus persönlicher Erfahrung, zu eigen machen konnte. Sein Pestlied beweist, dass er selber aus seelischer Verzweiflung nur durch das Evangelium von dem gnädigen Gott gerettet worden ist. 3. Er war schon Reformator im erasmischen Sinne, als Luther auftrat. Ueber die Schranken des Erasmanismus ist er sich, wie es scheint, nicht ganz klar geworden. 4. Seit dem Herbst 1520 hält er es aus taktischen Gründen für geboten, seine Unabhängigkeit von Luther möglichst zu betonen. Denn auf diese Weise scheint es ihm allein möglich, die reformatorische Bewegung in der Schweiz gegen die Angriffe der Altgläubigen sicherzustellen. Daher „rückt er gerade in der Stunde der Gefahr von Luther ab und trägt eine gewisse Indifferenz gegen das Recht der Sache Luthers zur Schau“ (S. 83). „In diesen Proklamationen der Priorität und Unabhängigkeit liegt etwas krampfhaft Absichtliches und Gemachtes. Einzelne seiner Aussagen können vor ganz strenger Prüfung nicht oder nur gezwungen bestehen. Es liegt eben Politik vor, und die Politik verfährt nicht immer nach strengster Wahrheit . . . Die Züricher Reformation als Ganzes ist somit keine Insel innerhalb der grossen von Luther ausgehenden Gesamtbewegung . . . Als Ganzes entbehrt sie durchaus der Autochthonie.“ Aber sie ist im Laufe der Zeit eine selbständige und eigenartige Grösse geworden und hat den Stempel dieser Eigenart der ganzen schweizerischen Bewegung aufgedrückt. „Denn Zwingli hat zu dem lutherischen Grundstock soviel eigenes aus seiner Seele und seinem eigenen Charakter hinzugebracht, dass daraus ein selbständiger Typus der Reformation werden musste . . . Wir Schweizer sind durch Luther in die Reformationsbewegung hineingerissen worden, aber dank Zwingli haben wir etwas Selbständiges und Eigenartiges daraus gemacht“ (S. 89). — Dies ist etwa der Inhalt der Schrift. Das Endergebnis ist nicht gerade neu. Aber neu ist der Nachweis, dass die Streitfrage, die Wernle behandelt, beinahe so alt ist wie die Reformation; neu, wenigstens in dieser Bestimmtheit, die Feststellung, dass die offizielle Züricher Theorie nicht zuletzt ein Produkt taktischer und politischer Erwägungen war, neu — wenigstens für mich — die Darlegung, dass Froben schon im Sommer 1519 durch einen Drohbrief des Erasmus veranlasst wurde, Luthersche Schriften nicht mehr nachzudrucken, und dass in Basel, aber auch anderwärts, bereits 1520 die älteren Erasmaner von Luther abzurücken begannen, und wenn auch in ihren Einzelheiten nicht neu — denn der Verfasser hat keine archivalischen Studien für diese Arbeit getrieben — so doch sehr dankenswert ist die Uebersicht über die lutherische Bewegung in der Schweiz, durch die Wernle sich den Weg nach Zürich bahnt und indirekt schon beweist, dass die Züricher sich nie in einer so splendid isolation befunden haben können, wie sie behaupten.

H. Böhmer-Leipzig.

Huemer, P. Blasius (Benediktiner des Stiftes St. Peter in Salzburg), Die Salzburger Benediktiner-Kongregation 1641—1808. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Herausgegeben von Ide-

fons Herwegen [Abt von Maria-Laach], Heft 9.) Münster i. W. 1918, Aschendorff (XV, 159 S. gr. 8). 5 Mk.

Die Salzburger Kongregation geht auf die Beschlüsse des Konzils zu Trient über das Ordenswesen zurück. Als Erzbischof Paris Lodron von Salzburg 1619—53 sah, dass eine alle Klöster umfassende deutsche Benediktinerkongregation nicht zustande komme, nahm er die Gründung einer Partikularkongregation für die Erzdiözese Salzburg in die Hand, die 1641 ins Leben trat. Die Statuten waren von den Professoren der Salzburger Universität ausgearbeitet. Für das innere Leben ist bezeichnend, dass seit 1707 die strenge Auffassung des Armutsgelübdes nachliess. Die Religiösen durften Geld in der vom Abt bestimmten Menge bei sich haben. Milde sind auch die Bestimmungen über die Kleidung, das Bartragen, die Erholung, das Kartenspiel. Die Salzburger Universität bot den Religiösen Gelegenheit zur Erwerbung akademischer Bildung und zur Ausübung des Lehramtes. Eine Gründung des Erzbischofs, blieb die Salzburger Benediktinerkongregation in vollem Abhängigkeitsverhältnis von ihm. Seit 1746 tritt der Niedergang ein. Durch Kaiser Joseph II. wurde seit 1782 eine Reihe Klöster der Kongregation säkularisiert, und die Kongregation verfiel der Auflösung. Huemer hat seiner klaren Darstellung der Geschichte der Salzburger Benediktinerkongregation die wichtigsten sie betreffenden Aktenstücke beigegeben.

G. Grützmacher-Münster i. W.

Schmidt, Dr. Franz (Düsseldorf), August Reichensperger. (Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern, 24. Heft.) M.-Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag (117 S. gr. 8). 2. 80.

Auf eine gerade heute fesselnde Schilderung der politischen Zustände in der Rheinprovinz 1815—1848, die sich aus dem Gegensatz von östlichem Preussentum und rheinfränkischer Kultur ergeben, folgt eine Darstellung des Lebensganges des bekannten Zentrumsführers nach Lehr- und Wanderjahren, Jahren der Wirksamkeit und des Kampfes und Lebensabend, dann je ein Abschnitt über August Reichensperger als Politiker, als Kunstfreund und Kunstforscher und über seine Gesamtpersönlichkeit. Auch die Schilderung der politischen Kämpfe Reichenspergers, die ja hauptsächlich einer Verteidigung der Rechte der katholischen Kirche gegen die Gewalt des Staates galten und für die den ersten Anstoss die Verhaftung des Cölnler Erzbischofs von Droste-Vischering bildete, darf in unseren Tagen eine Erörterung des Verhältnisses von Staat und Kirche Interesse beanspruchen.

Ueberraschen mag den, der Reichenspergers Namen bisher nur als den eines Politikers gekannt hat, die bedeutsame Rolle, die dieser bei der Vollendung des Cölnler Domes und der Wiedererweckung der Gotik im Rheinlande gespielt hat.

Für eine sich doch wohl an einen immerhin grösseren Kreis wendende Lebensschilderung möchte man der sachlichen und klaren Darstellung etwas mehr Farbe und Lebendigkeit wünschen.

Gymn.-Oberlehrer Dr. Gerhard Thieme-Leipzig.

Schulze, D. Martin (o. Professor an der Universität Königsberg), Grundriss der evangelischen Dogmatik. Leipzig 1918, J. C. Hinrichs (X, 180 S. gr. 8). 7. 50.

Da eine neuzeitliche evangelische Dogmatik niemals bloss eine wissenschaftliche Bearbeitung des Dogmas als einer ge-

gebenen Grösse sein kann, sondern immer auch an der Herausbildung des Dogmas oder der christlich-kirchlichen Lehre mitarbeiten wird, so könnte man wohl die Eigenart einer neu erscheinenden nach den zwei Seiten des dogmatischen Gehaltes und der dogmatischen Methode hin charakterisieren. Nur hängen auch diese zwei Seiten wieder eng zusammen. Denn zwar nicht nach der dogmatischen Stellungnahme im einzelnen, wohl aber nach seinem Gesamtbegriffe von Wesen und Bedeutung des Dogmas wird die dogmatische Methode eines Systematikers sich bestimmen. M. Schulze geht mit Harnack einerseits von dem katholischen Begriffe des Dogmas als autoritativer (unwandelbarer) kirchlicher Lehrsatzung, andererseits von der Voraussetzung aus, dass es als solches vom Protestantismus grundsätzlich aufgehoben sei, wenn es auch „in ihm wieder zu etwas der Art gekommen“ sei (S. 1 Anm. 2). Doch will Verf. aus sachlichen und vor allem praktischen Gründen das sozusagen illegitime Gebilde des altprotestantischen Dogmas nicht einfach abtun, sondern bezeichnet es im Vorworte als seine Absicht: „die vom alten Protestantismus her überlieferte Glaubenslehre soll von allen fremden Elementen (besonders allen Nachwirkungen des Katholizismus § 26, 4) und zeitgeschichtlichen Hüllen gereinigt und dem inneren Wesen desselben gemäss umgestaltet werden“. Diese Anlehnung an das Traditionelle geht bei ihm so weit, dass er die eigentliche Dogmatik (= zweiter Teil: Ausführung), nicht von dem eigenen Verständnisse des evangelisch-christlichen Glaubens aus entwirft und gliedert, obgleich er § 27, 3 die Aufgabe richtig so stellt, sondern der Anordnung der Dogmen in der altprotestantischen Dogmatik (nach H. Schmid) folgt, um sie dann zu kritisieren und ihren religiösen Gehalt herauszustellen (§ 29). Für die Lösung dieser kritisch-positiven Aufgabe will Verf. im Anschluss an Schleiermacher und neuere die religions-psychologische Methode angewendet wissen, „die die überlieferten Glaubenslehren auf die Erfahrungen der rein geistigen und sittlichen Religion zurückführt und alles dieser Fremde ausscheidet“ (§ 27, vgl. 13, 1, S. 143 Anm. 2). Um sich für dieses Verfahren Rechtsgrund und Mittel zu schaffen, schickt Verf. in der seit Schleiermacher weithin üblichen Weise der eigentlichen Dogmatik eine zugleich apologetisch gehaltene (§ 27, 4) „Grundlegung“ voraus, die vom Wesen der Religion, des Christentums, des Protestantismus und der protestantischen Dogmatik handelt. Daraus sei hervorgehoben, dass er den Ursprung der Religion (§ 10, 4. 5) aus einer „besonderen Anlage der Seele“ herleitet, die „wie alle Anlagen in sehr verschiedenem Grade vorhanden ist“, eine Formel, die auf die Frömmigkeit als eine Sache der (grösseren oder geringeren) Begabung hinausführt. Denn wenn es auch heisst, dass die göttliche Offenbarung das „Korrelat dieser religiösen Anlage bilde“, das sie „weckt und zur Entfaltung bringt“, so ändert das an jener Vorstellung nichts.

Auf das Inhaltliche gesehen zeigt sich Verf. als Vertreter der Ritschischen Theologie, wie sie etwa von W. Herrmann fortgebildet ist, mit dem ihn auch die Betonung des subjektiven religiösen Erlebens als des entscheidenden Kriteriums für alle Dogmen verbindet. Gleich Herrmann bestimmt er „den innersten Lebensgehalt der Person Christi“ (§ 22, 4) als diejenige Selbstoffenbarung Gottes, auf der das Christentum als Religion ruht. Aber auch, wie unhaltbar diese Beschränkung der im Christentum geglaubten Offenbarung ist, tritt bei ihm deutlich zutage und damit zugleich die Schwäche seiner sogen. religionspsychologischen Methode. Verf. möchte im allgemeinen die subjektiven Wirkungen, von denen die christliche Religion

zu sagen weiss, die niederbeugenden und erhebenden, die erlösenden und versöhnenden, die Reue wie den bussfertigen Glauben, die persönliche Gewissheit des Heils und in dem allen die Stillung tiefster Bedürfnisse festhalten, aber das Wirkende glaubt er ganz anders als die kirchliche Frömmigkeit bestimmen zu sollen, nämlich als das rein menschliche in der Gemeinde fortwirkende Lebensbild Jesu, an dem er seine ungetrübte Einheit mit Gott (die doch zunächst nur als subjektive wahrgenommen werden kann) und seine unwandelbare Liebe zu den Menschen, die beide einander bedingen (S. 136), nachher noch seinen heiligen Ernst gegenüber der Sünde, „von der er selbst nichts weiss“, hervorhebt (S. 139). Daneben soll seine Auferstehung, vollends für uns Spätere, nicht als Wirkendes in Betracht kommen (S. 142), sondern der Osterglaube ist selbst erst Gewirktes, oder, wie Herrmann sagt, ein Glaubensgedanke. Aber schon Häring hat gegenüber dieser Position es vertreten, dass ein Jesus, dessen heiliges Liebesleben am Kreuze und im Grabe endet, nicht als eine Offenbarung Gottes wirken kann, denn für den Begriff Gottes ist, und gerade auch nach Schulze, die „Macht“ grundlegend: „nur auf der Basis der Allmacht kann die Liebe der Halt des Glaubens sein“ (§ 33, 1 und Anm. 5, vgl. 41, 1; § 6, 2; 13, 2 Gott die weltüberlegene, weltbeherrschende Macht). Ueberdies widerlegen die massen psychologischen Tatsachen der Kirchengeschichte, von der ältesten bis zur neuesten, die gegenteiligen Behauptungen einer rein individualistischen Religionspsychologie. Auch an anderen Stellen erweist sich an Selbstwidersprüchen des Verf.s, dass das von ihm vorausgesetzte Wirken nicht zureicht, um die behaupteten Wirkungen zu erklären. So beim Wunder, dessen Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit mit der Offenbarung ganz übersehen zu sein scheint. Nach Schulze, der damit ja nur die vulgär-liberale Ansicht wiedergibt, hat es der „fromme Wunderglaube“ nur mit der „Bedeutung“ zu tun, „welche ein, vielleicht ganz gewöhnliches (von mir gesperrt) Geschehen für den bzw. die betreffenden Menschen hat“ (§ 44, 6). Aber weil nun doch ein Wunder „ein Ereignis ist, durch welches Gott einem persönlich nahekommt und seine väterliche Fürsorge bezeugt“ (Nr. 7), so muss er zugestehen, dass „den Wundern der göttlichen Vorsehung allerdings im allgemeinen der Charakter des Ungewöhnlichen eigen ist“ (Nr. 9). Wenn nun aber Verf., nach Schleiermacher und Schweizer, hierin nur eine Auffassung der noch schwach entwickelten Frömmigkeit sieht und urteilt, „je frömmere einer ist —, so wird dem Menschen schliesslich alles zum Wunder, d. h. zum Mittel des Gott-erlebens“ (S. 94 Anm. 2), so widerlegt er diese aller religiösen Psychologie widerstrebende These selbst, wenn er wiederholt und mit Recht betont, dass nur und erst „von den Erfahrungen der Erlösungsreligion aus“ oder indem sich „der Glaube an Gottes in Christus offenbare und in der Versöhnung durch ihn erfahrene Heilsordnung hält“, der Christ zu der Gewissheit von Röm. 8, 28 auch in betreff der Leiden des Lebens gelange. „Aber, sagt er, dieser Standpunkt — gibt nicht die Mittel an die Hand, das Weltgeschehen restlos aus der Liebe Gottes abzuleiten. Im Gegenteil muss er sich oft genug wider den Augenschein behaupten. Ueber dieses „Dennoch“ des Glaubens führt keine Theologie hinaus“ (§ 33, 6, vgl. 45, 6). Das heisst aber doch, dass auch von dem Frommen ein grosser Teil seiner Erlebnisse nicht als „Wunder“ empfunden werden könne, dass sie ihm an sich nicht Mittel, sondern vielmehr Hindernisse seines Gotterlebens sind, und dass die „Erfahrungen der Erlösungsreligion“ auf besonderen, ungewöhnlichen und objektiven Tat-

sachen beruhen müssen, um sich mit einem „Dennoch“ gegenüber den andersartigen, scheinbar widerstrebenden Erfahrungen zu behaupten. — Auch bei dem Werke der Versöhnung und bei der Rechtfertigung scheut Verf. konsequent vor einer objektiven Fassung zurück. Im Sperrdruck schreibt er: „Gottes Gnadenwille wird doch eine Wirklichkeit für den Menschen nur dadurch, dass er ihn als einen ihm geltenden innerlich erlebt, seine tröstende, aufrichtende, neu belebende Kraft verspürt“ (S. 154), aber zwei Seiten später muss er schreiben, dass die Heilsgewissheit „angesichts der Schwankungen und Unvollkommenheiten unseres sittlichen Lebens nur gesichert ist, wenn der Blick sich unverwandt auf den objektiven göttlichen Gnadenwillen richtet, der sich in Christus den Menschen zuvorkommend erschliesst“. Ein Moment dieser wirklichen Objektivität, nämlich das Selbstbewusstsein und Selbstzeugnis Jesu erwähnt Verf. gelegentlich (§ 22, 1; 59, 3, 4), ohne es jedoch in seiner selbständigen Bedeutung zu würdigen. Er steht eben doch noch in dem Banne der Ritsch'schen Werturteils-Theorie, wenn ihm auch die dabei drohende Gefahr des Illusionismus aufgegangen ist (§ 7, 4, 5), und wenn er auch im Gegensatz zu Kaftan u. a. das Prädikat einer „Gottheit Christi“ ablehnt. Seine eigene kausale Erklärung des Wunders der Person Christi ist die Annahme „eines einzigartigen göttlichen Einflusses bei der Entstehung dieses Menschenlebens“, wodurch diesem Menschen so etwas wie „eine ausgezeichnete Begabung“ zuteil wird (§ 62, 4 und A.). Aber er erklärt von dieser nach seiner Ansicht einzig möglichen Analogie: „sie muss freilich dem christlichen Glauben als unzulänglich erscheinen.“ Allerdings, aber ich meine auch dem Religionspsychologen müsste es unmöglich erscheinen, die Eigenart Jesu, die ganz auf dem Gebiete des Persönlichen und Sittlichen liegt, sich nach Art einer Naturanlage zu erklären, wenn er nicht das Sittlichreligiöse selbst zur Sache der „Begabung“ machen will (vgl. oben). Dass es einer solchen Christologie trotz besten Willens nicht gelingen kann, die Absolutheit der Offenbarung in Jesus Christus gegenüber dem religionsgeschichtlichen Relativismus zu sichern, hat die Geschichte der Theologie bereits dargetan. Und dass das vom Verf. aufgestellte Postulat: „wenn es überhaupt einen lebendigen Gott gibt, so wird er es auch an einer vollen, endgültigen Selbsterschliessung gegenüber dem zu ihm geschaffenen Menschen nicht fehlen lassen“ (§ 22, 6), in einem einzelnen, besonders begabten Menschen bereits und für immer verwirklicht sei, dürfte sich nie einleuchtend machen lassen.

Wenn wir aber mit Befriedigung feststellen, dass Verf. das subjektive Christentum festzuhalten sucht, so gilt dies freilich nur von seinem Bestreben und — im allgemeinen. Denn wo sich die Ansicht vom Wirkenden so wesentlich ändert, da muss sich nach psychologischen Gesetzen auch die Ansicht von den Wirkungen ändern. Das tritt auch an entscheidenden Punkten hervor. Des Verf.s Ansicht von der Sünde ist ungefähr die Schleiermachers, während er den Vertretern des Erbsündendogmas den ganz unzutreffenden Vorwurf macht, sie hätten der *justitia civilis* des natürlichen Menschen „jeden sittlichen Wert abgesprochen“ (§ 50, 3), ferner sucht er zwar für Christus den Begriff des „bleibenden Mittlers“ der Gottesgemeinschaft festzuhalten, aber er betrachtet ihn doch nur gemäss Ritschl als den urbildlichen Vermittler derselben, so dass das religiöse Verhältnis selbst nicht aus drei (Gott, Mittler, Mensch), sondern nur aus zwei Faktoren (Gott und die Seele) besteht (§ 13, 5); in der Lehre von der Busse schliesst er sich

W. Herrmann an und behauptet, dass für Luther die *contritio* „ein möglichst bald zu überwindendes Stadium bezeichne“ (§ 66, 1 und A.), besonders aber entzieht er tatsächlich dem Christentume seine eschatologische Orientierung zugunsten einer wesentlich immanenten Fassung. Denn wenn er auch für die fromme Persönlichkeit (im Sinne des Konditionalismus) ein den Tod überwährendes ewiges Leben mit dem Ziele der persönlichen Vollendung annimmt (§ 74, 2, S. 177 Anm. 1, S. 97 Anm. 3, vgl. § 13, 7), so redet er doch von der Vollendung des Reiches Gottes durchaus als von etwas, das noch innerhalb der Zeit und dieser Welt zu erwarten ist: „dass es der Verheissung Jesu gemäss Matth. 13, 31 ff. die menschlichen Verhältnisse je mehr und mehr durchdringen und alle Widerstände, die seiner Verwirklichung noch im Wege stehen, schliesslich durch Gottes Kraft überwinden wird“ (§ 74, 3). Fast scheint es so, als schwebte dem Verf. hierbei der „Völkerbund“ vor, wenn er, den qualitativen Unterschied zwischen Gottesreich und Weltreich verkennend (§ 13, 6), schreibt: „Ohne das Volkstum, in welchem das natürliche Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen seinen weitesten Kreis beschreibt, und seine Bedeutung zu negieren oder auch nur geringzuschätzen, will das Christentum doch die trennenden Schranken, die es aufrichtet, beseitigen, eine übergreifende Vereinigung der Menschen als Gottes Kinder (sic) begründen (ein Ziel, das freilich vielfach mit dem natürlichen Selbsterhaltungstribe der Völker in Spannung geraten und von ihm vorübergehend beiseite geschoben werden kann, das aber doch immer neu erstrebt werden muss im Namen des Christentums)“. In diesen und ähnlichen Fällen zeigt es sich, dass die vorliegende Glaubenslehre als angeblich „fremde Elemente und zeitgeschichtliche Hüllen“ auch wesentliche und wertvollste Inhalte des kirchlichen Dogmas preisgibt. Johannes Kunze-Greifswald.

Gerber, Prof. Dr. P. H. (Direktor der Kgl. Univ.-Poliklinik für Haut- und Nasenkrankheiten zu Königsberg), Die menschliche Stimme und ihre Hygiene. (Aus Natur und Geisteswelt, 136.) 3. Auflage. Mit 21 Abbildungen im Text. Leipzig-Berlin 1918, B. G. Teubner (115 S. 8). Geb. 1. 50.

Auch die neue Auflage des viel benutzten Büchleins zeigt trotz der kriegsmässigen Ausstattung die Vorteile eines echten wissenschaftlichen Volksbuches, guten lesbaren Druck, vortreffliche Abbildungen, klaren Aufbau, gründliche und erschöpfende Stoffbehandlung in anregender Darstellung. Die Hygiene der Stimme, soweit vom Arzte über sie aufgeklärt werden möchte, und das physiologisch-mechanische Wesen unseres Sprachorgans lassen sich kaum in kürzerer und ansprechenderer Form behandeln denken, als es hier geschieht, weshalb wir das Buch immer wieder empfehlen als zum eisernen Bestande einer technischen Bibliothek für Sprecher und Sänger gehörend. Eine Weiterführung der Gerberschen ärztlichen Darlegungen liesse sich vielleicht nach der Seite der mehr seelischen, wir sagen gern „psychagogischen“ Stimm- und Ausdrucksdiätetik hin denken, wie es ja überhaupt das Reizvollste im Leben der Stimme ist, dass sie als Erscheinungsform zentraler Funktionen überallhin ihre Gesundheit bewahrt oder ihre Fehler zur Geltung bringt. Aber auch in dieser Hinsicht bietet das Buch durch geeignete Literaturangaben Fingerzeige und Wegweiser.

Prof. Dr. M. Seydel-Leipzig.

Zur Kirchenfrage der Gegenwart.

Kurze Berichte vom Herausgeber.

- Hauck, Prof. D., Die Trennung von Kirche und Staat. 5., unverb. Aufl. Leipzig 1919, Hinrichssche Buchhandlung (29 S. 8). 1. 10.
 Mayer, Geh. Rat D. Dr. Otto, Die Trennung von Kirche und Staat, was sie bedeutet und was sie zur Folge hat. Leipzig und Berlin 1919, Teubner (26 S. 8). 80 Pf.
 Bredt, Prof. D. jur. et phil., Die Trennung von Kirche und Staat. Berlin 1919, Gsellius (68 S. 8). 1. 75.
 Berner, Senatspräsident D., Das Kirchenregiment in der altpreussischen Landeskirche. Berlin 1919, Sämman-Verlag (32 S. 8). 1 Mk.
 Kulemann, Landgerichtsrat W., Trennung von Kirche und Staat. Wolfenbüttel 1919, Julius Zwiesslers Verlag (96 S. 8). 1. 60.
 Stange, Lic., Merkbuch zur Kirchentrennungsfrage in Sachsen. Dresden 1919, Verlag des Ev. Landespressverbandes für Sachsen (47 S. 8). 1. 20.
 Schneider, D., Literatur zur Kirchenfrage der Gegenwart. Berlin-Steglitz 1919, Flugschriftenverlag des Ev. Pressverbandes für Deutschland (16 S. 8).

1. Die 1912 zum ersten Male erschienene kleine Schrift von Hauck bedarf längst keiner Einführung mehr; aber es mag doch an dieser Stelle auf das Erscheinen einer fünften Auflage und das akute Interesse, das die Schrift gerade jetzt beanspruchen darf, nachdrücklich hingewiesen sein. Wer sich für die schwierigen Fragen der Gegenwart geschichtlich orientieren will, findet hier eine klare, die Hauptpunkte scharf herausarbeitende geschichtliche Ueberschau über das Verhältnis von Kirche und Staat; aber auch die praktischen Erwägungen und Folgerungen des Gelehrten, dessen Stimme man heute besonders gern hören möchte, haben gerade in der Gegenwart etwas Bewegliches und muten zum Teil fast prophetisch an. Offenbar rechnet der Verf. mit der Möglichkeit einer Trennung von Kirche und Staat sehr ernst; warnt aber zugleich davor, die Trennung „leichterzig oder leichtfertig“ herbeizuführen oder auch zur Parteifrage zu machen, und stellt vor allem die Frage zur Erwägung, ob wir auf die Trennung gerüstet sind. Je nüchterner er hier urteilt, um so wohlthuender berührt die Zuversicht, mit der der Vortrag schliesslich doch dem Falle, dass die Trennung notwendig sein sollte, gegenübersteht. Gewiss wird die Aufgabe der Kirche — der Verf. weist besonders auf die dann erforderliche Neugestaltung des Religionsunterrichts hin — gross sein. Er schliesst jedoch: „Aber der hat nicht das übelste Schicksal, dem eine grosse Aufgabe zu lösen obliegt. Und der kann jede Aufgabe bewältigen, der des Erfolges sicher ist. Sind wir das? Ich fürchte aus Ihrem Munde kein Nein: *Portae inferi non praevalent adversum eam*“ (S. 29).

2. Mayer behandelt sein Thema unter den Ueberschriften: Was wird unter der Trennung verstanden? Geschichte des Trennungsgedankens. Folgen für die Verfassung der evangelischen Kirche. Die Finanzfrage. Fragen des Religionsunterrichts. Für das Verständnis des Staates kam bisher ein dreifaches in Betracht: die unbedingte Staatssouveränität, die selbstverständlich unaufgebar ist, das besondere Schutzverhältnis, mit dem notwendig auch ein gewisses Recht der Aufsicht gegeben ist, und endlich das landesherrliche Kirchenregiment. Die Trennung von Kirche und Staat bedeutet nun zunächst die Lösung jenes besonderen Schutzverhältnisses. Folgerichtig ist aber mit ihm auch die Aufhebung des ja viel weiter greifenden Kirchenregiments gegeben. Nun wird manchmal die Forderung aufgestellt, es müsse die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche auch bei einer Trennung gesichert bleiben. „Aber solche öffentlich-rechtliche Stellung ist doch nichts anderes als die Folge der der Kirche eingeräumten Gleichschätzung ihrer Aufgaben und ihrer Verwaltung mit der eigenen des Staates, und wenn die Trennung diese beseitigt, so muss auch jene Folgerung wegfallen. Das ganze kirchliche Berufsbeamtentum tritt in privatrechtliche Dienstverhältnisse“ (S. 11/12). Das bedeutet aber keineswegs ohne weiteres auch „die rechtliche Behandlung der Religionsgesellschaften als Privatverein oder Privatkorporation“ (S. 14). „Die Kirche kann ja sagen: Ich bin kein Verein, in welchem Mitglieder nur solche wären, die auf ihren gehörigen Antrag hin formell aufgenommen sind. Man wird vielmehr in meinen Verband nach wie vor hineingeboren wie in den des Staates. Ich zähle als mir zugehörig auch alle Kinder meiner Mitglieder, solange mir nicht ihr Austritt erklärt ist. Ich lasse alle diese Menschen ohne weiteres zu, um meine Einrichtungen zu benutzen; ich gehe ihnen nach und nehme mich ihrer an“ (S. 15). Ist die Kirche freilich weder Verein noch juristische Person, so wird sie sich für die Regelung ihrer äusseren Rechtsverhältnisse einen Ersatz suchen müssen: „Die Treuhänder des englischen und amerikanischen Rechtes bieten eine Möglichkeit“ (S. 15). „Oder der Staat muss dazu bewogen werden können, dass er eine Ausnahme macht von der grundsätzlichen Nichtberücksichtigung und etwa dem kirchlichen Verbandsprivatrechtliche juristische Persönlichkeit ausser-

ordentlicherweise verleiht — wie das nordamerikanische Einzelstaaten getan haben —, oder dass er — wie das in Frankreich geschah — die Bildung besonderer Vereine mit juristischer Persönlichkeit neben dem kirchlichen Verbands gestattet, die dessen privatrechtlich wachzunehmende Bedürfnisse zu befriedigen übernehmen“ (S. 15/16). Soll aber ein solcher Verein zugleich berechtigt sein, das bisherige Vermögen der Kirche an ihrer Statt zu übernehmen, so bedarf es dazu eines besonderen staatlichen Gesetzgebungsaktes. Das ist die Bedeutung der associations culturelles des französischen Trennungsgesetzes von 1905. Man muss auch hier nach Mayer scharf festhalten, dass diese association culturelle nicht etwa die Kirche selbst ist, sondern lediglich ihr für die beschränkten Zwecke, die der juristischen Person bedürfen, dient. Zur Frage des Religionsunterrichtes urteilt der Verf., dass die Kirche es jedenfalls dem Staate nicht „gross danken werde“, wenn er etwa einen konfessionslosen Unterricht oder auch eine Morallehre mit zugehörigem Religionsersatz als Pflichtfach in den Schulbetrieb aufnehmen sollte. Wird aber die Kirche gezwungen, kirchlichen Religionsunterricht zu geben, dann sollte sie nicht danach streben, diesen Unterricht der öffentlichen Schule allzu eng anzugliedern.

3. Die vom bewusst reformierten Standpunkte aus verfasste Schrift Bredts, ein Rechtsgutachten für das Konsistorium der französisch-reformierten Kirche in Berlin, beleuchtet zuerst die äussere und innere Verbindung zwischen Kirche und Staat, wobei ebenso die Hauptetappen der geschichtlichen Entwicklung gezeichnet als der gegenwärtig bestehende Rechtsbestand kurz skizziert werden. Daran schliesst sich eine Darlegung der reformierten Auffassung wie endlich eine Erörterung über die Folgen der Trennung. — Die reformierte Lehre von der Gnadenwahl mu-ste einerseits die Auserwählten geneigt machen, sich von den anderen zu trennen und den Verkehr mit ihnen auf das Notwendigste zu beschränken, andererseits aber führte sie zu einer rückhaltlosen Anerkennung der wesentlichen Gleichheit aller Glieder, die keinen andern Herrn als Christum über sich anerkennen. Damit war also grundsätzlich eine Demokratie ausgesprochen, und das musste auch in der äusseren Gemeindeverfassung zu weitgehenden Folgen führen. Im vollen Umfang verwirklicht wurde sie zum ersten Male bei den Puritanern in Rhode Island, insofern sich hier der doppelte Grundsatz einer völligen Trennung von Kirche und Staat und der unbeschränkten Gewissensfreiheit durchsetzte. Von da aus haben diese reformierten Grundgedanken ihren Siegeslauf durch die ganze Welt angetreten; dagegen konnten sie sich innerhalb der „Kirche unter dem Kreuz“, die sich am Niederrhein bildete, selbstverständlich nicht durchsetzen; vielmehr konnte man nur versuchen, für den Gedanken der Gewissensfreiheit Raum zu schaffen und zugleich in einer Presbyterial- und Synodalverfassung sich einen Zusammenschluss und eine Selbstverwaltung so weit zu schaffen, als innerhalb des Staatswesens eine Möglichkeit dafür gewährt wurde. Eine ähnliche Lage ergab sich für die Hugenottengemeinden in Berlin. Mit der neugeschaffenen Lage wird dagegen für die Durchführung jener Grundgedanken Raum, und wenn auch die reformierte Kirche sich von den anderen christlichen Kirchen nicht darf trennen wollen und auch von der historischen Entwicklung notwendig selbst abhängig bleibt, so ist doch jedenfalls auf jene Grundgedanken der Puritaner von Rhode Island so weit zurückzugreifen, dass die Kirche sich nicht in staatliche Angelegenheiten einmengen darf, aber auch vor Zugriffen des Staates völlig sichergestellt werden muss (S. 58). Näher gibt es für die Ausbildung der Verfassung der evangelischen Landeskirche nur eine einzige Möglichkeit: sie muss den Gedanken des reformierten Synodalsystems bis zu Ende durchführen. — Ueber den Religionsunterricht urteilt auch Bredt: „Es kann nicht in Frage kommen, dass der Staat etwa versuchen sollte, an seiner Stelle einen freigeistigen Unterricht einzuführen. Dies würde dem Grundgebot des neuen Staatswesens „Glaubensfreiheit für jedermann“, direkt zuwiderlaufen“ (S. 62).

4. Berner beginnt seine Untersuchungen über das Kirchenregiment in der altpreuussischen Landeskirche mit der Erinnerung an die Beschränkung, in der allein der Begriff des landesherrlichen Kirchenregiments verstanden werden darf. Während in der katholischen Kirche die Fülle der Kirchengewalt (plenitudo potestatis) den Bischöfen zusteht, liegt in der evangelischen Kirche das gesamte Gebiet der Schlüsselgewalt (potestas clavium) in der Hand des Predigtamtes und nur die Gewalt im übrigen in der Hand des Landesherrn. Dass es aber in der Reformation zu einem landesherrlichen Kirchenregiment kam, hat seinen Grund lediglich darin, dass die „Gottlosigkeit und Tyrannei“ der Bischöfe notwendig machte, ihre Gewalt — von der Schlüsselgewalt abgesehen — einer anderen Stelle zu übertragen. Dafür schienen aber die Landesherrn als Inhaber der weltlichen Macht n hervorragendem Masse geeignet zu sein. Ausschlaggebend ist also für die Uebertragung des Kirchenregimentes an sie die Stellung des Landesherrn als eines Gliedes der evangelischen Kirche, „während sein Amt als Träger der Staatsgewalt lediglich insofern von Bedeutung ist, dass es die Ausübung des Regimentes ermöglicht.“ Die Frage kann demnach höchstens die sein, ob im späteren Verlaufe an diesem rein

kirchlichen Charakter des landesherrlichen Kirchenregimentes etwas geändert ist. Dass das für die brandenburgisch-preussische Rechtsgeschichte nicht zutrifft, weist der Verf. im folgenden nach. Von vornherein wird die Kirchengewalt des Landesherrn als ein nicht in der Landeshoheit enthaltene Amt eingerichtet. Dafür kommt besonders ein Dreifaches in Betracht: Die Geschäftsführung ist durch rein kirchliche Behörden erfolgt; zum Erlass „geistlicher Ordnungen“ ist der Landesherr nicht verpflichtet, der „Landschaft Bewilligung darinne zu requirieren und zu erfordern“; endlich hält das corpus evangelicorum streng darauf, dass der Landesherr in dem Episkopaterecht nicht von Kaiser und Reich abhängig sei, während solche Abhängigkeit in bezug auf die Landeshoheit nicht in Abrede gestellt wurde. Allerdings sind dann im Jahre 1618 nach Auflösung des Kirchenrates die Geschäfte des Kirchenregimentes, soweit sie nicht vom Landesherrn unmittelbar oder durch von ihm bestellte Minister erledigt wurden, auf den Geheimen Rat, die oberste Staatsbehörde, übergegangen; aber eine grundsätzliche Loslösung des landesherrlichen Kirchenamtes von seinem kirchlichen Grund ist dadurch nicht herbeigeführt. Man muss sich auch klar halten, dass „nicht begriffenotwendig jedes von einer Staatsbehörde ausgeübte Amt ein staatliches sein muss“ (S. 18). Dagegen muss allerdings zugegeben werden, dass die durch die Publikation vom 16. Dezember 1808, wonach zum Departement des Innern auch die Sektion des Kultus gehören sollte, neu geschaffene Verfassung tatsächlich einer Einverleibung der Kirche in den Staat gleichkam. Aber schon mit der Verordnung vom 13. April 1815 wegen verbesserter Einrichtung der Provinzialbehörden setzt ein leiser Ansatz der Rückbildung ein, und die Etappen, auf denen das Wesen des landesherrlichen Kirchenregimentes in der Unabhängigkeit von der Staatsgewalt immer klarer hervortrat, sind besonders die folgenden: die Verordnungen vom 27. Juni 1845 mit ihrer Ueberweisung der kirchlichen Angelegenheiten an die Konsistorien; der Artikel 12 der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848: „Die evangelische Kirche . . . ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbst“; die Errichtung des Evangelischen Oberkirchenrates durch Erlass vom 29. Juni 1850; die Sanktionierung der Kirchengemeinde- und Synodalordnungen durch Erlass vom 10. September 1873; sowie endlich die staatlichen Kirchenverfassungsgesetze vom 25. Mai 1874 und 3. Juni 1876. Aus allem ergibt sich als Resultat, was als Ziel bereits vorangestellt war: „Angesichts dieses Rechtszustandes steht ausser allem Zweifel, dass beim Wegfall des Königtums das landesherrliche Kirchenregiment der Staatsgewalt nicht zusteht.“ „Denn das Subjekt der Kirchengewalt ist die Kirche.“ (S. 27.) Daher: „Fällt das Kirchenregiment des Landesherrn weg, so steht es der Kirche zu“ (S. 3).

5. In dem Kulemannschen Heft sind zwei Referate vereinigt, die innerhalb eines von dem Stadtkirchenrat zu Braunschweig eingesetzten Ausschusses von dem Herausgeber und Pastor Kühnholdt über die organisatorischen und finanziellen Fragen, die sich aus der neuen Situation ergeben, erstattet wurden. Dem eigenen Referat schickt K. eine kurze Einleitung voraus. Der Bericht selbst beginnt mit einer Zeichnung des bisherigen Zustandes. Dabei wird der Unterschied von Kirchengewalt und Kirchenhoheit herausgehoben und als Inhalt der Kirchenhoheit das Schutzrecht und Aufsichtsrecht bezeichnet. Im übrigen wird das gegenwärtige Recht durch Heranziehung der betreffenden Paragraphen der Neuen Landschaftsordnung charakterisiert. In einem zweiten Kapitel, das die eintretenden Aenderungen ins Auge fasst, ist die Abdankungsurkunde des Herzogs mitgeteilt, wonach er für sich und seine Nachkommen auf den Thron verzichtet und die Regierung in die Hände des Arbeiter- und Soldatenrates legt. Hat man aus der Urkunde folgern wollen, dass auch die Kirchengewalt auf den Arbeiter- und Soldatenrat übergegangen sei, so weist der Verf. das Irrige dieses Standpunktes nach. Er kommt darauf hinaus, „dass die Kirchengewalt auf die Kirche selbst übergegangen ist“ (S. 24). Für die künftige Verfassung, über die das dritte Kapitel handelt, legt er im Gegensatz zu aller falschen Zentralisierung den Nachdruck auf die Herausbildung der Einzelgemeinde. Im Interesse derselben wird auch als ungerechtfertigt abgewiesen, „alles in das Prokrustesbett agendarischer Formen zu zwängen“ (S. 28). Als erste Voraussetzung jeder durchgreifenden Reform wird das Recht der Pfarrerwahl auf seiten der Gemeinde gefordert (S. 31). In der Gesamtkirche soll die Gesetzgebung der Landessynode, einem Landeskirchenrat dagegen die Verwaltung zufallen. „Die landesherrlichen Rechte sind nun aber nicht etwa auf das Konsistorium übergegangen, sondern sind erloschen mit der Wirkung, dass die Kirchengewalt heute der Gesamtheit der der Kirche Angehörigen zusteht, die sie durch ihre Vertretung der Landessynode ausübt“ (S. 37). Um übereilte Beschlüsse zu verhüten, empfiehlt es sich, dem Landeskirchenrat ein suspensives Veto einzuräumen. Ein letztes Kapitel bespricht die notwendigen Uebergangsregeln.

Der zweite Bericht handelt ebenfalls zuerst von den bestehenden Zuständen, und er stellt dabei fest, dass im Staatshaushalt für 1918/20 innerhalb des Etats der sogenannten Klosterreinertragskasse für kirchliche Zwecke im ganzen vorgesehen ist 847282,17 Mk. Erhebt sich die

Frage, inwieweit die Kirche auch in Zukunft einen Anspruch auf Zuschüsse machen darf, so will K. zwischen den Summen, die ein für allemal festgelegt sind, und den andern, die in ihrer Höhe jährlich bestimmt werden, unterscheiden. Für die letzteren kann eine bindende Verpflichtung nicht angenommen werden, wohl aber für die ersteren. Zwar ist hier ein formeller Vertrag zwischen Staat und Kirche nicht abgeschlossen, aber es ist eine „Parallelgesetzgebung“ eingetreten, worunter verstanden wird, dass Staat und Kirche Gesetze erlassen, die freilich äusserlich voneinander unabhängig sind, aber nicht allein den gleichen Inhalt haben, sondern auch im Text aufeinander Bezug nehmen. In einem solchen Verfahren wird man im Vergleich zu einem formellen Vertragsabschluss lediglich eine andere Form der Willensübereinstimmung zu sehen haben, und der Staat ist deshalb, wenn er nicht einen Rechtsbruch begehen will, nicht befugt, ohne Vereinbarung mit der Kirche die so zustande gekommenen Gesetze aufzuheben. Daraus folgt z. B. der Verf., dass hinsichtlich der Einkommenszuschüsse an Geistliche, die sich auf 430120 Mk. belaufen, auch in Zukunft eine Verpflichtung des Staates angenommen werden muss. An die beiden Referate schliesst sich ein von den beiden Verfassern vereinbarter Nachtrag, der unter anderem die Forderung aufstellt, dass die Vertreter der Kirche, die über die zukünftige Neuordnung der Kirche zu befinden haben werden, aus allgemeinen und unmittelbaren Wahlen aller erwachsenen Mitglieder der Kirche hervorgehen müssen. Den Bedenken gegen diese Vorschläge gegenüber wird unter Verweisung auf das Beispiel der Schweiz am Schluss besonders nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der Staat nur unter dieser Bedingung geneigt sein möchte, der Kirche in irgendwelchem Masse Sympathie entgegenzubringen. Ein Schluss, den wieder der Herausgeber hinzufügt, tritt nachdrücklich für eine Reform an „Haupt und Gliedern“ (S. 90) ein. „Die Religion, wie sie von der Kirche vertreten wird, ist nicht diejenige, nach der das Volk ein inneres Bedürfnis empfindet, sondern sie ist im Gegenteil ein Fremdkörper im Geistesleben des Volkes.“ (S. 94.)

6. Stanges Büchlein stellt das Material zusammen, das über den gegenwärtigen Stand der Kirchentrennungsfrage in Sachsen zu orientieren geeignet ist. Es zerfällt in folgende Rubriken: Aeusserungen des sächsischen Kultusbeauftragten zum Religionsunterricht in der Volksschule; die politischen Parteien zur Kirchentrennungsfrage; Sozialdemokratie und Kirche; zur Finanzlage der Kirche; soziale Leistungen der Kirche; die kirchliche Kundgebung; volksskirchlicher Laienbund; Verzeichnis von Flugblättern zur Kirchenfrage. Die rein aktenmässige Zusammenstellung dürfte auch über die Kreise Sachsens hinaus Interesse beanspruchen.

7. Schneider orientiert über die bis dahin erschienene Literatur zur Kirchenfrage. Er ordnet seinen Stoff folgendermassen: A. Allgemeines; B. Spezielles: I. ältere Schriften; II. neuere Schriften: 1. zur Verfassungsfrage; 2. zur Finanzfrage; 3. zur Belegung der Gemeinden. Dabei schieben sich überall Hinweise auf besondere Einzelgebiete ein.

Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion
zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Göttingen.

Schule und Unterricht. Barth, Prof. Dr. Paul, Die Elemente d. Erziehungs- u. Unterrichtslehre. Auf Grund d. Psychologie u. der Philosophie d. Gegenwart dargest. 6., erw. Aufl. Leipzig, Joh. Ambr. Barth (XII, 716 S. gr. 8). 20 M. — Beyhl, Jakob, Die geistl. Schulaufsicht, „e. unsittl. Einrichtung“. Eine Enthüllung klerikal-reaktionärer Treibereien. Amtl. Urkunden zu meiner letzten Massregelung. München, Buch- u. Musikalienh. Bayern-Verlag (XVIII, 110 S. kl. 8). 1.50. — Horn, Ewald, Das höhere Mädchenschulwesen in Deutschland. Eine vergleich. Uebersicht m. bes. Berücks. d. Stundenpläne. Berlin, Weidmannsche Buchh. (VII, 156 S. gr. 8). 7 M. — Jahnke, Prov.-Schulr. Dr. Rich., Werden u. Wirken. Gedanken üb. Geist u. Aufgaben d. Lehramts. Leipzig, Quelle & Meyer (VIII, 197 S. 8). 3.60. — Post, Egidius, Die Wiedergeburt der deutschen Volksschule. Auf d. Spuren des in d. Volksschule eingedrungenen Materialismus. Paderborn, Junfermann (110 S. gr. 8). 3.50. — Rein, Wilh., Die nationale Einheitschule in ihrem äusseren Aufbau beleuchtet. 3. Aufl. Osterwieck, A. W. Zickfeldt (47 S. gr. 8). 1.20. — Schmidt, Prof. Ferd. Jakob, Die Entchristlichung d. Schule. Ein Protest. Berlin, Hutten-Verlag (15 S. 8). 75 ¢ — Schnell, Oberrealsch.-Dir. Dr. Heinr., Die Einheitschule. Ein Organisationsentwurf. Den Politikern gewidmet. Giessen, A. Töpelmann (16 S. 8). 50 ¢. — Weniger, Ludwig, Das Gymnasium nach d. Kriege. Erwägungen u. Vorschläge. Weimar, H. Böhlau Nachf. (VIII, 119 S. 8). 5.65. — Wilcke, Kreissch. Insp. Dr. Max, Wie kann sich d. Unterricht d. Volksschule d. gegenwärt. Verhältnissen anpassen? Vortrag, geh. auf den Kreislehrertagungen in Zeit u. Teuchern im Septbr. 1918. Leipzig, Dürrsche Buchh. (30 S. 8). 75 ¢.

Allgemeine Religionswissenschaft. Ammann, D., Die Urreligion. Herrliberg; (Leipzig, Madzdzan-Verlag) (64 S. gr. 8). Lwbd. 5 M. — Berichte über d. Verhandlungen d. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-histor. Klasse. 70. Bd. 1918. 2. u. 3. Heft: Roscher, Wilh. Heinr., Der Omphalosedanke bei verschiedenen

Völkern, besonders d. semit. Mit 15 Fig. im Text. Leipzig, B. G. Teubner (VI, 115 S. gr. 8). 3.60. — Starr, F., Korean Buddhism. History, condition, art. 3 Lectures. Boston, M. Jones Co. (8). 2 \$. — Studien zur Geschichte u. Kultur d. Altertums. Im Auftrage u. m. Unterstützung d. Görresgesellschaft hrsg. v. Drerup, Grimme u. Kirsch. 9. Bd. 3. Heft: Landersdorfer, D. Dr. Pat. S[imon], O. S. B., Der *Baal τερράμορφος* u. d. Kerube d. Ezechiel. Paderborn, F. Schöningh (VIII, 68 S. gr. 8). 4.60.

Unter Verantwortlichkeit	Anzeigen	der Verlagebuchhandlung
--------------------------	-----------------	-------------------------

Die Wahrheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, dargelegt von zwölf deutschen Theologen (Prof. D. Althaus, D. Bachmann, D. Bornhäuser, D. Dunkmann, D. Grütmacher-Erlangen, D. Joh. Haußleiter, D. Ihmels, Generalsuperintendent D. Raftan, D. Schlatter, D. Malthar, D. Weber-Bonn, D. Mohlenberg) mit einer Einleitung von Prof. D. Bonnet, herausgegeben von Wilhelm Caille. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—

Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte. Bilder aus der Geschichte des Kampfes der religiösen Richtungen. In Verbindung mit Prof. Lic. Jordan, Prof. D. Kropatschek, Exz. Präsid. D. von Bezzel, Prof. D. Mohlenberg, Geh. Rat Prof. D. Reinhold Seeberg, Prof. D. Böhm, Lic. D. Preuß, Prof. Lic. von Maltz, Konf.-Rat Prof. D. Wilhelm Malthar, Lic. D. Glawe, Prof. D. Rich. Grütmacher herausgegeben von Wilhelm Caille. Brosch. M. 4.—, geb. M. 5.—

Geschichte der deutsch-lutherischen Kirche. Zwei Bände. Von Friedrich Uhlhorn. Band I: M. 7.—, geb. M. 8.50 (von 1517—1700). Band II: M. 8.—, geb. M. 9.50 (von 1700—1910).

Zum ersten Male wird neben der äusseren Entwicklung auch die innere Entwicklung der lutherischen Kirche von 1517 bis 1910 behandelt. Für die gebildeten Laienkreise besonders geschrieben.

Dom Jesusbilde der Gegenwart. Sechs Aufsätze von Prof. D. Dr. Leipoldt in Leipzig. Brosch. M. 8.50, geb. M. 9.50.

Aus dem Inhalte: 1. Die Schönheitsfucher; 2. Die Armenfreunde; 3. Die Herzte; 4. Ellen Key und der Monismus; 5. Die katholische Kirche; 6. Dostojevskij und der russische Christus.

Die „Schleissche Zeitung“ schreibt: ... Ein Werk, wie wir es nach Form und Inhalt, Feinfühligkeit und Stofffülle bisher nicht befaßen. Denn jemandem die Aufgabe gestellt wäre, ein der Wirklichkeit entsprechendes Jesusbild der Gegenwart zu zeichnen, so hätte er es nicht umfassender und feinfühligere ausführen können, als es der Verfasser dieses Buches getan hat.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig.

Kompendium der Dogmatik

von
D. Chr. E. Luthardt.

11. Auflage

nach des Verfassers Tode bearbeitet
von Dr. th. F. J. Winter.

M. 7.— brosch. M. 8.50 geb.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig.

Allgemeine Evangel.-Luth. Kirchenzeitung.

Inhalt:

Nr. 13. Das Schwert der Jünger. — Der Christ ein Bürger zweier Welten. I. — Noch einmal: „Jesus der Herr“. — Gefahren der kirchlichen Neubildung. I. — Wilsons Worte und Wilsons Taten. — Kirchliche Nachrichten. Wochenschau. — Kleine Mitteilungen.

Nr. 14. Lass ihn kreuzigen. — Der Christ ein Bürger zweier Welten. II. — Gefahren der kirchlichen Neubildung. II. — Eine herzliche Bitte an die Professoren der Theologie. — Aus Braunschweig! — Die Zwickauer Thesen. — Kirchliche Nachrichten. Wochenschau. — Kleine Mitteilungen.