

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Landesbischof in Dresden.

und Dr. theol., jur. et phil. Heinrich Böhmer

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 23/24.

Leipzig, 21. November 1924.

XLV. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Inland-Bezugspreis: 90 Goldpfennige monatlich. — Bezugspreis für das Ausland vierteljährlich: Amerika \$ —.75; Dänemark Kr. 4.25; England 3 1/2 sh.; Finnland Marka 25.—; Frankreich mit Belgien, Elsass, Luxemburg Fr. 12.50; Holland Gulden 1.90; Italien Lire 16.—; Norwegen Kr. 4.90; Oesterreich Kr. 50 000.—; Schweden Kr. 2.80; Schweiz Fr. 4.—; Tschechoslowakei Kc. 20.—. — Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzeile 30 Goldpfennige. — Beilagen nach Uebereinkunft. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873.

Eissfeldt, Otto, Hexateuch-Synopse.

Bruppacher, Hans, Dr., Die Beurteilung der Armut im Alten-Testament.

Loofs, Friedrich, Paulus von Samosata.

Pfeiffer, Johannes, Die Entwicklung der sächsischen Kirchenverfassung von 1830—1914.

Seeberg, Reinhold, Christliche Dogmatik.

Hillner, G., J. G. Hamann und das Christentum.

Gogarten, Friedrich, Von Glauben und Offenbarung.

Seneca, Annaeus Lucius, Briefe an Lucilius.

Neueste theologische Literatur.

Eissfeldt, Otto, Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung. Leipzig 1922, Hinrichs, (XV, 108 und 285 S. gr. 8).

Die Probleme der Pentateuchkritik stehen heute wieder auf stärkste zur Debatte. Von den verschiedensten Seiten her ertönt die Frage, inwieweit sich das Gebäude der neuen Urkundenhypothese standhaft erweisen, inwieweit die Teile und Glieder des kunstvollen Baues sich als brauchbar bewähren werden. Unbefriedigter, auch unwissenschaftlicher Skeptizismus, vorschnelle Geringschätzung des Wertvollen und Wohlbegründeten, aber auch mangelnde Beweglichkeit und unbewusste Voreingenommenheit für Erreichtes, das so sicher und befriedigend schien, drohen in solchen geistigen Werdeprozessen den Blick zu trüben. Handelt es sich doch auch wirklich um ganz außerordentlich komplizierte Probleme, deren Erfassung und Erledigung Schwierigkeiten verschiedenster Art entgegenstehen. Mitten in diese Bewegung stellt Eißfeldt seine Hexateuch-Synopse. Anknüpfend insbesondere an R. Smend's Aufteilung der gesamten Erzählungsstoffe des Hexateuchs auf vier parallellaufende Quellen, die alle vier in sich geschlossene, einstmals selbständig existierende Geschichtswerke, darstellen sollen (J¹, J², E, P.), hebt er von den verschiedenen Argumenten der Hexateuchkritik vor allem eins heraus: den Nachweis von zweifach, dreifach oder vierfach vorkommenden Elementen, die in ihrem mehrfachen Vorkommen unmöglich einem Erzähler zugetraut werden können. Was Eißfeldt seinerseits will, drückt folgender Satz der Einleitung (S. 6) aus: „Lassen sich im Hexateuch etwa fünfzig Stellen aufzeigen, an denen vierfache Elemente auftauchen; gelingt es, diese fünfzigmal vier Punkte zu vier Punktreihen zu ordnen, und wird dabei der ganze Stoff so gut wie restlos aufgebraucht, so wird die Annahme eines vierfachen Erzählungfadens als erwiesen betrachtet werden“. Daß diese fünfzigmal vier festen Punkte da sind und sich zu vier Erzählungsreihen ordnen lassen, ja diese Ordnung verlangen, und daß der zwischen den einzelnen Punktgruppen liegende Stoff sich diesen

Reihen aufs beste einfügt, soll Eißfeldt's Hexateuch-Synopse erweisen.

Die Synopse ist so angeordnet, daß jede der vier Quellen ihre eigene Spalte hat. Es sind nach der üblichen Bezeichnung die Quellen J¹, J², E, P; um aber die Sigla als selbständige Schriften zu kennzeichnen, bezeichnet Eißfeldt J¹ durch L („Laienquelle“), während er für J² des Siglum I setzt. Große Teile des Pentateuch konnte Eißfeldt im Sinne seiner Aufgabe unberücksichtigt lassen. So enthält die Synopse von Ex nur 1—20, 21; 24; 31, 18—34, von Num. nur 10, 11—14; 16; 17; 20—25, 18; 27, 12—23; 32, von Dt. nur 31; 32, 44—34; der ganze Leviticus bleibt weg, und von Dt. 1—30 sowie von dem deuteronomischen Problem überhaupt konnte abgesehen werden. Der Synopse ist eine synoptische Übersicht vorausgestellt, die den Erzählungsgang der vier Quellen durch Anführung der Überschriften ihrer einzelnen Stücke aufzeigen und zugleich ihren parallelen Verlauf veranschaulichen soll. Die Begründung für die hier und in der Synopse selbst vorgenommene Verteilung des Stoffes ist in der am Anhang des ganzen Werkes stehenden Einleitung und in den der Synopse folgenden Anmerkungen gegeben. Die Einleitung will nachweisen, daß der Erzählungsstoff die Aufteilung auf vier Quellen fordert, und in großen Linien zeigen, in welcher Weise der Stoff auf die vier Quellen zu verteilen ist. Den Schluß der Einleitung bildet ein Ausblick auf weitere Aufgaben der Hexateuchforschung, die sich aus des Verfassers Arbeit ergeben.

Das Werk Eißfeldt's ist ohne Zweifel eine sehr anerkanntswürdige Leistung, der in der Geschichte der Pentateuchforschung ein ehrenvoller Platz gebührt. Es ist sehr dankenswert, daß dieses Buch gerade in dem gegenwärtigen Stadium der Hexateuchkritik geschrieben wurde. Inwieweit nun freilich im einzelnen die Notwendigkeit der gerade hier gegebenen Verteilung der Elemente auf die vier einzelnen Quellen überzeugt, und inwieweit die Geschlossenheit und der organische Zusammenhang der so entstehenden Elementenreihen als zwingend oder überführend wahrscheinlich erscheint, das ist die große Frage! Man wird wohl sagen dürfen, daß Eißfeldt's Synopse den Endpunkt einer bestimmten Linie der Hexateuchkritik darstellt. Möchte das Buch bei

unserem Suchen nach neuen Wegen der Pentateuchforschung die Berücksichtigung finden, die ihm in seiner Art zukommt.

J. Herrmann, Münster.

Bruppacher, Hans, Dr., (Pfarrer in Buchs, Zürich) **Die Beurteilung der Armut im Alten-Testament.** Zürich 1924, Seldwyla (XII 120 S. gr. 8) 8 M.

Der Verfasser setzt in der Einleitung auseinander, daß es nicht seine Aufgabe sei, die objektive Seite des Problems zu erörtern, seine Abhandlung solle sich nur „mit der subjektiven Seite des wirtschaftlich-sozialen Teiles der israelitischen Kultur“ beschäftigen (S. IX). Dem entsprechend gruppiert er den Stoff unter drei Gesichtspunkte. I. Der Eindruck von der Armut im A. T. II. Die Motive der A. T. Armutsbeurteilung. III. Die Ursachen der Armut nach dem Urteil des A. T. Im ersten Teil wird festgestellt, daß die Armut im A. T. stets als ein Übel aufgefaßt werde, das im Widerspruch steht zur göttlichen Weltordnung. — Als Motiv wird im zweiten Teil zunächst der Gottesbegriff zur Darstellung gebracht. Daneben wird auf das gänzliche Fehlen von asketischer Wertung und auf die geringe Bedeutung des Jenseits hingewiesen. — Als Gründe für die Entstehung der Armut werden im dritten Teil genannt: Die Faulheit des Einzelnen, Schicksalsschläge, Aussaugung durch Mächtige, Gottes Strafen für einzelne Sünden.

Der Verf. spricht stets von „dem A. T.“. Vor ihm steht also das A. T. als eine einheitliche Größe mit einer einheitlichen Auffassung. Diese Stellungnahme hat gewiß ihre Berechtigung. Denn bei aller Anerkennung von geschichtlicher Entwicklung ist es im Grunde doch eine Geistesrichtung, die im A. T. zu uns spricht. Dieser Geistesrichtung nachzugehen, sie zur Darstellung zu bringen, muß das letzte Ziel der A. T. Wissenschaft sein, solange sie eine theologische, nicht eine philologische Disziplin ist.

Und dennoch muß ich im vorliegenden Fall Bedenken tragen, ob es geschickt war, einen solchen Querschnitt allein zu liefern. Die Beurteilung der Armut bei den Schriftstellern des A. T. ist doch stets praktisch-konkret orientiert, abstrakte prinzipielle Auseinandersetzungen finden sich nicht. Die praktische Orientierung ist aber abhängig von der Lage. Die „subjektive Seite“ läßt sich von der „objektiven“ nicht trennen. Das Armutsproblem war im bäuerlichen Israel zur Zeit Davids ein anderes, wie im kapitalistischen der Zeit des Jesaja, wieder anders im proletarischen Israel der nachexilischen Zeit. Die Außerachtlassung dieser Unterschiede gibt der Schrift einen etwas verwaschenen Charakter. Das Material ist wohl vollständig verwertet. Doch sind die Gesichtspunkte der Anordnung mehr äußerlicher Art. So kommt es, daß wertvolles und nebensächliches durcheinandersteht. Eins hätte bestimmt stärker betont werden müssen. Gewiß ist es ein Vorzug des A. T., daß es das soziale Problem so entschieden behandelt. Aber ist es nicht andererseits ein Zeichen der Inferiorität, wenn die Armut so besonders als ein Übel aufgefaßt wird. Diese Beurteilung ist doch eine Folge der hohen Schätzung der irdischen-materiellen Güter. Darum auch kein Ansatz zur Askese d. h. Pflege der geistigen Güter auf Kosten der materiellen.

Sachsse-Kattenvenne-Münster.

Loofs, Friedrich, (Professor in Halle), **Paulus von Samosata**, eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Leipzig 1924, Hinrichs (XIX 346 S. gr. 8) geh. 14,40 M.

Die großen dogmengeschichtlichen Werke von Harnack, Loofs, R. Seeberg haben uns ein sicheres Verständnis der Dogmenbildung in der alten Kirche trotz gewisser Differenzen im Wesentlichen übereinstimmend vermittelt. Jetzt ist die Zeit für dogmengeschichtliche Monographien gekommen, die die großen Linien zeichnenden Werke im Einzelnen ergänzen, nachprüfen, korrigieren. Wie einer der gründlichsten und scharfsinnigsten Forscher auf diesem Gebiet, Fr. Loofs, es bereits in seiner Untersuchung über Nestorius getan hat, so unternimmt er es jetzt für Paul von Samosata. Im 1. Kapitel wird die Überlieferung und das geschichtlich feststellbare in bezug auf das äußere Leben Pauls geprüft. Überzeugend wird die Legende, daß die Königin Zenobia von Palmyra Judenfreundin oder gar Jüdin war, abgewiesen. Sie wurde zur Gönnerin Pauls, weil sie ihn aus politischen Gründen nach seiner synodalen Verurteilung nicht fallen ließ. Das 2. Kapitel beschäftigt sich mit der Überlieferung über die Lehre Pauls, das 3. Kapitel sucht in subtilster Einzeluntersuchung die Frage nach den zweifellos echten, urkundlichen Quellen für die Erkenntnis seiner Lehrweise zu klären. Die dem Synodalbriefe und den Disputationsakten sicher zuzuweisenden Fragmente werden vom Verfasser aufs genaueste analysiert, umzuordnen versucht und nach Ausweis der äußeren und inneren Kritik als echt erwiesen. Im 4. Kapitel wird der Kanon 19 des Konzils von Nicaea von 325, eine wichtige Urkunde für die schismatische Gemeinde der Paulianer in Antiochia, behandelt. Der Verfasser stellt hier zwei interessante Hypothesen auf. Einmal nimmt er an, daß der im Schreiben Alexanders von Alexandrien an Alexander von Byzanz vom Jahre 324 genannte Lucian nicht, wie man bisher annahm, mit dem bekannten Presbyter Lucian († 311), dem Lehrer des Arius, identisch sei, sondern ein uns sonst unbekannter Bischof der Paulianer gewesen wäre. Ferner vermutet er, daß die im Synodalschreiben von 268 erwähnten „Synesisakten“ des Paul nichts weiter als die Diakonissen des Kanon 19 wären. Die erste Hypothese halte ich für unwahrscheinlich, die letztere für möglich. Im 5. Kapitel kommt nun L., nachdem er die Grundlage gesichert hat, zu seiner Hauptuntersuchung. Hier behandelt er Pauls und seiner Gegner Lehrweise. Paul von Samosata — das ist das überraschend Neue — war nach L. kein dynamistischer Monarchianer. Er sprach von einem Logos, den er von Gott ausgegangen dachte, der aber nicht der Logos der Philosophie war. Paul ist der Vertreter eines ähnlichen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus, wie Tertullian und später Marcell von Ancyra. In der Christologie des Paul sind allerdings dynamistisch-monarchianische Einflüsse wahrscheinlich. Im 6. Kapitel werden dann noch die strittigen urkundlichen Quellen für Paul besprochen, und Loofs tritt für die Echtheit des Hymenäusbriefs und für die Unechtheit der Fragmente der *λόγοι πρὸς Σαβῖνον* ein. Im 7. Kapitel wird Paul dogmengeschichtlich eingeordnet und gewürdigt. Er wird mit Eustathius zusammengestellt, und wie die Verwandtschaft beider zu Marcell und Tertullian beweist, seine Lehre auf eine Traditionslinie zurückgeführt, die bis 150 zurückverfolgt werden kann. Das 8. Kapitel bringt eine sehr dankenswerte Zusammenstellung aller Quellen, echter und unechter, die Paul betreffen. Die Arbeit ist das Muster einer dogmengeschichtlichen Untersuchung, wenn auch die Resultate, zu denen L. gelangt ist, wie es nicht anders sein kann, nicht ohne Einfluß auf den Aufbau seiner Abhandlung geblieben sind, um sie einleuchtend und eindrucksvoll zu machen. Leise klingt eine Gottfried Arnold verwandte Tendenz mit, den Ketzer, Paul von Samosata, gegen unberechtigte

oder übertriebene Vorwürfe seiner Gegner in Schutz zu nehmen. Seine eingehende Untersuchung wird zunächst zweifellos zu der Anerkennung führen, daß die dogmengeschichtliche Stellung Pauls bisher nicht richtig bestimmt wurde, wenn man ihn einfach als dynamistischen Monarchianer einklassifizierte. Aber auch die positive Würdigung des merkwürdigen Mannes, wie sie Loofs gibt, verdient weithin Zustimmung, wenn auch der Quellenbestand trotz aller Bemühungen des Verfassers manche Unsicherheit, insbesondere was seine Christologie betrifft, bestehen läßt.

G. Grützmacher-Münster i. W.

Pfeiffer, Johannes, Die Entwicklung der sächsischen Kirchenverfassung von 1830—1914. Leipzig 1923. Eduard Pfeiffer (II, 119 S. gr. 8). Gr Z 240.

Bis zum Überdruß haben wir in den letzten Jahren den Satz gehört, daß kirchliche Verfassungsfragen als furchtbar trocken gälten, es bei Licht betrachtet aber doch eigentlich gar nicht seien. Kirchliche Verfassungsfragen sind niemals trocken, mag man sie nun soziologisch, rein rechtlich oder selbst theologisch anfassen. Aber man kann sie so behandeln, daß aus dem springenden Quell frischen Lebens eine traurige Pfütze schalen Brackwassers wird. Und diese Gefahr liegt besonders nahe, wenn man es unternimmt, eine landeskirchliche Verfassung oder einzelne ihrer Institute durch die Vorstufen ihrer gesetzgeberischen Entwicklung zu verfolgen, wenn man von Flugschrift zu Flugschrift, von Petition zu Petition, von Amendement zu Amendement vorrückt. Es kommt eben immer auf den Menschen an, wie er es versteht und wie er es macht. Pfeiffer lehnt in dieser Schrift — nicht zum ersten Male — die bekannte Trockenheit ab, und darf es tun, denn er versteht zu sehen und er versteht zu gestalten. Er selbst will diese Kräfte der Schulung durch die Boehmer und Rendtorff danken.

Was die Abgrenzung seiner Arbeit, 1830—1914, anlangt, so finde ich die Grenzlinien gut gezogen. Der große Krieg ist die Zäsur, die in unsere gesamtdeutsche Entwicklung sich eingeschnitten hat, und zwar sein Beginn. Im Verlaufe fehlten etwaiger Kirchenrechtsentwicklung doch die ruhigen Bedingungen der Vorzeit, und was sich von da bis zum November 1918 ereignete, z. B. der 19. Juli 1917, ist vielfach Vorbereitung auf dieses. 1830 bringt den ersten revolutionären Einschnitt in die sächsische Entwicklung. Die Julirevolution bedeutet für das Königreich den Anstoß zu seinem Eintritt in den Kreis der Verfassungsstaaten, bedeutet auch den Anlaß, in der Landeskirche die Stellung des bisher rechtlosen Kirchengliedes zu überprüfen. Der Verfasser wirft die Frage auf, warum sich in Sachsen die gesunde Entwicklung der Kirchenverfassung so ungeheuer, für die Kirche selbst so gefährlich langsam vollzogen habe. Er findet die Ursache in der Übertragung politischer Ansichten auf kirchliche Verhältnisse, des politischen Kampfes auf das Gebiet der Kirche.

Am Anfange unserer Entwicklung stehen zwei Broschüren, des Leipziger Archidiacons Bauer und des dortigen Superintendenten und Professors Großmann. Jener verlangt Trennung des Weltlichen und Gemischten vom rein Kirchlichen und Uebertragung dieses an einen rein geistlich gebildeten Kirchenrat, der durch Salarierung aus der Kirchenkasse finanziell selbständig — die große crux der sächsischen Kirche durch ein Jahrhundert — gestellt werden solle; dieser, Kollegialist, der dieses System wirklich durchgedacht habe, reine Synodalverfassung. Sofort zeigt sich aber, daß die Kirche die Verfassungsfrage nicht von sich aus zu

lösen in der Lage sei, und es taucht zum ersten, nicht letzten Male die politische Kompetenzfrage auf: kann der Landtag in Fragen der Kirchengesetzgebung mitreden? Nach verschiedenen Fehlschlägen greift vor der Februarrevolution das freisinnige Bürgertum die Frage von der Seite her an, ob durch die in die höchsten Staatsstellen vordringende Orthodoxie die freieren Regungen in der Kirche nicht unterdrückt werden möchten. Hand in Hand gehen bezeichnender Weise Bestrebungen auf Änderung des Religionseids. Es kommt der Rückschlag nach 1848. Die Regierung fürchtet die Radikalisierung durch die noch im Banne des Rationalismus liegende Menge. Anträge die bezeichnender Weise aus der bürgerlichen Kammer kamen, hatten keinen Erfolg. Erst nach 1871, als man an die Schaffung einer Gesamtverfassung, Konsistorium, synodale Elemente auf verschiedenen Stufen mit entsprechender Zuständigkeit, ging, konnten jene rechtlichen Ordnungen, Kirchengesetze, zu Stande kommen, die der Landeskirche eine fast halbjahrhundert lange Entwicklungsgrundlage boten. Die Frage der Selbständigkeit der Kirche war aus dem Ziel zur Voraussetzung der Reform geworden.

Pfeiffers Schrift, auf eine reiche Literatur, auf Kammerverhandlungen und auf die Akten des Landeskonsistoriums gegründet, behandelt ihr Problem mit der für den Forscher selbstverständlichen Gewissenhaftigkeit und trägt ihre wertvollen Ergebnisse in der ansprechendsten Weise vor.

Rudolf Oeschey-München-Leipzig

Seeberg, Reinhold, Christliche Dogmatik. Erster Band (Religionsphilosophisch-apologetische und erkenntnistheoretische Grundlegung — Allgemeiner Teil: Die Lehre von Gott, dem Menschen und der Geschichte), Erlangen-Leipzig 1924, A. Deichert (XII 580 S. gr. 8) geh. 15 M.

Der Dogmatiken sind in den letzten Jahren nicht wenige erschienen. Aber keine derselben dürfte in den nächsten Jahren so viel genannt werden, als das vorliegende Werk des bekannten Berliner Systematikers. Ein großer Kreis von Schülern im engeren und weiteren Sinne des Wortes hat das Werk mit Spannung erwartet. Man würde es das Lebenswerk seines Verfassers nennen dürfen, wenn dieser nur Systematiker wäre und nicht bereits als Dogmenhistoriker in jahrzehntelanger, mühevoller, aber reich belohnter Arbeit ein Werk geschaffen hätte, das als Lebensarbeit eines Spezial-Dogmenhistorikers allen Respekt verdient.

Wie bereits im Titel angegeben ist, bringt dieser erste Band zunächst den grundlegenden Teil der Dogmatik und sodann von dem ausführenden Teil der Dogmatik die Lehren von Gott und vom Menschen, also die (spezielle) Theologie und die Anthropologie. Diese beiden Lehrstücke lassen sich zweifelsohne den übrigen Lehrstücken der ausführenden Dogmatik gegenüber als eine relative Einheit fassen. Immerhin dürfte doch der Abschluß des ersten Bandes an dieser Stelle mehr aus äußeren Gesichtspunkten als aus inneren Erwägungen erfolgt sein, wie denn auch eine volle Würdigung dieser beiden Lehrstücke erst dem Gesamtüberblick der ausführenden Dogmatik möglich sein dürfte. Aus diesen Erwägungen heraus möchte denn diese Anzeige sich sachlich auf den grundlegenden Teil beschränken und hinsichtlich des übrigen Teiles nur den Wunsch aussprechen, daß es dem Verfasser vergönnt sein möchte, uns den zweiten Band in Bälde vorzulegen, dessen Anzeige dann — sub conditione jacobaea — einen Überblick über das Ganze des zweiten Teiles bringen wird.

Der Aufriß unserer Grundlegung ist bestimmt durch ihre

Aufgabe. Diese steht vorab in der Klärung der Voraussetzungen, mit denen der Dogmatiker an die Darstellung der christlichen Religion herantritt. Und zwar sind es zwei, je zwei Glieder in sich fassende Voraussetzungen, um die es sich hier handelt. Die erste Voraussetzung ist mehr sachlicher Natur. Einmal wird vorausgesetzt, daß das Christentum Religion sei neben anderen Religionen, andererseits wird ihm aber eine Vorzugsstellung zugeprochen, die es über alle anderen Religionen erhebt. Die theoretische Betrachtung der wissenschaftlichen Theologie kann diese Voraussetzung unmöglich als selbstverständlich hinnehmen, wie es dem christlichen Glauben möglich ist. Sie muß ihre Erwägungen über das Wesen der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen anstellen, um das Zurechtbestehen dieser Voraussetzung zu erweisen. Dieser Aufgabe erledigt sich Seeberg im ersten Teile unserer Grundlegung. In einem großzügig angelegten Aufriß der Entwicklung der nicht christlichen Religionswelt, die von einer Darstellung der Religion der Primitiven über das Auseinandertreten von gesetzlicher und mystischer Religion zur Darstellung des eigentlich Religiösen in den Erlösungsreligionen führt, wird religionsgeschichtlich ein Verständnis der Religion gewonnen, das dann in drei sich anschließenden Kapiteln (über: das Wesen der Religion, die Fähigkeit zur Religion und Religion und Kultur) nach allen Seiten hin geklärt wird. Methodisch ganz analog verläuft dann die Untersuchung über die christlichen Religionen im besonderen, indem nach einer historisch orientierten Phänomenologie das Christentum einmal als absolute und sodann als wahre Religion erwiesen wird. So viel zur ersten Problemgruppe. Mit ihr hängt die zweite, mehr formale, eng zusammen. Der Nachweis der Eigenart der Religion im allgemeinen wie der Eigenart des Christentums im besonderen involviert zugleich die Einsicht, daß auch die Erkenntnis in der Religion und im Christentum eine besonders beschaffene ist. Dann handelt es sich nur darum, einmal die Quellen dieser besonderen Erkenntnis zu bestimmen und sodann zu untersuchen, ob diese Erkenntnis mit ihrem besonderen Inhalt überhaupt fähig ist, Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein. Demgemäß hat es der zweite Teil unserer Grundlegung in seinem Kernstück zunächst mit der Erörterung der Frage zu tun, woher die religiöse Erkenntnis ihren Inhalt gewinnt. Das ist dann der Ort, wo der Verfasser die im prinzipiellen Teile jeder christlichen Dogmatik unvermeidlichen Ausführungen über die Offenbarung, Schrift, Inspiration und die damit eng zusammenhängenden Fragen nach der Tatsächlichkeit der biblischen Überlieferung, der Berechtigung historischer Kritik u. dergl. gibt. Aber gerade die Erörterung dieser Fragen macht das letzte genannte Probleme recht eindringlich. Man muß es dem Verfasser nachrühmen, daß er alles vermeidet, was den Anschein wecken könnte, als solle die Wucht dieses Problems vorschnell abgeschwächt werden. Mit aller Deutlichkeit wird vielmehr zuerst der Unterschied des auf dem Boden der Dogmatik allein in Frage kommenden religiösen resp. theologischen Erkennens von dem allgemeinen kategorialen Erkennen herausgearbeitet. Unser Verfasser kann hier um so unbefangener reden, je fester er von der Möglichkeit des Nachweises einer letzten Einheit beider Erkenntnisarten überzeugt ist. Diese Einheit liegt in der Einheit der gleichen Vernunft oder des nämlichen Ich, „welches in einer doppelten transzendentalen Apperzeption eine doppelte Reihe von Objekten mit sich selbst zur Einheit verbindet“ (p. 276). Der Weg, auf dem unserm Ich die Objekte zuströmen, ist so durchaus ein doppelter, aber die Gewißheit um

diese doppelte Reihe von Objekten ist die gleiche. „In dem einen wie dem anderen Falle ist das Ich das, was es in Selbstbestimmung wie Selbstbewußtsein ist, nur so, daß es mit sich auch die Doppelreihe von Objekten setzt, mit denen es eins geworden ist“ (a. a. O.). Zum Abschluß werden diese Gedanken dann von unserm Verfasser so geführt, daß er zeigt, wie es nicht nur möglich, sondern notwendig ist, aus der Einheit der rein geistigen Apperzeption auf ein rein geistiges Objekt als den einheitlichen Grund der Gesamtheit der erkannten Objekte zu schließen. „Indem nämlich der menschliche Geist in dem Maße, als er die mannigfaltigen Erscheinungen entsinnlicht und sie als seinen geistigen Formen konform erfaßt, des Wesens der Objekte inne wird und sie so erst behalten und behandeln lernt, wird er dessen gewiß, daß die Welt der Objekte einen geistigen Grund hat, der zugleich Grund der Geistigkeit des erkennenden Subjektes ist. Das ist der absolute Geist“. Indem so die sachliche Berechtigung und die Notwendigkeit der Verbindung der (intuitiven) religiösen Erkenntnis des Überweltlichen mit der Verstandeserkenntnis von der Welt nachgewiesen ist, ist der streng wissenschaftliche Charakter der systematischen (speziell dogmatischen) Theologie erwiesen.

Der Überblick über den grundlegenden Teil unserer Dogmatik, den wir hiermit gegeben haben, ist gewiß sehr summarischer Art. Immerhin dürfte deutlich geworden sein mit welchem originellen und zugleich scharfsinnig durchgeführtem System wir es zu tun haben. Darüber läßt freilich auch unser Buch keinen Zweifel: seinen Ausgangspunkt hat Seeberg von Frank genommen. Aber über Frank ist er zurückgegangen zu dem Reformator der protestantischen Theologie, zu Schleiermacher. Aber auch an Schleiermacher knüpft er nicht so an, daß er dessen durchgeführtes System zugrunde legt, vielmehr ist es allein das Programm, das Schleiermacher aufgestellt hat, das Seeberg in vollem Umfange gelten lassen kann, d. h. das Programm den Beweis der Wirklichkeit der religiösen Ideen aus dem Bestande der Religion selbst zu führen. Diese eigentliche Tendenz Schleiermachers gilt es reiner durchzuführen als Schleiermacher selbst und auch Hofmann und Frank es getan haben. Während Schleiermacher den religiösen Tatbestand durch Aufnahme einer deterministischen Metaphysik bindet, faßt Frank denselben umgekehrt zu weit, indem er aus demselben, speziell aus der besonderen christlichen Erfahrung nicht weniger als die Wahrheit eines gegebenen Geschichtsverlaufes und eines fertigen dogmatischen Systems zu erweisen versucht. Wollte Frank aus der Grunderfahrung der Wiedergeburt heraus das Ganze des heilsgeschichtlichen bzw. kirchlichen Systems neu erheben, so konzentriert Seeberg alle seine Gedanken auf das zwar voluntativ bedingte, aber sonst sehr einfache Grunderlebnis einer Einigung unseres geschaffenen Willens mit einem „Urwillen“. Diese Einigung bedeutet einen Erkenntnisvorgang oder — noch genauer — diese Einigung ist ihrem Wesen nach nichts anderes als das Erkennen eines absoluten geistigen Willens, der unseren menschlichen Willen ergreift und meistert, aber dieses so, daß unsere menschliche Seele sowohl nach ihrer rezeptiven wie auch ihrer aktiven Seite, also in ihrer vollen Einheit erregt und in Anspruch genommen wird. Schon dieses deutet an, daß dieses religiöse Erkennen kein sinnlich vermitteltes ist, sich also unterscheidet von der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis, die durch die Zusammenfassung und Ordnung empirischer Eindrücke nach den Kategorien des Verstandes entsteht. Vielmehr fällt dieses Erkennen unter die Kategorie der „intuitiven Erkenntnis“, „in der eine objektive Geistigkeit unserm Geist unmittelbar zur Emp-

findung und Anschauung kommt und nicht wie sonst auf dem Wege analytischer Betrachtung aus dem sinnlich wahrgenommenen Objekt hervorgezogen wird“ (p. 83). Dieses intuitive Erkennen gilt nicht nur auf religiösem Gebiete, z. B. gewinnen wir etwa von dem Wesen eines Menschen eine solche unmittelbare Erkenntnis, die nicht auf der Beobachtung der einzelnen Züge des Menschen und der logischen Verarbeitung solcher Züge beruht. Aber die typische Ausprägung dieser Erkenntnis ist nun doch die religiöse Erkenntnis, und so ist es eben dieses Erkennen, dessen letzte Einheit mit dem kategorialen Erkennen Seeberg auf dem gekennzeichneten Wege darzutun sich bemüht.

Unsere Kritik kann natürlich nicht damit einsetzen, daß wir fragen, ob der genannte Aufweis der Einheit anzuerkennen ist, sondern muß vor allem anderen sich der Frage zuwenden, ob eine solche unmittelbare Erkenntnis wirklich in der Exklusivität, in der sie bei Seeberg erscheint, zurecht besteht? In der Tat ist das die Frage, deren Bejahung oder Verneinung eine Bejahung oder Verneinung der gesamten Seeberg'schen Position bedeutet. Nun glaube ich meinerseits allerdings diese Frage verneinend beantworten zu sollen. Die intuitive Erkenntnis soll hervorgehen „aus der Berührung der Willenhaftigkeit des Objektes mit dem Willen des Subjektes oder aus dem Kontakt der beiderseitigen Lebendigkeit“. Diese Berührung erzeugt nun aber als solche in dem aufnehmenden Subjekte vermöge der transzendentalen Perzeption nicht etwa das Bewußtsein des realen Gegebenseins eines Gegenstandes, also ein Gegenstandsbewußtsein, sondern allein das Bewußtsein der eigenen Zuständigkeit. Über dieses hinausgelangt man auf dem Boden dieser Erkenntnis dadurch, daß der Wille die Vernunft antreibt eine Idee von dem betreffenden Ding zu bilden. Unwillkürlich fragen wir, wie die Vernunft diese Aufgabe erfüllen soll, wie sie an die Stelle des Bewußtseins der eigenen Zuständigkeit zur Idee d. h. zu einer Allgemeinvorstellung einer transsubjektiven geistigen Realität kommen soll? Da das Ganze auf einer starken Einwirkung lebendiger Geistigkeit auf die Seele beruht, ist zunächst sicher, daß die Vernunft hier sofort an die Verstandeskategorien, speziell an die Kategorie der Kausalität, gewiesen ist. Aber das wäre zunächst die formale Seite. Was die Vernunft herstellen soll, nennt Seeberg eine „Idee von dem betreffenden Ding“ (271). Nun ist eine Idee gewiß nicht etwas Konkretes, empirisch (d. h. irgend wie sinnlich) Gegebenes, sondern etwas Allgemeines, Abstrahiertes. Aber gerade darin liegt doch, daß irgend welche vorstellungsmäßigen Gegebenheiten oder irgendwelche bestimmte Vorstellungen da sein müssen, wenn die Bildung einer Idee vor sich gehen soll. Solche Vorstellungen können in unserm Zusammenhang nur entweder aus der Anschauung des eigenen Ich oder der Anschauung der fraglichen transsubjektiven lebendigen Geistigkeit stammen. Nun scheint es, daß Seeberg sich hier für die letztere Möglichkeit entscheiden würde, wenn er sagt, daß die starke Einwirkung lebendiger Geistigkeit, die auf die Seele stattfindet, in der Seele Empfindung von ihr sowie eine Anschauung erzeugt (p. 85). Bei dieser Auffassung würde also das Einmünden der intuitiven Erkenntnis in die kategoriale Erkenntnis schon sehr früh stattfinden. Aber auch dann, wenn die notwendige Anschauung eine Anschauung vom eigenen Ich, sagen wir einmal ein unmittelbares Wissen vom eigenen Ich ist, gründet sie sich auf kategoriale Denkarbeit, denn jedes Vorstellen des eigenen Ichs ist ein Gegenüberstellen des Ichs und des Nichtichs, geschieht also mit Hilfe kategorialen Denkens. So sinkt die besondere intuitive Erkenntnis für mich herab zu der

besonderen Form des Impulses, den unser Ich, unser einheitlicher Wille für seine Denkarbeit bestimmten ihm objektiv, d. h. sinnlich-wahrnehmbar gegebenen Gegenständen gegenüber empfängt. Eine solche Gegebenheit ist allemal notwendig, wenn eine über das eigene Ich hinausführende Gewißheit entstehen soll. Auch die religiöse (intuitive) Gewißheit nimmt ihren Ausgangspunkt vom Sinnlich-Wahrnehmbaren. Gewiß bleibt das religiöse Subjekt nicht am Sinnlich-Wahrnehmbaren haften; das ist ja eben seine eigenartig religiöse Anlage, daß der Mensch imstande ist, in gewissen sinnlich-wahrnehmbaren Phänomenen Dokumentationen überweltlicher, übersinnlicher Realität zu sehen. Aber das ist an sich etwas rein Formales, über das hinaus es zu positiver Gewißheit um die sich anbietende Gottheit erst da kommt, wo der Mensch sich selbst Rechenschaft zu geben weiß, aus welchen Gründen er bestimmte innerweltliche Phänomene als Offenbarung seines Gottes anzusehen hat.

Kehren wir nun nach diesen abstrakten erkenntnistheoretischen Erörterungen zu den konkreten Gestaltungen der theologischen Prinzipienlehre zurück und beurteilen Seebergs Prinzipienlehre nach ihrem Verhältnis zu Frank als dem Theologen, von dem er ausgegangen ist, so werden wir sagen müssen, daß Seebergs spekulative Umbildung der Frankschen Gewißheitslehre gewiß sehr beachtenswerte Momente enthält, daß sie aber doch nicht zum Ziele gelangt, weil sie — ebensowenig wie Frank — nicht orientiert ist an einem objektiven Datum, das dem Menschen durch bewußtseinsimmanente Vorgänge in seiner Eigenschaft als Offenbarungsträger gewiß wird. Diese Gedanken liegen natürlich in der Richtung, in der bekanntlich Ihmels die Franksche Gewißheitslehre ergänzt bzw. umgebogen hat. Auf das Nähere brauche ich hier nicht einzugehen; nur das darf gesagt werden, daß man da, wo man von dem Worte Gottes (oder wie ich persönlich es tue: vom Worte Gottes und von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen) ausgeht als der empirischen Größe, in der die Offenbarung Gottes in Christo auch uns heute Lebende erreicht und dann alle christliche Gewißheit als eine Gewißheit um diese Größe (diese Größen) als göttliche Wirkung vermittelnde und darum wirklich in einzigartiger Weise gottgewirkte Größe (Größen) faßt, man von selbst über die Schwierigkeit hinwegkommt, die — wie wir sehen — sich dem Seeberg'schen Versuche entgegenstellen. Nun könnte man freilich sagen, daß der Unterschied zwischen Seebergs theologischer Erkenntnislehre und der angedeuteten unmittelbar am Wort orientierten Gewißheitslehre nicht allzugroß sei, denn auch bei Seeberg ist doch Quelle und Norm des dogmatischen Erkennens die Schrift. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß das Geltendmachen der Schrift bei Seeberg doch erst in einem Stadium geschieht, in dem das zentrale Problem der eigentlichen Gewißheitslehre bereits erledigt ist, daß die heilige Schrift sehr wohl für die inhaltliche Bestimmung der christlichen Glaubensrealitäten, aber nicht so für deren formale Sicherstellung in Frage kommt, m. a. W. die Schrift hat Bedeutung für das „wie“, aber nicht für das „daß“ der genannten Realitäten. Liegt in dieser Formulierung eine gewisse Kritik, so bedeutet sie doch zugleich, und das soll ganz besonders unterstrichen werden, einen scharfen Protest gegen jede Auffassung, die auch nur mit dem Schein bekleidet wäre, als sei diese hier in Frage stehende verschiedene Wertung der Schrift im Sinne einer verschiedenen „Christlichkeit“ der Dogmatik zu verstehen. Um solches Mißverständnis in jedem Keime zu ersticken, sei ganz ausdrücklich betont, daß die verschiedene Bedeu-

tung der Schrift hier rein formaler Natur, d. h. lediglich Ausfluß rein formal-erkenntnistheoretischer Einstellung ist. Dem entspricht dann durchaus, daß Seebergs Dualismus kategorialen und intuitiv-religiösen Erkennens nichts zu tun hat mit dem bekannten Kant-Ritschl'schen Dualismus, bei dem für die religiösen Realitäten schließlich doch nur eine gebrochene Gewißheit und gebrochene Überweltlichkeit herausspringt. Um das des Näheren auszuführen, müßte ich freilich manches von dem wiederholen, was ich oben gesagt habe. Davon darf ich füglich absehen. Viel lieber würde ich noch zeigen, wie unser Verfasser seine geniale Grundkonzeption nun in allen Einzelheiten formal und sachlich meisterhaft durchgeführt hat, um so einen vollen Eindruck von der Bedeutung unseres Buches vermitteln zu können, zu dem ich nicht kritisch Stellung genommen haben würde, wenn ich nicht wüßte, daß wirklich originellen und sicher weitwirkenden literarischen Erscheinungen gegenüber Würdigung und Kritik nicht voneinander zu trennen sind. Jelke-Heidelberg.

Hillner, G., (Pastor zu Pinkenhof bei Riga) **J. G. Hamann und das Christentum**. I. Hamann und die Behrens, II. Hamann und Kant. (Aus baltischer Geistesarbeit, Neue Folge Heft 1 und 2) Riga 1924, Jonck & Poliewsky (40 und 96 S. 8.)

Vorträge, gehalten in der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde zu Riga, ausgezeichnet vor allem durch lebendige Schilderung der gesellschaftlichen und geistigen Umgebung, aus der Hamanns wundersame Prophetengestalt herauswächst, biographisch, nicht ideengeschichtlich eingestellt, aber dabei nicht ohne Silberblick für die entscheidende Größe. Den beiden „Bildern“ soll sich ein drittes anreihen: Hamann und die Fürstin Gallitzyn, die Trilogie abrundend: Hamann im Werden, Hamann im Streit (wider die Welt der Aufklärung), Hamann im Frieden. Das erste Heft kann auch zu Gildemeisters großer Biographie (obschon diese auch die Familienberichte von R. Berens benutzt) als dankenswerte Ergänzung begrüßt werden. Zum zweiten Heft bleibt hinzuweisen auf die ideengeschichtliche Hamannliteratur, sonderlich für Einzelerörterung auch auf die Arbeit von Heinrich Weber (den der Verfasser S. 87 für einen Zunftphilosophen zu halten scheint). Als Einzelbeitrag hebe ich die Erläuterung des (von Moser H. zugesprochenen) Namens „der Magus im Norden“ hervor (II 53): Magus nicht sowohl als der Dunkle denn als der Seher des Lichts des Sternes (vgl. dazu W. W. II 400 neben IV, 37. 63 ff.). Der Sammeltitle der Hefte weckt in deutschem Herzen sonderes weh-frohes Echo. Weber-Bonn.

Gogarten, Friedrich, Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. Erstes bis drittes Tausend. Jena 1923, Eugen Diederichs (83 S. gr. 8).

Es gibt auch heute noch keine dankbarere Aufgabe, als gegen irgendeine Art von Kirchentum als Ankläger aufzutreten. Auch Gogarten unterzieht sich dieser Aufgabe. Aber er tut es doch nirgends in der Form des bloßen Besserwissenwollens, die aus dem Protestantismus im letzten Jahrhundert einen Debattierklub gemacht hat. Vielmehr läßt er den notwendigen Protest stets aus der Sache selbst herausspringen, die er zu bringen hat. Der Gebrauch des Wortes Ich, der heute sogar in manchen Erzeugnissen der wissenschaftlichen Theologie von trostloser Verwilderung des Anstandes zeugt, tritt bei ihm im Gegensatz zu seinem Lehrmeister Kierkegaard wohltuend zurück. (An einer Stelle

dieses Buches erfolgt er immerhin in 12 Zeilen sieben mal.) Es gehört zum Wesen der Sache, die Gogarten vertritt, daß — mit Kierkegaard zu reden — „ihre Vorzeichen polemisch werden“. Die Antithesen und Paradoxien, die sich daraus ergeben, wirken schon bei Kierkegaard nicht selten als bloß dialektisches Spiel. Auch Gogarten ist zuweilen nahe daran, dieser Versuchung zu erliegen, wenigstens in den beiden ersten Vorträgen über „Offenbarung“ und „Offenbarung und Zeit“. Hier bringt er gelegentlich nach dem Vorbilde Kutters und Lotzkys Religion und Offenbarung in einen ausschließlichen Gegensatz. Und dann folgen Antithesen im Stil Karl Barths: Ja wird Nein, Nein wird Ja usw. Bezwingend werden Gogartens Antithesen erst da, wo er die Transzendenz des Objektiven im Glauben fühlbar macht wie im dritten Aufsatz, wo er vom zweiten Artikel des Apostolikums spricht, oder im dritten, wo er dem Gemeinschaftsgedanken des Individualismus die Autorität als konstitutives Merkmal der „Gemeinde“ entgegensetzt. Diese Autorität findet er allein in dem göttlichen Du, das in dem Worte Gottes zu uns spricht. Neben mancher gewagten Konstruktion werden uns hier Einsichten vermittelt, die auch uns, die wir nichts weiter als das Evangelium zu bringen haben, weiter helfen können. Wenn Gogarten es auch nicht hören will, weil er offenbar fürchtet, dadurch kompromittiert zu werden, so gehört er doch zu denen, in denen heute ursprüngliches Luthertum wieder lebendig wird.

Elert-Erlangen.

Seneca, Annaeus Lucius, Philosophische Schriften. Drittes Bändchen, der **Briefe an Lucilius** 1. Teil, Brief 1—81. Übersetzt und mit Einleitung von Otto Apelt. (Philosophische Bibliothek Band 189). Leipzig 1924, Meiner (VIII, 374 S. 8) 6 M.

Tacitus erzählt uns, daß Seneca im Angesicht des Todes seinen Freunden das Bild seines Lebens als die herrlichste Gabe pries, die er hinterlassen könnte. Dieses starke Bewußtsein vom Werte der eigenen Persönlichkeit hatte Seneca in der Ruhezeit nach dem Rücktritt vom Hofdienst auch bestimmt, sich seinem Volke als Seelenführer darzustellen. In der persönlichsten Form, die ihm zu Gebote stand, in einer „Folge von Briefen, die alle an die nämliche Person gerichtet sind: an seinen Freund und Altersgenossen Lucilius, den er hier als einen nach der sittlichen Vollkommenung ringenden Jüngling einführt“ (G. Misch), lehrt Seneca die Menschenbildung und Lebensführung, die er als befreiende Errettung aus der über die römische Gesellschaft hereinbrechenden Vernichtung ansah.

Um zu einem Urteil über die vorliegende Übersetzung dieser Briefe zu kommen, müssen wir uns einen Grundzug von Senecas Stil, vergegenwärtigen. An den „Briefen“ ist die psychologische Kunst in der schriftstellerischen Form besonders hervorzuheben, die gesucht wird, um die intimen Züge eines innerlich bildenden Umgangs auszuschöpfen (Misch). Wer Senecas „Briefe“ liest, tritt in einen persönlichen Lehrgang bei ihm ein. Wie man bei einem Gespräch unter vier Augen nicht weghören kann, so wird hier das Bewußtsein des Lesers immer mittätig erhalten. Caligula verglich gelegentlich Senecas Schreibweise mit einer arena sine calce. Kurze in sich zentrierte Satzglieder sind nur durch die Mittel der rythmischen Prosa verbunden. Den Kreis des Gedankengangs muß der Leser immer selbst schließen. Das ist das Treibende an Senecas Stil, das in den „Briefen“ durch die Bezogenheit der Selbstschau Senecas auf eine gleichstrebende Seele besonders

hervortritt. Senecas Witz, Antithetik und Pointen helfen mit, dem Leser „warm zu machen“ und ihn „aufzuregen“ (Montaigne).

Wohl nicht nur Senecas schriftstellerische Originalität, sondern auch seine aufs engste an die lehrende Persönlichkeit gebundene Philosophie werden beeinträchtigt, wenn man dies treibende Moment in seinem Stil nicht mitüberträgt. Diese Aufgabe ist freilich sehr schwer. Hat sie Apelt lösen können? Man kann nicht mit gutem Gewissen ja sagen. Wo ist Senecas Formgewandtheit in den deutschen Briefen geblieben? Es fehlt das Treibende und die Spannung in seinem Stil. Seneca wollte die Affekte treffen. Wirkt er aber nicht eher einschläfernd in dieser Übersetzung? Nach ihr kann man nicht verstehen, daß Malebranche Seneca zu den Schriftstellern rechnete, deren Worte mehr Gewalt haben, wie bei vielen die triftigsten Gründe, weil sie sich mit solch eindringlicher Gewalt der Seele bemächtigen, daß sie ihren Befehlen gehorcht.

Wenn ich recht sehe, nimmt Apelt der Predigt Senecas dadurch die Durchschlagskraft, daß er ihren innern Gedankengang aufrollt, indem er hier und dort unerlaubt mit einem Wörtlein nachhilft. Darüber erschläft aber das subjektive Bewußtsein des Lesers, weil es nicht mehr zum Mitdenken angehalten ist. Farblos und ohne Nerv erscheint der Ausdruck, nachdem dem Stil seine innere Spannung genommen ist. Von der unzulässigen Gedankenführung des Lesers durch den Übersetzer, die hauptsächlich Senecas Stil entnervt, kann man sich fast in jedem Brief überzeugen, wenn man die zugrundeliegende lateinische Ausgabe von Hense hernimmt. Hier mögen nur ein paar Beispiele vom Verlust der brevitatis Senecas zeugen: ep. 7, § 1 ergänzt Apelt aus dem Folgenden: „Niemals kehre ich ohne eine gewisse sittliche Beeinträchtigung von solchen Ausgängen zurück“ (nunquam mores, quos extuli, retero). Reichlich ist auch folgende Interpolation 7,3: „Ich erwartete allerhand Kurzweil, Späße und Erheiterung, kurz (Ironie!) lauter Dinge, die mit dem Anblick von Menschenblut so wenig als möglich zu tun hätten, vielmehr davon abzulenken geeignet wären.“ (expectans . . . aliquid laxamenti, quo hominum oculi ab humano cruore adquiescant). 7,4: „Alles das ist nur eine Verschleppung dessen, worauf es der Menge ankommt — des Todes“ (omnia ista mortis morae sunt). In dieser Weise geht es fort.

Ungenau und z. T. falsch übersetzt ist u. a.: ep. 1, § 3 „vergönnt“ (non misit); ep. 4,6 „Nur das Gut hat Sorgen für den Besitzer“ (nullum bonum adjuvat habentem), ebd. „gegen alles“ (adversus haec); ep. 7,1 „Anfall“ (offensa), 7,3 „Scherzspiel“ (nugae), 7,4 „aufgespart“ (detinent), 7,5 „ins Blutbad“ (in vulnera), 7,9 „Weisheit“ (ista).

Durch Fehlübertragungen wird oft genug der Sinn beeinträchtigt: Die Antithetik wird preisgegeben z. B. ep. 1,4: apud luxuriosum sed diligentem und noch mehr ep. 12,10 (necessitas libertas); ep. 7,4: „Schutzmittel“? nein! „Kunstkniffe“ (artes); 7,5 „berechtigt“? nein! „was hast du verschuldet?“ (meruisti). Auch die Dramatik der Zwischenrufe des Volks an die lanistae geht an dieser Stelle ganz verloren. Heißt ep. 7,10: unus mihi pro populo est „Einer gibt mir soviel, wie das ganze Volk“? Auch die Schlußpointe des 7. Briefes geht verloren. Ep. 21,5: possum mecum duratura nomina educere heißt nicht, wie übersetzt: „Ich kann einem Namen Dauer verleihen, so lange der meinige noch gilt“; ep. 25,6 statt „Deine Aufseher“, den Pädagogen. Die Übertragung von paedagogus in „Aufseher“ richtet nur Verwirrung an. Heißt ep. 34,1: si alumnum suum nemo aliter intuetur quam adulescentiam illius suam iudicet „wenn ein jeder in seinem leib-

lichen Pfegling sich selbst wieder verjüngt erblickt“, oder nicht doch, wie es G. Misch übersetzte: „wenn jeder seinen Zögling so betrachtet, daß er in seiner Jugend seine eigene erblickt“? Statt „dessen“ ep. 34,1 „derer“ (iis). ep. 34,2 nicht „Beschlagnahme auf dich gelegt“, sondern „Hand angelegt“ (iniecit manum). Der Ausdruck müßte oft glatter sein: z. B. ep. 6,4: „Ohne einen Genossen gibt es keinen erfreulichen Besitz irgendwelchen Gutes“. Oder ep. 11,9: „Trage die Seele ein ehrfurchtgebietendes Muster in sich, dessen Einfluß stark genug ist, auch seinen geheimsten Gedanken die Weihe der Unschuld zu geben“ (aliquem habeat animus, quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat). Daß man Seneca auch noch anders übersetzen kann, zeigt G. Misch in seiner Geschichte der Autobiographie des Altertums I, 1907, S. 240 ff, die ich mehrmals zitierte und deren Gebrauch der kleinen Einleitung Apelts nur zugute gekommen wäre. Misch übersetzt: „Man muß jemand haben, den man verehren kann, durch dessen Wirkungsmacht man auch die Heimlichkeiten der Seele heiligt“. Und weiter „Glücklich, wer nicht allein durch seine Gegenwart, sondern auch schon wenn man an ihn denkt, Gutes zeugt. Glücklich wer einen Menschen so verehren kann, daß er bei der bloßen Erinnerung an ihn sich in Gleichmaß und Harmonie bringt“ (a. a. O. S. 242). Hier leuchtet Seneca vor uns auf, wie er unsere Väter begeistert hat, und wenn man als Christ auch nie mit dem Kern seiner Lebensweisheit zufrieden sein kann, wird man sich freuen an der Schönheit seiner Sprache und mancher Sentenz.

Eine Inhaltsübersicht würde dem Briefbändchen gut stehen. Die Ausstattung ist, wie immer in der philosophischen Bibliothek, gediegen.

Dr. W. Schuster-Leipzig.

Neueste theologische Literatur.

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

Biographien. Kaftan, Theod., Erlebnisse u. Beobachtungen des Generalsuperintendenten von Schleswig D. Theodor Kaftan. Von ihm selbst erzählt. (Schriften d. Vereins f. Schlesw.-Holstein. Kirchengesch. 1. R. 14. H.) Kiel, Verein f. Schlesw.-Holst. Kirchengesch. (VIII, 403 S. gr. 8). 8.50 M.

Bibel-Ausgaben u. Uebersetzungen. New Testament, The coptic version of the, in the southern dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic. Vol. 7. The Catholic Epistles and the Apocalypse. London, Milford 42 s.

Biblische Einleitungswissenschaft. Grossmann, Hugo, Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung. Gießen, Töpelmann (33 S. gr. 8). 50 Pf. — Rauch, Franz, Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neueren Völkerkunde. Graz, U. Moser (XI, 217 S. gr. 8). Kart. 4 M. — Wiener, Harold M., Das Hauptproblem des Deuteronomiums. Mit e. Geleitwort v. Kegel u. e. Gutachten von Knauth. Gütersloh, Bertelsmann (56 S. 8). 1.50 M.

Exegese u. Kommentare. Claire et Vigoureux, La sainte Bible. T. 1—5. Paris, A. Blot (XLIV, 778; 760; 1004; 1146; 938 S. 8). 37 fr. 50 c. — Posner, A., Das Buch des Propheten Michah. Text, Uebers. u. Erkl. nebst ausführl. Beilagen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann (VIII, 124, 16 S. kl. 8). Hlw. 2.50 M. — Westcott, B. F., Rev., The Gospel according to St. John. The autor. version, with introd. and notes. London, Murray (405 S. 8). 12 s.

Biblische Geschichte. Heide, Walther, Wer war Jesus? [150 Jahre Leben-Jesu-Forschung.] (Bücherei d. freien Christen. 5. H.) Dessau, K. Rauch (19 S. 8). 40 Pf. — More, Paul Elmer, The Christ of the New Testament. London, Milford (294 S. 8). 13 s. 6 d. — Morris, Morris, Rev., New light on Genesis or creation during descent in the Scriptures. London, Marshall (151 S. 8). 3 s. 6 d. — Robertson, A. T., The Christ of the Logia. London, Hodder (247 S. 8). 7 s. 6 d.

Biblische Theologie. Heim, Karl, Die Weltanschauung der Bibel. 4. Aufl. Leipzig, A. Deichert (93 S. gr. 8). 2.20 M. — Schmitz, Otto, Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs. Gütersloh, C. Bertelsmann (270 S. gr. 8). 6 M.

Patristik. Kulemann, Alfred, Das christliche Lebensideal des Chrysostomus auf Grund seiner Schrift περί ἱερωσύνης. Eine pastoraltheolog. u. psycholog. Studie. Berlin, G. Nauck (48 S. gr. 8). 1.20 M.

Scholastik u. Mystik. Gilson, Etienne, La Philosophie de saint Bonaventure. Paris, Vrin (480 S. 8). 25 fr. — Kampers, Franz, Vom

Werdegänge der abendländischen Kaisermystik. (Vortr. in wesentl. erw. Form.) Mit 4 Taf. Leipzig, B. G. Teubner (VII, 178 S. 4). 12 M. — **Lefebure**, Auguste, L'Acte de foi d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Paris, A. Blot (XX, 466 S. 8). 12 fr. 75 c. — **Michelitsch**, A., Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Graz, „Styria“ (VIII, 203 S. mit 1 Abb. gr. 8). 4.20 M.

Allgemeine Kirchengeschichte. **Bell**, G. K. A., Documents on christian unity, 1920—24. London, Milford (402 S. 8). 7 s. 6 d. — **Dufourcq**, Albert, L'avenir du christianisme. P. 1. Histoire ancienne de l'église. T. 1. Paris, Plon-Nourrit (LX, 440 S. 8). 12 fr. — **Uhlhorn** †, Gerhard, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. Bilder aus d. Vergangenheit als Spiegelbilder f. d. Gegenwart. 7., photomechan. hergest. Aufl. 1899. Stuttgart, D. Gundert (408 S., 1 Titelb. kl. 8). 4 M.

Kulturgeschichte. **Gothein**, Eberhard, Schriften zur Kulturgeschichte der Renaissance, Reformation u. Gegenreformation. Mit e. biogr. Einl. hrsg. von Edgar Salin. 1. Bd. Die Renaissance in Südtalien. 2. Aufl. 2. Bd. Reformation u. Gegenreformation. München, Duncker & Humblot (XXXI, 268 S.; 290 S. gr. 8). 17 M.

Reformationsgeschichte. **Boehmer**, Heinrich, Luthers erste Vorlesung. Leipzig, S. Hirzel (58 S. 8). 1.75 M.

Kirchengeschichte einzelner Länder. **Rothert**, H., Der kirchliche Wiederaufbau nach dem 30 jährigen Kriege. Gütersloh, C. Bertelsmann (77 S. 8). 2 M.

Papsttum. **Pastor**, Ludwig Frh. von, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 5.—7., vielf. umgearb. u. stark verm. Aufl. 3. Bd. Geschichte d. Päpste im Zeitalter d. Renaissance von d. Wahl Innozenz' VIII. bis zum Tode Julius' II. Abt. 1. 2. Freiburg im Br., Herder & Co. (LXX, 656 S.; XVII S., S. 657—1166 gr. 8). 14.10 M.; 10.20 M.

Orden u. Heilige. **Brou**, La Compagnie de Jésus. Paris, Blou & Gay (128 S. 8). 4 fr.

Christliche Kunst u. Archäologie. Die **Kunstdenkmäler** von Mittelfranken. (Hrsg. v. Felix Mader.) 1. Stadt Eichstätt. Mit e. hist. Einl. von Franz Heidingsfelder. Bearb. von Felix Mader. (Die Kunstdenkmäler von Bayern. 5.) München, R. Oldenbourg in Komm. (VI, 786 S., 74 Taf. u. 1 Lagepl. 4). Lwd. 42 M. — **Rave**, Paul Ortwin, Der Emporenbau in romanischer u. frühgotischer Zeit. (Forschungen z. Formgesch. d. Kunst aller Zeiten u. Völker. 8. Bd.) Bonn, Schroeder (143 S. 8). Hlw. 10 M. — **Tyrrell-Green**, E., Parish church architecture. With 64 ill. London, S. P. C. K. (246 S. 8). 8 s. 6 d.

Dogmatik. **Elert**, Werner, Die Lehre des Luthertums im Abriß. München, Beck (XIV, 81 S. 8). 2.50 M. — **Girgensohn**, Karl, Grundriß der Dogmatik. Leipzig, Deichert (VII, 195 S. 8). 5 M. — **Lüdemann**, Hermann, Christliche Dogmatik. 1. Bd. Grundlegung. Bern, Paul Haupt (XI, 610 S. 8). 16 M. — **Piper**, Otto, Weltliches Christentum. Eine Untersuchung über Wesen u. Bedeutg d. außerkirchl. Frömmigkeit d. Gegenwart. Tübingen, J. C. B. Mohr (VII, 138 S. 8). 3.60 M. — **Seeberg**, Reinhold, Christliche Dogmatik. 1. Bd. Religionsphilosophische u. erkenntnistheoret. Grundlegung. Leipzig, Deichert (XII, 580 S. 8). 15 M. — **Theologia**, deutsch, Die leret gar machen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben. Nach d. einzigen bis jetzt bekannten Hs. hrsg. u. mit e. neudt. Uebers. vers. von Franz Pfeiffer, 5. unveränd. Aufl. Gütersloh, C. Bertelsmann (32, 239 S. 8). 3 M.

Homiletik. **Althaus**, Paul, Der Lebendige. Predigten. Gütersloh, C. Bertelsmann (VII, 241 S. gr. 8). Lw. 5.50 M. — **Hilbert**, Gerhard, Johannes von Walter u. Paul Reese, Reden am Sarge des Geh. Konsistorialrats Professor D. Dr. Wilhelm Walther. † 24. 4. 1924. Geh. in d. Klosterkirche zu Rostock u. in d. Martinskirche zu Cuxhaven-Ritzebüttel. Schwerin i. M., F. Bahn (21 S. 8). 1 M. — **Warnecke**, Theodor, Wisset, daß ihr erlöset seid. Predigten, Göttingen, C. Spielmeier's Nachf. (72 S. gr. 8). 2 M.

Liturgik. **Braun**, Joseph, Liturgisches Handlexikon. 2., verb., sehr verm. Aufl. Regensburg, J. Kösel & F. Pustet (VIII, 399 S. 8). 5 M. — **Leroquais**, abbé, V., Les Sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France. 4 vol. Paris, Leroquais (je 400 S. 4). 300 fr. — **Petrich**, Hermann, Das Lied der Väter. Sonntagsspaziergänge durch unser Gesangbuch. 2. Aufl. Gütersloh, C. Bertelsmann (VIII, 144 S. gr. 8). 3 M.

Erbauliches. **Conrad**, Paul, Dennoch! Tägl. Andachten. Berlin, M. Warneck (386 S. kl. 8). Lw. 3.60 M. — **Derselbe**, Freude und Friede. Evang. Zeugnisse. Berlin, Schriftenvertriebsanstalt (220 S. gr. 8). Hlw. 5 M.

Kirchenrecht. **Bredt**, Joh. Victor, Prof., Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. 1. Bd. Die Grundlagen bis zum Jahre 1918. Berlin, G. Stilke (623 S. gr. 8). — **Heckel**, Joh., Die evangelischen Dom- u. Kollegiatstifter Preußens, insbesondere Brandenburg, Merseburg, Naumburg, Zeitz. (Kirchenrechtl. Abhandlungen. H. 100/101.) Stuttgart, Enke (XII, 455 S. gr. 8). 21 M.

Universitäten. **Hampe**, Karl, Zur Gründungsgeschichte der Universität Neapel. Heidelberg, C. Winter (15 S. 8). 60 Pf. — **Newton**, Arthur Percival, The Universities and educational systems of the British empire. London, Collins (306 S. 8.) 16 s. — **Wilson**, James M.,

Rev., The Universities and the presentation of the faith to-day. London, C. U. P. (40 S. 8). 1 s. 6 d.

Philosophie. **Bamberger**, Fritz, Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in d. Philosophie des 19. Jahrhunderts. 1. Lotze. Halle a. S., M. Niemeyer (V, 91 S. 8). 3.60 M. — **Coellen**, Ludwig, Von der Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens. Grundlegung einer Metaphysik. Traisa-Darmstadt, Arkadenverl. (197 S. gr. 8). 4.50 M. — **Ehrlich**, Walter, Metaphysik im erkenntnistheoretischen Grundriß. Philos. Gespräche. Halle, Niemeyer (III, 135 S. 8). 4 M. — **Ewing**, A. C., Kant's treatment of causality. London, Paul (253 S. 8). 10 s. 6 d. — **Glockner**, Hermann, Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuche e. log. Einleitung in d. metaph. Grundproblem d. Hegelianismus. Tübingen, Mohr (VII, 87 S. 8). 4 M. — **Kant**, Immanuel, Ausgewählte kleine Schriften. (Taschenausgaben d. „Philos. Bibliothek“. 24. H.) Leipzig, F. Meiner (III, 64 S. 8). 75 Pf. — **Derselbe**, Kritik der reinen Vernunft. (Hrsg. von Richard Hirsch.) 1. Bd. Berlin, H. Tilgner (480 S. 8). Lwd. 8 M. — **Léon**, Xavier, Fichte et son temps. T. 2. Fichte à Berlin (1799—1813). P. 1. Paris, A. Colin (534 S. 8). 40 fr. — **Rust**, Hans, Das Zungenreden. Eine Studie zur krit. Religionspsychologie. München, J. F. Bergmann (VII, 74 S. 4). 3.60 M. — **Schelling**, Friedr. W. Joseph, System des transcendentalen Idealismus. Facs. Neudr. Leipzig, W. Heims (XVI, 488 S. 8). 9.50 M. — **Schmidt**, Ferd. Jak., Kant, der Geistesherold einer neuen Menschheits-epoche. Frankfurt a. M., Diesterweg (85 S. 8). 3 M. — **Stcherbatsky**, Theod., Erkenntnistheorie u. Logik nach d. Lehre der späteren Buddhisten. Aus d. Russ. übers. von Otto Strauß. (Einzige autor. dt. Ausg.) München-Neuberg, O. Schloß (VII, 296 S. gr. 8). 5.50 M. — **Ude**, Johann, Einführung in d. Psychologie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage mit Berücks. d. modernen Psychologie. 2., umgearb. Aufl. Graz, Styria (XVI, 178 S. m. Abb. gr. 8). 2.70 M.

Schule u. Unterricht. **Albert**, Wilhelm, Die Wurzel der pädagogischen Krisis u. die innere Erneuerung der Schule. Nürnberg, Korn (VIII, 62 S. 8). 1.20 M. — **Scharrelmann**, Heinrich, Von der großen Umkehr. Beiträge zu einer intimen Pädagogik. Braunschweig, Westermann (192 S. 8). Lwd. 4.50 M. — **Richtlinien** f. einen Lehrplan der deutschen Oberschule u. der Aufbauschulen. Amtl. Ausg. von Richert. 2. Aufl. (Weidmannsche Taschenausgaben v. Verfügungen d. Preuß. Unterrichtsverwaltung. 6. H.) Berlin, Weidmann (167 S. kl. 8). 2.40 M. — **Waubke**, Arnold, In Luthers Spuren. Unser Christenglaube auf Grund d. Lutherschen kleinen Katechismus in d. Sprache unsrer Zeit f. Pfarrer, Lehrer u. a. Freunde d. Jugend dargestellt. 2., umgestaltete Aufl. Gütersloh, C. Bertelsmann (XI, 456 S. gr. 8). 9 M.

Allgemeine Religionswissenschaft. **Griswold**, H. D., The Religion of the Rigveda, the religious quest of India. London, Milford (416 S. 8). 12 s. 6 d. — **Grubb**, Edward, Authority in religion. London, Swarthmore Pr. (126 S. 8). 3 s. 6 d. — **Vordemfelde**, Hans, Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten. 1. Halbbd. Der religiöse Glaube. Gießen, A. Töpelmann (165 S. gr. 8). 3 M.

Judentum. Die **Mischna**. Text, Uebers. u. ausführl. Erklärg. Hrsg. von G. Beer-Heidelberg, O. Holtzmann-Gießen, J. Rabin-Breslau. Seder 2. Moëd. Traktat 1. Schabbat [Sabbat]. Text, Uebers. u. Erklärg. nebst e. textkrit. Anh. Von Wilhelm Nowack. Gießen, A. Töpelmann (VII, 152 S. gr. 8). 9 M.

Soziales. **Zoellner**, Die sozialen Aufgaben der evangelischen Kirche. Leipzig, Dörffling & Franke (32 S. 8). 50 Pf.

Soeben erschienen!

Neu!

Lasset die Kindlein zu mir kommen!

Predigt

über Ev. Marci 10, 13—16 anlässlich der Tagung des Sächs. Landesverbandes für Kindergottesdienst und der 50jährigen Jubelfeier des Kindergottesdienstes in Sachsen in der Kirche zu St. Thomä am 28. September 1924

gehalten von

Paul Fiebig

Pfarrer zu St. Johannis-Leipzig

15 Pfennige

10 Stück Mk. 1.30 / 25 Stück Mk. 2.75 / 50 Stück Mk. 5.—
100 Stück Mk. 9.— / 200 Stück Mk. 16.— und Porto

Ein etwaiger Reinertrag vom Verkauf der auf Beschluss der Jahreshauptversammlung zum Druck gegebenen Predigt fließt dem Sächsischen Landesverband für Kindergottesdienst zu.

Verlag von Dörffling & Franke, Leipzig

Verantwortliche Schriftleiter: Dr. theol. Ihmels in Dresden und Dr. theol., jur. et phil. Heinrich Böhmer in Leipzig; Verlag von Dörffling & Franke in Leipzig. Druck von Gustav Winter in Herrnhut.

Der heutigen Nummer liegt eine Beilage der Verlagsbuchhandlung Julius Klinkhardt, Leipzig, bei,