

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, 14. April 1922.

XLIII. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis vierteljährlich 10 Mk. — Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzeile 3,— Mk. — Beilagen nach Uebereinkunft. Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13.

Sethe, Kurt, Die Ägyptologie.

Kegel, Martin, Lic. theol. Dr. phil. (Pfarrer und Studienrat am Joachimstalschen Gymnasium Templin i. U.), Die Kultusreformation des Esra

Bornhäuser, Karl, Prof. D., Das Wirken des Christus durch Taten und Worte.

Cohen, Hermann, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.

Koch, Heinrich A., Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa.

Buchwald, Georg, Martin Luther in seinen Tischreden.

Schroeder, Leopold v., Dr. phil. et theol. h. c., weiland Professor an der Universität Wien, Lebenserinnerungen.

von Schubert, Hans D., Professor der Theologie, Grosse christliche Persönlichkeiten.

Wobbermin, Prof. D. Dr. Georg, Das Wesen der Religion.

Hofmann, Theodor, Grundriss einer neuen Philosophie.

Muckermann, Hermann. S. J., Der Urgrund unserer Lebensanschauung.

Wenzel, J., Dr. D., Der „Skeptiker“ und „Pessimist“ Spengler ein Verteidiger der Religion.

Natorp, P., Individuum und Gemeinschaft. Neueste theologische Literatur.

Sethe, Kurt, Die Ägyptologie. Zweck, Inhalt und Bedeutung dieser Wissenschaft und Deutschlands Anteil an ihrer Entwicklung. (Der Alte Orient XXIII, 1.) Leipzig 1921. Hinrichs. (43 S. 8°.) 5.— M.

Am 14. September d. J. werden 100 Jahre vergangen sein, seitdem Fr. Champollion am Stein von Rosette die für die Entzifferung der Hieroglyphen entscheidenden Beweise fand. Wenn man sich das erste Jahrhundert der Ägyptologie an der Hand von Sethes Schrift vergegenwärtigt, so tritt deutlich heraus, welche Bedeutung der besondere Charakter des zu bearbeitenden Materials für die Geschichte dieser Wissenschaft gehabt hat. Der einzigartige Zusammenhang von Wort und Gegenstand bez. Bild (S. 19) hat sie, aufs Ganze gesehen, vor ausschweifenden Phantasien bewahrt und sie genötigt, gleichzeitig die sprachlich-philologische Seite u. die Realien zu pflegen. Bei solcher Arbeitsweise unterblieben ganz naturgemäß sowohl vorschnelle Popularisierungsversuche als auch Husarenritte in benachbarte Gebiete, und es ist ganz bezeichnend, wenn Sethe auch für die Gegenwart eine Sprachvergleiche selbst mit den semitischen Dialekten noch recht bestimmt ablehnt. „Es ist eine Aufgabe, die uns nicht wegläuft.“ (S. 37). Das eigene Haus im Innern ganz zu bestellen und dann an den Vergleich mit anderen Sprachen, Kulturen heranzugehen, ist der Ehrgeiz der Ägyptologie, wie S. sie zeichnet. Der Sicherheit des Materials, das den „heute so beliebten vergleichenden Wissenschaften“ zur Verfügung gestellt wird, ist solche Zurückhaltung zweifellos förderlich gewesen.

Die Bedeutung dieses Materials für die Theologie, speziell für die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte, tritt trotz des auch von Sethe beklagten Fehlens einer „erschöpfenden Darstellung“ der religiösen Verhältnisse deutlich heraus. Ich denke dabei weniger an einzelne, gewiß in ihrer Bedeutung für die Geschichtsforschung außerordentlich weittragende Funde wie etwa die Amarnatafeln, die sogenannte Israelstele, die Inschriften Ramses' III oder Šošeng's als vielmehr an die ungemein anregenden kultur- und literaturgeschichtlichen Ergebnisse, die die alttestamentliche Exegese und „Einleitung“ befruchtet haben und

wohl noch stärker befruchten werden, wenn die durch die größer Rührigkeit der Assyriologen hervorgerufene Einseitigkeit der Orientierung gen Osten, wie sie im Panbabylonismus gegipfelt hat, noch weiter überwunden sein wird. Ansätze dazu sind ja vorhanden. Eine Gewissensfrage freilich stellt S., ohne es zu wollen, dem Alttestamentler, die nämlich, ob nicht auch für uns jene Zurückhaltung in der Vergleichung der von uns allgemein geübten Arbeitsweise (s. Kittels Vortrag auf dem Orientalistentag!) vorzuziehen sei. Allein die ganz anders geartete, durch die geographische Lage bedingte, Entwicklung des relativ so jungen israelitischen Volkes zwingt uns zu einer von vornherein anderen Einstellung. Unser Weg kann nur der sein, eben durch die Vergleichung das spezifisch Israelitische zu erfassen, und je länger wir ihn gehen, wird sich zeigen, daß dies Eigenartige in der besonderen Struktur der israelitischen Frömmigkeit liegt, die wir zu erklären versuchen müssen.

Daß der Deutsche S's Büchlein nur mit Stolz und stiller Wehmut lesen kann, sei abschließend angemerkt. Möchte die Ägyptologie von der Republik wenigstens einen Teil der Förderung erfahren können, die ihr die Hohenzollern angedeihen ließen!

Lic. Dr. Joh. Hempel-Halle a. S.

Kegel, Martin Lic. theol. Dr. phil. (Pfarrer und Studienrat am Joachimstalschen Gymnasium Templin i. U.), Die Kultusreformation des Esra. Aussagen moderner Kritik über Neh. 8—10 kritisch beleuchtet. Gütersloh 1921, Bertelsmann (219 S. gr. 8) 35 M., geb. 42 M.

Von der Überzeugung ausgehend, daß es für eine erfolgreiche Neubehandlung der noch immer nicht befriedigend gelösten pentateuchischen Frage darauf ankomme, absolut sichere Punkte außerhalb des Pentateuchs zu finden, bei denen eine vorurteilslose, weder nach kritischer noch dogmatischer Seite irgendwie festgelegte Untersuchung einsetzen könne (S. 219), hat der Verfasser seiner Untersuchung der Kultusreformation Josias eine solche der Kultusreformation Esras folgen lassen. Denn in 2. Kg. 22f. und Neh. 8—10 glaubt er jene absolut sicheren Punkte gefunden zu haben.

Man könnte nun freilich meinen, über diese beiden für die neuere Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte so überaus wichtigen Berichte sei schon so oft und gründlich gearbeitet worden, daß neue Resultate kaum zu erwarten seien. Wenn Kegels Untersuchungen trotzdem eine wertvolle Förderung unseres Verständnisses der hier geschilderten Reformen bedeuten, so liegt das vor allem an der methodischen Klarheit und Konsequenz, mit der hier zu Werke gegangen ist, indem keiner der üblichen Gleichsetzungen Josiabuch = Deuteronomium, oder Esrakodex = P oder = Pentateuch irgend welcher Einfluß auf die Auslegung der Berichte gestattet wird und so die nur allzu leicht sich einstellenden Kurzschlüsse und Verwirrungen des Tatbestandes vermieden werden. Welche Tragweite die so gewonnenen Ergebnisse bezüglich der deuteronomischen Frage besitzen, habe ich bereits NKZ 1921 zu zeigen versucht. Auch die in der vorliegenden Schrift gegebene Analyse der Kultusreformation des Esra geht weit über eine Erneuerung der Wellhausenschen Auffassung von Esras Lebenswerk, für die man sie bei oberflächlichem Hinsehen halten könnte, hinaus und dürfte für die Um- und Neugestaltung der Pentateuchkritik von Bedeutung werden.

In umsichtiger Weise schickt der Verfasser der inhaltlichen Würdigung von Neh. 8—10 eine ausführliche Behandlung seiner textlichen und literarischen Eigenart voraus, um dann die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Schilderung und nach deutlichen Bezugnahmen auf die Reform Esras an anderen Stellen des A.T. aufzuwerfen. Könnte man hier bisweilen auf den Gedanken kommen, daß diese Fragen rascher durch kurze Verweise auf die betr. Kommentarwerke und sonstigen Vorarbeiten erledigt werden können, so ist man dem Verfasser im weiteren Verfolg der Arbeit doch dankbar, daß er die Mühe eingehender Erörterung auch mancher schon geklärten Frage nicht gescheut hat; einmal hat er damit dem Leser in ganz anderer Weise als es sonst möglich wäre, die Möglichkeit selbständiger Orientierung gegeben; und zum andern entlastet er so die spätere Erörterung von allen in das text- und literarkritische Gebiet schlagenden Ausführungen.

Nach dieser Vorbereitung werden dann die Hauptfragen nach dem Urheber der Reformation, ihrem Verlauf in seinen einzelnen Momenten und schließlich nach dem ihr zu Grunde liegenden Gesetzbuch in umfassender Weise entwickelt und zu beantworten versucht. Nach scharfer Zurückweisung aller Versuche, irgendwelche „Kreise“ oder „Schulen“ sei es priesterlichen, sei es prophetischen Charakters als Verfasser eines neuen Ritualgesetzes wahrscheinlich zu machen, wird auf Grund möglichst eindeutiger und genauer Beschreibung des Hergangs der Gesetzesverpflichtung mit großer Gewissenhaftigkeit und Vorsicht nachgeprüft, was für Aussagen sich über Namen, Inhalt, Umfang und Alter des von Esra eingeführten Gesetzbuches gewinnen lassen. In erschöpfender Weise werden hier alle wichtigeren Einzelmomente gesichtet und verwertet, die in Neh. 8—10, aber auch Esra 7 und Neh. 13 für einen Rückschluß auf den Esrakodex geeignet erscheinen. Fast überall kann man dem Verfasser zustimmen und erkennt mit freudiger Überraschung, wie viel sichere Unterlagen sich doch bei methodisch einwandfreier Untersuchung aus den vielumstrittenen Kapiteln für die Feststellung des Esrakodex ergeben und wie sich der durch unglückliche Verquickung verschiedener und streng zu trennender Aufgaben über jene Vorgänge gebreitetene Nebel allmählich zu lichten beginnt. Die Hypothese, daß die Gesetzesverpflichtung des Volkes keine andere Unterlage als den Priesterkodex gehabt habe, wird wohl endgültig in die wissenschaftliche Rumpelkammer wandern müssen, und der

Nachweis, daß Esra ein größeres Corpus von ihm selber wie von dem Volk als alt angesehenen Gesetze zur Einführung gebracht habe, dürfte schwerlich zu bestreiten sein. Beachtlich ist auch die mit aller Zurückhaltung aufgestellte Vermutung, daß nach Neh. 9.13.14 verglichen mit 10.30 zwei selbständige Gesetzsammlungen, nämlich der Hilkiakodex (wohl besser das Josiabuch) und ein schlechtweg Thora genanntes Buchganzes, das K. in nähere Beziehung zu Esra bringen möchte, in ihrer Vereinigung den Esrakodex gebildet haben könnten (S. 130 ff.). So ist das vorliegende Buch als erfreuliches Zeichen für die fortschreitende Begründung eines neuen Aufrisses der wissenschaftlichen Gesamtanschauung vom A.T. zu begrüßen.

Dem tut es keinen Eintrag, wenn der Verfasser bisweilen über das Ziel hinausschießt, indem er seinem Unmut über die bisherige Pentateuchkritik Luft macht oder an einem oder dem anderen Punkt auch einmal der Gefahr verfällt, zu viel beweisen zu wollen. So dürfte z. B. die Argumentierung aus Esra 7 (S. 197 ff) auch für den, der die Echtheit dieses Ferman nicht leugnet, schwerlich beweiskräftig sein, da die persische Regierung bei der Sanktionierung des ihr vorgelegten „Gesetzes des Himmelsgottes“ sich gewiß weniger über sein Alter als über seine Verträglichkeit mit den persischen Staatsinteressen vergewissert hat. Auch die Beweisführung aus dem Schisma der Samaritaner kann über eine gewisse Wahrscheinlichkeit kaum hinauskommen (S. 205 ff.). Schließlich wird wohl die Bedeutung Ezechiels für die Verbreitung priesterlich-kultischer Ideale in der Exulantenchaft unterschätzt (S. 75 ff.). Allein schon das Vorhandensein Esras und die Durchsetzung seines Ferman bei der persischen Regierung zeigt doch unwiderleglich, daß nicht nur einzelne Persönlichkeiten, sondern „Gruppen“ oder „Kreise“ der babylonischen Judenschaft stark an der gesetzlichen Neuordnung der palästinensischen Gemeinde interessiert waren (zu S. 96 ff.). Daß hier Ezechiels Erziehung nachwirkt, ist kaum zu bezweifeln. Erst recht dürfte das starke Hervortreten priesterlicher Thoroth bei der Neuredaktion des gesetzlichen Materials, besonders wenn man das Verfahren bei Herstellung des josianischen Handbuchs damit vergleicht, nicht anders zu erklären sein, als daß die priesterlich-kultischen Ideale gerade im Exil an Ansehen gewonnen hatten. Auch bezüglich unausführbarer Theorien in P (vgl. das Jobeljahr) und der Unmöglichkeit neuer Gesetze im Esrakodex kann man anderer Meinung sein (zu S. 107 und 112).

Die gemachten Fragezeichen können aber unsern Dank für die wertvolle Gabe, die uns der Verfasser dargeboten hat, nicht verringern; sie sollen nur darauf hinweisen, daß die Erreichung neuer Lösungen der alten Fragen doch wohl in engerem Anschluß an das bisher Erarbeitete geschehen wird, als der Verfasser zu denken scheint. Vor allem aber macht uns seine Arbeit die Notwendigkeit genauerer Einzeluntersuchungen über den Priesterkodex von neuem dringlich. Denn mag auch einer der Ausgangspunkte der neueren Hypothese über P durch K. aufs Ernstlichste in Frage gestellt sein, so wird sich eine andere Einschätzung der Priesterschrift doch nicht eher durchsetzen können, als bis ein neuer Weg ihres Verständnisses im Zusammenhang der israelitischen Geschichte aufgezeigt ist. Möchte die vom Verfasser S. 117 versprochene Studie über das Verhältnis von Priestern und Leviten ein weiterer Schritt auf diesem Wege sein! Eichrodt-Basel.

Bornhäuser, Karl, Prof. D., **Das Wirken des Christus durch Taten und Worte.** (Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 2. Reihe. 2. Band der „Sammlung wiss. Monogra-

phien“. Herausg. von D. Schlatter und D. Lütgert.) Gütersloh 1921, C. Bertelsmann. (310 S. gr. 8) 65 M.

Neben Schlatters groß angelegtes Werk: „Die Geschichte des Christus. Stuttgart 1921,“ tritt die obige Einzeluntersuchung mit dem selbständigen Zweck, die „schaubare Seite“ des Wirkens und Lebens Jesu mit Hilfe spätjüdischer Schrift- und Weltanschauung aus den Evangelien herauszuarbeiten. Vor allem ist es die Vorstellung vom „Prophet-Messias“ im Sinne von 5. Mose 18, 15 ff., die der Verfasser, aus dem Deuterocesaja und den „Ende“-Psalmen ergänzend, als die „schaubare Seite“ des Wirkens und Lebens Christi nachweist. Er faßt das Ergebnis in folgenden Sätzen zusammen: „Jesu Wirken ist bisher (bis zur Himmelfahrt!) das des Propheten gewesen, und sein Wirken durch die Jünger wird auch weiter (nach derselben) bis hin zum „Ende“ das des Prophet-Messias sein.“ (S. 285.) „Jesus ist als der Gesalbte der Prophet und der Messias zugleich, und er erfüllt zuerst die Weissagungen, die von dem Propheten wie Mose gelten, ehe er als König in Herrlichkeit kommt.“ „Er ist der *Κύριος*, der Herr. Was das aber bedeutet, das wird erst ganz der Tag seiner Ankunft als König zeigen, wenn „das Ende“ kommen wird.“ (S. 291.) Was die dreizehn „Grundlehren des Judentums“ (Gebetbuch für das Wochenfest, herausg. v. W. Heidenheim. Frankfurt a. M., Rüdellheim. S. 3.) in der siebenten, im Gegensatz gegen das Christentum, bestreiten: „Nicht erstand in Israel ein Prophet wie Mose und einer, der Gottes Erscheinung geschaut hätte“ — das wird im N. T., wenn wir es mit dem Auge des Juden lesen, als Tatsache von Johannes dem Täufer über Jesus geweissagt, von Jesus selbst immer wieder bestätigt und von seinen Jüngern nach seiner Himmelfahrt von ihm bezeugt (s. Apg. 3. 12—26).

Der Verfasser hat sich von vornherein gegen den Eindruck der „Unwissenschaftlichkeit seiner Methode“ verwahrt, da er sich ganz in die Denk- und Arbeitsweise der Rabbinen hineinzu fühlen bemühte. Er ist, m. E. mit Recht, der Ansicht, daß wir nur dann die Evangelien und das A. T. so verstehen können, wie sie von den Zeitgenossen Jesu und von ihm selbst verstanden worden sind, wenn es uns gelingt, unsere wiss. Vorstellungen abzulegen und ganz in die Gedankenwelt jener Zeit uns einzuleben. Es ist darum eine ganz andere Exegese des A. T., die der Verfasser betreibt, als die uns geläufige, aber ich muß gestehen, daß ich durch eigene Versuche, in die Gedankenwelt der Rabbinen und des Spätjudentums einzudringen, in weitgehendem Maße zu ähnlicher Auffassung gekommen bin. Die Verwertung der LXX neben dem masor. Text des A. T. ist besonders vorbildlich. Die beiden Kapitel über „die Kreuzigungsgeschichte“ und „die Worte und Taten des Auferstandenen“ (S. 204—285) seien dafür ganz besonders hervorgehoben. Die in den Text der Beweisführung hineingeschobenen Ausführungen über die „Ende“-Psalmen (besonders über Ps. 22 [S. 207—216]), über Jes. 53 (S. 232—248) und über das Zeugnis Moses und der Propheten vom Tode und der Auferstehung des Propheten-Messias (S. 258—268) bringen ein Licht in manches Dunkel unseres bisherigen Schriftverständnisses. Darüber noch weiteres Material zu sammeln und die hier gegebenen „Versuche“ mit schon Erarbeitetem zu einem geschlossenen Beweis zu erweitern, das wird der Forschung noch manche Aufgabe stellen! Die Richtung dieser Arbeit scheint mir im großen und ganzen vom Verfasser richtig gefunden und eingeschlagen zu sein.

Am Schluß seiner Untersuchung bietet Verfasser auf S. 294—304

und S. 305—306 noch zwei Nachträge. Der erste beschäftigt sich mit der Einteilung des Tages und der Nacht im N. T. und will eine Ergänzung seines Beweismaterials zu der Untersuchung: „Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte“ (Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1. Reihe. 26. Bd. 4. Heft) sein. Der andere (zu S. 214, nicht 201, wie verdruckt steht) bringt noch einige Beweisstellen zur Begründung der Übersetzung von „lamenazeach“ durch „*τῶ νικητοῦ*“ bei Aquilas. Ein Sachregister (S. 307—308) und Bibelstellen-Verzeichnis (S. 309—310) beschließt die Untersuchung.

„Die Arbeit, die zu leisten ist, ist eine so umfassende, daß sie von vielen aufgegriffen werden muß. Und wenn das hier Gebotene nur das erreicht, manchem Lust zur Mitarbeit zu machen, dann ist es schon nicht umsonst.“ (S. 3.) Mit diesen Worten will der Verfasser gewiß nicht die Arbeit derer schmälern, die in derselben Richtung schon Wichtiges geleistet haben. Es genügt wohl auf die Arbeiten eines Schlatter, Schürer, Bousset, Dalman oder A. Seeberg u. a. hinzuweisen. Was er damit sagen möchte, ist wohl dies, daß wir aus den Vorarbeiten dieser Männer die Folgerungen auf eine neue Gesamtbetrachtung des A. u. N. T.-es ziehen müssen. In dieser Richtung einen beherzigens- und nachahmungswerten Schritt getan zu haben, ist sein unbestreitbares Verdienst! Mögen ihm viele Mitarbeiter erstehen! Lic. Heinz Daxer-Retgendorf b. Ventschow i. M.

Cohen, Hermann, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig 1919, Gustav Fock. (6, 629 S. 8^o.)

Hermann Cohens Witwe, Frau Martha Cohen, schickt dem Buche ein Geleitwort voraus; es selbst zu schreiben, ist dem Verfasser nicht mehr vergönnt gewesen, Freunde und Schüler des Verstorbenen haben die Herausgabe unter Leitung von Dr. B. Kellermann besorgt.

Es ist nicht ganz leicht, ein Werk wie das vorliegende kritisch anzuzeigen. Cohen hat es dem Andenken seines Vaters gewidmet, von dem er bereits mit 3^{1/2} Jahren den ersten hebräischen Unterricht erhielt, der den Dessauer Gymnasiasten von Coswig i. Anh. aus jeden Sonntag schon früh am Morgen aufsuchte, um mit ihm den ganzen freien Tag für das hebräische Studium zu verwenden, der die Liebe und Begeisterung für das Judentum auf ihn übertrug, die ihn fürs ganze Leben begleitet haben. Von dieser Liebe und Begeisterung für das Judentum ist das Buch getragen; es ist ein Bekenntnisbuch, das der Verfasser gewiß ebenso sehr wie für andere zunächst für sich selbst geschrieben hat. Der Philosoph Cohen nimmt in seinem unverkennbar mit dem Herzblut geschriebenen Buche zu den einzelnen Gegenständen der jüdischen Dogmatik und Ethik Stellung, setzt sich mit ihnen allen auseinander und stellt damit dar, wie sich ihm aus den Quellen des Judentums die Religion der Vernunft darstellt, wie es die Religion der Vernunft ist, die sich ihm aus den Quellen des Judentums darstellt. Ich wage nicht zu entscheiden, wieviel dabei für die Philosophie herauskommt. Was den Ertrag für die wissenschaftliche Erkenntnis der alttestamentlichen Religion anlangt, so liegt m. E. Cohens Stärke zu wenig im Historischen, als daß die historische Seite der biblischen Theologie durch seine Spekulationen wesentlich gefördert würde; für ihre systematische Seite mag das vielleicht in höherem Maße gelten, indessen redet wohl auch da zu sehr der Philosoph. Ob die historische Kenntnis der jüdischen Theologie durch Cohens erheblich bereichert werden wird, scheint mir in gleicher Weise

in Frage zu stehen, und was ihre systematische Seite anlangt, da werden die jüdischen Theologen dem Philosophen auch schwerlich überall zu folgen Anlaß haben. Die Hauptsache des umfangreichen und eigenartigen Werkes liegt m. E. zunächst einmal im Persönlichen, Biographischen, von da ergibt sich seine besondere und allgemeine geistesgeschichtliche Bedeutung. Für die Beurteilung der geistigen Gesamtpersönlichkeit Hermann Cohens also ist das Werk ohne Frage sehr wichtig. Dann aber ist es auch ungewöhnlich interessant, zu sehen, wie sich einem Juden von der geistigen Potenz Hermann Cohens seine väterliche Religion, geschaut durch das Prisma seiner geistigen Persönlichkeit, darstellt; das ist, auch wenn man das Besondere bedenkt, auf jeden Fall für die Beurteilung des heutigen Judentums als geistiger Macht im weiten und tiefen Sinne dieses Wortes sehr bedeutsam.

J. Herrmann-Rostock.

Koch, Heinrich A., Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. Berlin 1921, Weidemann (51 S. 8.) 6 M.

Die vorliegende Arbeit ist eine Inauguraldissertation der Universität Leipzig. Sie beschäftigt sich mit dem das Interesse der Forscher in den letzten Jahren besonders anziehende Buch des Bischofs Nemesios von Emesa über die Natur des Menschen. Im Anschluß an die Untersuchungen von Jäger, Gronau und anderer sucht er die Quellen des Buches genauer festzustellen und gelangt zu dem m. E. wohlbegründeten Resultat, daß die Kapitel 1 und 2, 35—38, 42—44 aus Poseidonios, diesem großen Vermittler zwischen Plato und dem Neuplatonismus, über den wir beim Fehlen aller unmittelbaren Quellen auf Zeugnisse aus zweiter Hand gewiesen sind, stammen, aber nicht direkt, sondern durch Vermittlung des verlorenen Genesis-Kommentars des Origenes. In Kapitel 29—34, in denen Nemesios die Willensfreiheit behandelt, ist Aristoteles sein Gewährsmann, nur die Ausführungen über das Schicksal gehen auf Poseidonios zurück, während in Kapitel 39—41 aristotelische, poseidonische und vor allem christliche Elemente unverkennbar ineinander gearbeitet sind. Poseidonios ist also für den Emesener von überragender Bedeutung, nur in seiner Färbung kennt er Plato und dessen Auffassung des Menschen als Ganzes. Die Kenntnis des Willenslebens hat er von Aristoteles, den er neben heidnischen und christlichen Kommentaren selbst eingesehen hat. Trotzdem verdient Nemesios nicht als sklavischer Abschreiber betrachtet zu werden, sondern als Schriftsteller, der sein Werk in Stoff und Form auch selbständig und persönlich zu gestalten weiß und die heidnische Wissenschaft seinen christlichen Lesern vermitteln will. Daß er trotz aller Abhängigkeit eigne Wege geht, zeigt dieser der antiochenischen Theologenschule angehörige Gelehrte in seiner scharfen Scheidung zwischen Schöpfung und Vorsehung im Gegensatz zu Aristoteles, in seinem Eintreten für die Lehre von der Praeexistenz der Seele und in seiner Kritik an Origenes. Daß manches in der trefflichen Untersuchung von Koch unsicher bleibt, hat seinen Grund darin, daß uns die Quellen des Nemesios, aus denen dieser geschöpft hat, zum größten Teil nicht erhalten sind, sondern nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als vorhanden angenommen werden müssen.

G. Grützmaier-Münster i. W.

Buchwald, Georg, Martin Luther in seinen Tischreden. Leipzig, R. Voigtländer. (VIII, 216 S. 4.) Kart. 40 M.

In diesem Werk sind aus Luthers Tischreden (Förstemann-Bindseil, ergänzt durch die Weimarer Ausgabe) die für sein

Charakterbild besonders bedeutungsvollen Stellen abgedruckt. Gruppiert sind sie so, daß zuerst die während seiner Entwicklungs- und Kampfzeithervorgetretenen Eigenschaften („Empor zum Licht“ und „Luther der Held“), dann seine sonstigen Züge (Luther der kindliche Christ, Luther der Prediger, Lebensweisheit, Luther und die Umwelt, Luther der Prophet) dargeboten werden. Die sprachlichen Schwierigkeiten werden in einem Anhang erläutert, wo sich auch die notwendigen Verweisungen finden. — Der Berichtserstatter läßt seit Jahren im Unterricht der 8. Klasse (Unterprima) die Schüler das Charakterbild Luthers sich selbst erarbeiten und zwar mit Hilfe von Schriften Luthers, die ganz oder im Auszug gelesen werden. Von nun an will er dazu dieses Werk Buchwalds benutzen. Luther ist in seinen Tischreden der gleiche wie in seinen Schriften. In ersteren macht er sich noch unmittelbarer geltend. Das trifft zu, obschon wir sehr häufig nicht eine wörtliche Wiedergabe dessen, was Luther gesprochen hat, besitzen. Zu wünschen wäre es, daß recht viele Buchwalds Werk zum gleichen Zweck benutzen möchten. Es ist gewiß wert. Theobald-Nürnberg.

Schroeder, Leopold v., Dr. phil. et theol. h. c., weiland Professor an der Universität Wien, **Lebenserinnerungen.** Herausgegeben von Dr. jur. et phil. Felix von Schroeder. Leipzig 1921, H. Haessel (287 S. 8^o) geb. 38 M.

Diese Erinnerungen werden natürlich in erster Linie die vielen Menschen interessieren, die mit dem berühmten Wiener Indologen in seinem langen reichen Leben (1851—1920) zusammengetroffen sind, darunter vor allem die vielen, z. T. berühmten Männer seiner baltischen Heimat. Allein das Interesse dieses Buches geht doch weit über das Persönliche hinaus. Nicht nur der Kreis seiner Fachgenossen wird mit lebhafter Teilnahme den wissenschaftlichen Werdegang eines ihrer Besten verfolgen, auch der Forscher der Kultur- und Seelengeschichte der letzten 50 Jahre wird hier reichen Ertrag finden; überhaupt jeder, der mit weitem Blick für das volle Menschenleben ausgestattet ist, kommt bei diesen anmutig, feinsinnig und mit gestaltender Kraft geschriebenen Briefen auf seine Rechnung.

Besonders wertvoll erscheint mir die Schilderung seines Übergangs zum Christentum seit einer Tannhäuseraufführung wie seine Beziehungen zu Wagners Kunst und Haus, mit dem ihn seine indischen Interessen und sein christlicher Sinn verband. Zur dichten Kunst freilich besaß der Verfasser von früh auf eine zwar sehr innige, aber im aktiven Schaffen wohl vorwiegend unglückliche Liebe, was wie ein roter Faden sein ganzes Leben durchzieht, dem man nicht ohne Rührung folgen kann. Vier Bilder sind dem Werke beigegeben; wir werden mit dem Porträt des Verfassers, seiner Eltern und seiner herrlichen Frau bekannt gemacht; der letzteren, frühverstorbenen widmet der Verfasser eine Schilderung, die zu den schönsten Partien des Ganzen gehört.

Der Anteil des Herausgebers beschränkt sich auf Gliederung des hinterlassenen Manuskriptes und anderer Kleinigkeiten. Willkommen ist das Verzeichnis der Schriften Schroeders. Dem Herausgeber gebührt Dank für die Veröffentlichung dieser letzten Gabe des edlen Mannes. Hans Preuß-Erlangen.

von Schubert, Hans D., Professor der Theologie: Grosse christliche Persönlichkeiten. Eine historische Skizzenreihe. Stuttgart und Berlin 1921, Deutsche Verlagsanstalt (178 S.) Ein feines Buch. Wie alle Bücher aus Schuberts Feder. Reiches Wissen, Durchblick durch die Geschichte, Tiefblick in ihre Zusammen-

hänge, Anschaulichkeit und edle Sprache machen das Lesen seiner Schriften zum Genuß. Das gilt durchweg auch von diesem Buch. Es sind vierzehn Vorlesungen, die er in Heidelberg vor Zuhörern aller Fakultäten gehalten hat. Die rege Beteiligung an denselben veranlaßte den Druck. Ohne die Bedeutung der Massenbewegungen zu verkennen, sieht Schubert doch mit vollem Recht in großen Persönlichkeiten die Träger der Geschichte. Von der Persönlichkeit sagt er, „sie entstehe nicht durch das Ausleben aller Triebe und Anlagen, sondern durch die Herausbildung lebenbeherrschender Wertbeziehungen und Wertentscheidungen“. Erst recht gelte das von der religiösen Persönlichkeit, zuhöchst aber von der christlichen Persönlichkeit, sintemal im Christentum eine Persönlichkeit das Zentrum bilde.

Große christliche Persönlichkeiten schildert er. Dieser Ausdruck will in dem Sinn verstanden sein, daß sie ohne Christentum das nicht gewesen wären, was sie waren, und das Christentum ohne sie nicht sich so entwickelt hätte, wie es vorliegt.

Zunächst schildert er Petrus und Paulus, d. h. wie der empfängliche Heimjude und wie der bekehrte Diasporajude die in Jesu Christo gegebene Gottesgabe aufnahm und bearbeitete. Auch wer der Quellenauffassung des Verfassers nicht ganz zustimmt, kann die Schilderungen mit Beifall lesen. Hieran knüpfe ich eine allgemeine Bemerkung. S. 60 steht der Satz: „das Christentum selbst ist die höchste Frucht antiker Religiosität“. Der Satz könnte so verstanden werden, als wäre dem Verfasser das Christentum ein Produkt der allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklung. Aber das hieße doch ihn mißverstehen. Er fügt hinzu: „menschlich-historisch geredet“; dadurch will er der Mißdeutung wehren, als wüßte er nicht von der „Offenbarung“ als dem Quell des Christentums, von der Offenbarung, die etwas ganz anderes ist als Religion. Vielleicht ist er reichlich darauf bedacht, die „Federzeichnungen“ so zu gestalten, wie auch die sie verstehen können, die dem christlichen Glauben selbst fernstehen: Vorhofsarbeit.

In Origenes schildert er den Theologen, der im dritten Jahrhundert das Christentum mit der griechischen Bildungswelt vermählte, und in Cyprian den Kirchenmann, der aus dem Arsenal der römischen Welt die Grundquadern des Weltbaus der mittelalterlichen Kirche gestaltete und damit die Schutzhütte des Christentums im Welttreiben baute. Augustin im fünften Jahrhundert gilt ihm als der „große Bilanzzieher“, eine Parallele Alexanders des Großen, der das in seiner Zeit war. Der große Bilanzzieher des fünften Jahrhunderts ward der Vater des abendländischen Christentums. Nachdem Schubert Origenes und Cyprian als die beiden, „die den Geist und den Leib der alten Kirche schufen und Augustin als den, der alles das zusammenfaßte“ geschildert hat, zeichnet er in Gregor dem Großen den Weisen, der „Weltherrschaft und Weltflucht, Papsttum und Mönchtum zu einer Einheit verschmolz“, und den angelsächsischen Mönch Bonifaz als den, der dieses alles in die germanische Welt einfuhrte, um dann in Karl dem Großen uns den „Laien“ vor Augen zu führen, der den großen Gedanken der christlichen Universaltheokratie faßte, aber dergestalt, daß diese „von Gottes Gnaden“ der Regierung des römischen Kaisers unterstehe. Dem folgt eine Schilderung seines Antipoden, des Papstes Gregor VII, der trotz eines Gregor des Großen und eines Nikolaus des Ersten wie keiner zuvor die Universalherrschaft des Papstes begründete. Selbstverständlich fehlt unter diesen Federzeichnungen nicht die liebenswürdige Gestalt des Franziskus, den Schubert so schildert, wie wir das heute gewohnt sind. Es

folgt dann Luther, dem Calvin als der nachgeordnete Schüler zur Seite tritt, anders geartet als jener; Calvin will, sagt Schubert, um recht verstanden zu werden, auf dem Hintergrund der Gegenreformation verstanden sein. Fein geschildert ist schließlich die Persönlichkeit des Cromwell, der, eine höchst markante Erscheinung, seinem englischen Volk für Jahrhunderte starke Züge seines Wesens aufgeprägt hat. Um nicht mit dem Engländer zu schließen — so verstehe ich Schubert —, schließt er endgültig mit Schleiermacher, der kaum in die Reihe dieser „großen christlichen Persönlichkeiten“ hineingehört, aber unter den späteren Deutschen war wohl keiner zu finden, der besser hineingepaßt hätte als er.

Natürlich setzt die Lesung dieses Buches gewisse Vorkenntnisse voraus; je besser man die Kirchengeschichte kennt, um so genußreicher die Lektüre. Aber auch Laien ist das Buch durchaus zugänglich, worauf auch der Ursprung hinweist. Ob die Darstellung des Origenes allen verständlich ist, unterliegt dem Zweifel, aber das liegt an der Materie; vielleicht ist manchem auch die Zeichnung des Bonifaz nicht ohne weiteres ganz klar, aber dann lese er sie zweimal. Fünf Bilder schmücken das Buch.

D. Theodor Kaftan-Baden-Baden.

Wobbermin, Prof. D. Dr. Georg, **Das Wesen der Religion.**
Leipzig 1921. Hinrichs'sche Buchhandlung. (314 Seiten 8.)
40 Mark.

In Ausführung seines Programms einer „systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode“ hat Wobbermin seinem großen Werke über „die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie“ in einem 2. Bande eine Untersuchung über das Wesen der Religion folgen lassen. Sie setzt in Kapitel 1 mit der Erinnerung ein, daß im Unterschied von der religionsgeschichtlichen Methode für die religionspsychologische Methode charakteristisch sei, daß sie ganz an der Frage nach dem spezifisch Religiösen orientiert sei. Das aber kann nur von der religiösen Erfahrung aus ermittelt werden, und da der Forscher nur in der eigenen Religion mit seinem Erleben zu wurzeln vermag, so folgt freilich, daß die religionspsychologische Untersuchung nur am eigenen religiösen Erleben einsetzen kann. Aber das kann doch eben nur im Sinn eines Ausgangspunktes gemeint sein. Die weitere Bestimmung der religionspsychologischen Methode hat durch die Begriffe „religionspsychologischer Zirkel“ und „produktive Einfühlung“ zu geschehen, und so ergibt sich als Aufgabe, „von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben zu verstehen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen zu schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückzukehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter auszudehnen und immer intensiver und innerlicher zu gestalten und vermittelt desselben die spezifisch religiösen Motive der geschichtlichen Gesamtkomplexe religiösen Lebens in möglicher Reinheit herauszustellen“ (S. 7/8, vergl. S. 22 und 45). Zusammenfassend ließe sich die Methode kurz als religionspsychologischer Zirkel kraft produktiver Einfühlung bezeichnen (S. 23). Dabei wird dann nachdrücklich betont, daß diese Einfühlung ebenso nach Maßgabe der psychologischen wie logischen Struktur des religiösen Bewußtseins zu erfolgen habe. Die letztere wird aber vom Wahrheitsinteresse beherrscht, und daher muß das auch in der religionspsychologischen Untersuchung beachtet werden, nur daß freilich Wahrheits-Interesse und Wahrheitsanspruch

nicht mit Wahrheitsgeltung verwechselt werden darf (S. 21). In Kapitel 2 werden die drei Wege zur Gewinnung des Wesens der Religion besprochen, die unter den bisherigen Methoden allein wissenschaftlich in Betracht kommen können: die Methode, die das Wesen der Religion von ihrem Ursprung aus zu bestimmen sucht, die religionsgeschichtliche Methode und die Methode des Normbegriffs. Ihre Durchprüfung ergibt aber, daß sie weder allein noch in ihrer Kombination zum Ziel führen können, die religionspsychologische Methode dagegen ihre Wahrheitsmomente aufnimmt, während sie die Mängel überwindet. Sichergestellt wird dies Urteil durch eine Besprechung von Kaftan, Reischle und Troeltsch. Für das, was W. will, ist insofern die Auseinandersetzung mit Troeltsch besonders charakteristisch, als hier der Vorzug der religionspsychologischen Methode darin gefunden wird, daß sie ein Ineingreifen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Betrachtung ermögliche. Nachdem darauf in Kapitel 3 formalpsychologische Vorfragen für die Wesensbestimmung der Religion unter Ausgang von Schleiermacher erörtert sind, erfolgt diese selbst in Kapitel 4 wieder in engem Anschluß an Schleiermacher. An seinen Aufstellungen scheint dem Verfasser besonders bedeutsam, daß er den Satz, daß wir uns in der Religion in Beziehung mit Gott bewußt seien, erst dem andern folgen läßt, daß wir uns unserer als schlechthin abhängig bewußt seien. Indem die Wesensbestimmung damit entscheidend einsetze, werde erst die Tautologie überwunden, die in den herkömmlichen Religionsbestimmungen liege, wenn diese sofort die Religion durch den Gottesbegriff zu umschreiben versuchen. Dagegen erscheint dem Verfasser die bloß subjektivistische Deutung des Schleiermacherschen Religionsbegriffes als ein totales Mißverständnis, und er wendet sich besonders scharf gegen Schäder, insofern nach diesem bei Schleiermacher lediglich vom Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit aus auf Gott als bewirkende Ursache geschlossen werden solle. Aber allerdings scheint dem Verfasser eine Umbildung der Religionstheorie Schleiermachers notwendig, und sie wird im 5. Kapitel vollzogen: das Verhältnis der beiden Glieder des Schleiermacherschen Leitsatzes ist umzukehren. Religionspsychologisch betrachtet geht nämlich die Grundtendenz der Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dahin, ein Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer über die gesamte raumzeitlich — endliche Welt hinausliegenden Wirklichkeit und seine Abhängigkeit von ihr zum Ausdruck zu bringen. Demgemäß ist das Wesen der Religion zu sehen in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben gehaltenen Überwelt, von der er sich abhängig fühlt (S. 139). So fordert es die eigene religiöse Erfahrung, und die religionspsychologisch gedeutete Religionsgeschichte bestätigt es ausnahmslos, — auch der Buddhismus, soweit er Religion ist. Der Umbildung der Schleiermacherschen Religionstheorie läßt das 6. Kapitel eine Fortbildung folgen: das Abhängigkeitsgefühl ist zwar das religiöse Grundgefühl; aber es bedarf der Ergänzung durch das Geborgenheitsgefühl und das Sehnsuchtsgefühl. Der Spannungsakt von Geborgenheits- und Sehnsuchtsgefühl umschließt die doppelte Tendenz des Seligkeitstrebens und des Verpflichtungsgefühls (S. 254). Mit Untersuchungen über das Wesen der Religion und die Vielheit der Religionen schließt das Werk im 7. Kapitel ab, um auch an diesem Thema die religionspsychologische Methode zu bewähren.

Man sieht, es ist ein überaus reicher Inhalt, der hier zusammengedrängt ist, und ich bedaure, daß die Besprechung in ihrer not-

gedrungenen Kürze dem nicht gerecht zu werden vermag. Was die Methode betrifft, so spricht der Verfasser im Vorwort aus, daß er durch frühere Besprechungen von Traub und mir veranlaßt sei, Unklarheiten zu beseitigen, und es will mir allerdings scheinen, als ob gegenwärtig über das, was der Verfasser will, ein Zweifel nicht wohl mehr entstehen könne. Die Bezeichnung der Methode als einer transzendental-psychologischen ist ganz gefallen; vor allem aber kann das Mißverständnis in Zukunft kaum noch aufkommen, daß W. der Tendenz nach mit seiner Methode zugleich über die Wahrheitsfrage der Religion entscheiden wolle. Vielleicht tritt aber auch der Punkt jetzt besonders scharf heraus, an dem schließlich die Entscheidung über Recht oder Unrecht der ganzen Methode fallen muß. Alles wird darauf ankommen, ob der Verfasser mit Recht seiner Methode nachrühmt, daß hier der psychologische und erkenntnistheoretische Gesichtspunkt zusammengearbeitet werde. Selbstverständlich darf man den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt nach dem, was eben erst wieder festgestellt ist, nicht im Sinne der Wahrheitsfrage verstehen; aber auch, wenn man ihn lediglich in dem allgemein kritischen Sinne auffaßt, daß aus dem tatsächlichen Befund das spezifisch und charakteristisch Religiöse herausgearbeitet werden soll, wird man sich doch fragen müssen, ob das mittelst der von W. befürworteten religions-psychologischen Methode gelingen könne. Es scheint mir doch früher Gesagtes wiederholt werden zu müssen, daß nämlich alle Betonung des ersten Wortes in Religionspsychologie doch nicht aufheben kann, daß die Methode eine psychologische sein soll, und dann muß W. uns schon zugut halten, wenn dabei uns immer wieder die Frage kommt, ob es denn eine andere als empirische Psychologie und Religionspsychologie geben könne. Indes, der Verfasser hat ja durch Verzicht auf das Wort „transzendente“ bewiesen, daß er nicht um Worte streiten will, und es wird zuletzt in der Tat darauf ankommen, ob die von ihm befürwortete Methode sachlich wirklich zum Ziele führt. Hier ist dann unzweifelhaft mit der Betonung einer Notwendigkeit des religionspsychologischen Zirkels etwas sehr Wertvolles gesagt. Irgendwie wird keine Untersuchung über das Wesen des Religiösen darauf verzichten können, die eigene Erfahrung und die Beobachtung fremder Religiosität in Wechselbeziehung zu setzen. Aber wird dadurch wirklich die Frage schon erledigt, wie denn nun näher unter den verschiedenen im Namen der Religion auftretenden Vorstellungen das spezifisch Religiöse erkannt und gewonnen werden soll? Sollte es wirklich ganz zufällig sein, daß gelegentlich eine andere Auffassung — Kaftans — durch Berufung auf die eigene religiöse Erfahrung (S. 56) abgelehnt und erst nachträglich auf die Geschichte verwiesen wird, das andere Mal aber — da, wo es sich um eine Begründung für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers handelt — zunächst auf die Autorität Goethes, seines Interpreten Gundelfinger und James (S. 132), später aber auf die Psalmen verwiesen wird (S. 220)? Gewiß, über die Methode kann nicht durch einzelne Proben entschieden werden, und was der Verfasser will, kommt auf einen präzisen Ausdruck, wenn die Notwendigkeit einer Umbildung Schleiermachers mit dem Satz begründet wird: Darüber kann nach dem Zeugnis der eignen religiösen Erfahrung kein Zweifel sein, und die religionspsychologisch gedeutete Religionsgeschichte bestätigt es ausnahmslos (S. 140). Aber kann nicht auch gerade ein solcher Satz die Frage aufdrängen: wie nun, wenn die beiden Instanzen nicht zusammengehen wollen? Soll dann das doppelte Verfahren soweit fortgesetzt werden, bis das „Gleichgewicht zwischen Geschichte und religiöser Erfahrung“ erreicht ist (S. 139)?

Und wäre damit dann jedesmal schon notwendig das spezifisch Religiöse gewonnen? Es will mir doch scheinen, als ob in jenem gelegentlichen Wechsel zwischen der Berufung auf die eigene religiöse Erfahrung und das religiöse Erleben anderer unwillkürlich die sachliche Schwierigkeit, die hier vorliegt, zutage tritt. Handelt es sich nicht doch zuletzt um ein Entweder-oder? Entweder glaubt man aus der Religionsgeschichte einen Maßstab für die Gewinnung des religiös Wertvollen und damit Wesenhaften gewinnen zu können — und ich bin allerdings der Meinung, daß dafür viel geschehen kann — dann stehen wir eben bei der religionsgeschichtlichen Methode, mag auch zugleich noch so stark betont werden, daß die eigene Erfahrung uns die Religionsgeschichte lesen lehren muß. Oder aber man macht sich klar, daß doch schließlich für die Gewinnung dieses Maßstabes das eigene religiöse Erleben entscheidend sein wird und daß man sich bei diesem eigenen Erleben doch nur dann beruhigen kann, wenn man Grund hat, es für das Normale zu halten. Dann stehen wir bei der Methode des Normbegriffes, mag wieder gleichzeitig auch noch so ernstlich festgehalten werden, dass der Blick für das eigene religiöse Erleben durch die Umschau auf dem weiten Gebiet der Religionsgeschichte geschärft werden muß. Ich kann mich nicht überzeugen, daß die religionspsychologische Methode wirklich die Schranken dieser beiden Methoden zu überwinden imstande sei. Mir scheint vielmehr, daß sie selbst nach der einen oder andern Seite weiterdrängt. Ich muß sogar bekennen, daß ich den Eindruck nicht losgeworden bin, als sei auch für unsern Verfasser trotz all der reichen religionsgeschichtlichen Orientierung, die sein Buch gewährt, zuletzt doch die eigene Erfahrung das eigentlich Entscheidende.

Vielleicht würde die Schwierigkeit, auf dem von W. gewollten Wege zur Bestimmung des spezifisch Religiösen zu kommen, von ihm selbst stärker empfunden sein, wenn er versucht hätte, sich und seine Leser ganz selbständig mittelst dieser Methode innerhalb der Welt der Religionen zu orientieren. Tatsächlich verläuft alles in einer Auseinandersetzung mit Schleiermacher. Und das hat freilich zur Folge, daß wir sehr wertvolle Anregungen für das richtige Verständnis Schleiermachers erhalten. Persönlich glaube ich allerdings doch, bei Schleiermacher die Dinge an mehr als einem Punkte anders sehen zu müssen. Besonders bin ich zweifelhaft, ob der Verfasser wirklich in dem Maße, wie er tut, der Tendenz nach Schleiermacher für seine religionspsychologische Methode in Anspruch nehmen dürfte. Es will mir doch scheinen, als ob Schleiermacher der eigentlich klassische Zeuge dafür sei, wie weit man auf rein psychologischem Wege in der Bestimmung der Religion kommen oder — auch nicht kommen kann. Das gibt ja auch unser Verfasser zu, daß die eigentliche Grundtendenz, die er bei Schleiermacher zu beobachten glaubt, durch psychologistische (S. 17) und spekulativ-deduktive (S. 112) Momente durchkreuzt werde. Sachlich würde ich aber viel stärker betonen müssen, daß es sich eben um eine Umbildung Schleiermachers handelt, wenn W. das Wesen der Religion in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten Überwelt, von der er sich abhängig fühlt, sieht. Es ist doch schwerlich richtig, daß damit das Verhältnis der beiden Glieder des Schleiermacherschen Leitsatzes nur umgekehrt sei. Man mag unserm Verfasser darin gern recht geben, daß das Beziehungsverhältnis in der Religion der primäre Tatbestand sei, das Abhängigkeitsgefühl dagegen nur Auswirkung und Reflex dieses Tatbestandes. Aber darf man das wirklich auch ohne weiteres im Sinne Schleiermachers sagen? Mir scheint sogar, daß man überhaupt nur in einem eng begrenzten, scharf zu um-

schreibenden Sinn von einem Beziehungsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen bei Schleiermacher reden dürfe. Damit hängt zusammen, daß ich auch die scharfe Ablehnung des Schäderschen Standpunktes so nicht mitmachen könnte. Es muß doch, dünkt mich, zu denken geben, daß, wie W. selbst andeutet, Otto im Grunde die Sache ganz ähnlich ansieht, wie Schäder, und auch die Auseinandersetzung Natoprs mit Schleiermacher tatsächlich auf einem ähnlichen Verständnis ruht. Meinerseits glaube ich zwar auch nicht, daß man Schleiermacher gerecht wird, wenn man ihn den Gottesgedanken nur auf dem Wege eines Schlusses erreichen läßt, wie denn ja Schäder selbst bereits im 2. Bande seiner Theozentrischen Theologie das Urteil des 1. Bandes weitgehend modifiziert hat. Aber ebenso wenig könnte ich zugeben, daß die Dinge bei Schleiermacher so einfach liegen, wie es unserm Verfasser erscheint. Vielleicht wäre es trotz all der wertvollen Arbeit, die auf Schleiermacher verwandt ist, immer noch eine dankbare Aufgabe, wenn aufs neue unter bewußtem Absehen von der eigenen Auffassung und auch unter ausdrücklichem Verzicht auf Seitenblicke in die Reden und die Dialektik rein exegetisch untersucht würde, wie bei Schleiermacher der Gottesgedanke gewonnen wird.

Indes, damit gehe ich bereits weit über das hinaus, was eine Besprechung in unsrer Zeitschrift wagen darf. Es bleibt nur der Dank für alle Anregung, die das reiche Werk gewährt. Besonders wertvoll sind die sorgfältig abgewogenen Untersuchungen über außerchristliche Religiosität, die offenbar überall auf eindringenden selbständigen Studien ruhen. Durch sie empfangen eine Reihe religiöser Probleme bedeutsame Klärung. Sie allein schon sichern daher dem Werk weitgehende bleibende Bedeutung. — Sachlich würde ich dem Verständnis der Religion weithin zustimmen.

Ihmels.

Hofmann, Theodor, *Grundriß einer neuen Philosophie* (ein Fragment). Berlin 1921, Leonhard Simon Nf. (48 S. gr. 8.)

Mitfühlend liest man im Vorwort, daß der Verfasser dieses Grundrisses im Alter von 31 Jahren bei den Münchener Revolutionsunruhen im Mai 1919 als Spaziergänger tödlich verletzt wurde. Der Schmerz wird durch die Lektüre vergrößert. Man gewinnt den Eindruck, daß die Selbständigkeit und unbeirrbar Gründlichkeit dieses Denkers eine fruchtbare Fortführung der erkenntnistheoretischen Arbeit des letzten Jahrhunderts hätte erwarten lassen können. — Die letzte Absicht dieses Entwurfes geht dahin, das Subjekt-Objekt-Problem von einem neuen Gesichtspunkt aus in Angriff zu nehmen. Das Urelement des philosophischen Denkens ist ihm das „Baum-Sehen“, das „Tischtasten“ usw. — der Verfasser hat offenbar keinen anschaulichen Terminus gefunden, der ihm dies eindeutig genug bestimmte. Er läßt es bei dem Ausdruck „philosophisches Element“ bewenden. Dieses „Element“ ist früher als jede besondere Objektvorstellung, früher auch als der Begriff. Es ist das eigentliche Apriori, ohne das keine Erfahrung ist. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, in denen dieses Urelement erlebt wird, bringt weitere Elemente hinzu, deren Unterscheidung stets ein Nebeneinander oder Nacheinander einschließt. Daher sind Raum und Zeit zwar apriori, weil sie formgebend in jeder Erscheinung darinstecken, aber man kann sie doch niemals ohne das Vorhandene und Gegebene denken. Ohne dieses sind sie bloße Fiktion. Die Trennung in Subjekt und Objekt im Denken kommt so zustande, daß zu schon vorhandenen Bewußtseinselementen neue hinzutreten: jene empfinden wir als Subjekt, diese als Objekt. Aber in Wirklichkeit sind beide ganz wesens-

gleich. Das scheinbar Subjektive unterscheidet sich vom scheinbar Objektiven nur dadurch, daß es früher in das Bewußtsein getreten ist. — Es sind Fragmente, die hier vorliegen, terminologisch nicht ausgereift und daher auch in Kürze hier nicht wiederzugeben. Aber vielleicht erfüllt sich auch so der Wunsch der Herausgeberin, Asta Münster, daß diese Gedanken auf die weitere erkenntnistheoretische Diskussion anregend wirken. Die Ausstattung des Buches ist von einer heute seltenen Güte. D. Elert-Breslau.

Kurze Anzeigen.

Muckermann, Hermann. S. J. Der Urgrund unserer Lebensanschauung. 2. u. 3. verm. Aufl., Freiburg i. Br. 1921, Herder & Co. (VII, u. 106 S. 8.) geb. Mk. 12,50.

Ein geschickt aufgemachtes Buch. Michelangelos Fresko von der Beseelung des Menschen das Titelbild. Vorklang und gelegentliches Leitmotiv der gequälte Wanderer aus Dantes Göttlicher Komödie. Eine oft glanzfunkelnde Sprache mit vielen romantischen Sonderakzenten. Dazu eine Fülle von klug eingestreuter Belesenheit, mit viel Speziallehramts-Einschlag, z. B. biologischem und anthropologischem. Einzelne Sätze, fein abgeschliffen, wie man das heutzutage liebt, zumal wenn man schöngestig gegen das Allzumaterielle polemisiert, also z. B.: „Der Kurswert der Seele ist unwandelbar, und es ist ihm nichts zu vergleichen“. Beträchtliche Vorsicht bei der Beurteilung des biblischen Schöpfungsberichtes, der ja den „Funden der forschenden Vernunft“ nicht widersprechen darf; immerhin die modern angehauchte Bemerkung: „Kunstvoll ist diese Einkleidung eines tiefen Gedankens, doch kein Schema geologischer Systeme oder Zeitalter“. Nun ja, und das Ganze soll den „Einblick in die Gesamtharmonie der wissenschaftlichen Erkenntnisse“ erleichtern und zugleich dem von vornherein feststehenden katholischen Katechismusatz eine Beweisstütze geben, daß der Mensch auf Erden sei, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen. Kant? Ach nein, der hat ja „den Weg zu Gott durch den Grundirrtum seiner Erkenntnistheorie verschüttet“. Thomas von Aquin ist der Normalphilosoph! Mithin, es sind letztlich die altbekannten Klänge der katholisch-kirchlich gewünschten oder vielmehr allein geduldeten Apologetik. Auf bewußt protestantischer, insonderheit evangelisch-lutherischer Seite wird man solche Methode nicht nachahmen können und es auch gar nicht wollen.

Dr. A. Schröder-Leipzig.

Wenzel, J., Dr. D., Der „Skeptiker“ und „Pessimist“ Spengler ein Verteidiger der Religion. Zum („Untergang des Abendlandes“) Königsberg Pr. 1922, Bons Buchhandlung (56 S. gr. 8.).

Unter allen Abhandlungen über Spenglers Stellung zur Religion und Christentum trägt die vorliegende mit besonderer Sorgfalt und Genauigkeit alles erreichbare Material zusammen, das viel reicher ist, als man bei rascher Lektüre meint. Die Beurteilung und der Standpunkt des Verfassers kommt schon in dem Untertitel der Schrift klar zum Ausdruck: Der „Skeptiker“ und „Pessimist“ Spengler ein Verteidiger der Religion. Ausführlicher ist sie in dem Satz enthalten, der Spengler „die religiöse Weltanschauung in der heutigen Menschheit“ wieder zu Ehren bringen läßt. . . . Damit ist Spengler einerseits als der Verteidiger der Religion, insbesondere des Christentums aufgetreten, andererseits aber erweist sich nun vollends damit der religiöse Charakter seines Werkes“ (S. 53). Diese Erkenntnis macht Wenzel jedoch nicht blind gegenüber der Distanz Spenglers zum vollen Christentum, denn er sagt: Das Christuserlebnis fehlt bei Spengler oder zum wenigsten man sieht es im „Untergang des Abendlandes“ nicht deutlich (S. 55). Ob Wenzel und der Unterzeichnete in seiner mit Heim zusammen herausgegebenen Schrift mit ihrer positiven Einschätzung Spenglers vom religiösen Standpunkt, oder die mancherlei gegenteiligen Stimmen Recht haben, wird der demnächst erscheinende zweite Band von Spengler und die Umarbeitung des ersten noch deutlicher zeigen. R. H. Grützmacher-Erlangen.

Natorp, P., Individuum und Gemeinschaft. Vortrag. 1.—3. Tausend. Jena 1921, F. Diederichs (81 S. gr. 8.) 5 M.

Der Scheinwiderspruch zwischen den beiden im Thema dieses Vortrages enthaltenen Begriffen wird durch völlige ideale Verinnerlichung beseitigt, die auf die „echte Individualität“ stößt, „die, weil letzten Grundes für alle eine und dieselbe zugleich die allein echte, letztgültige Gemeinschaft besagt“ (S. 24). Diese Darlegungen haben nur den einen Fehler, daß auch von ihnen, wie von allen derartigen Konstruktionen gibt: „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch

hart im Raume stoßen sich die Dinge“. Auch die Stellung zur Religion und speziell zum Christentum ist die traditionell idealistische der Umdeutung des Geschichtchen in das Zeitlose. „Denn nicht einmal nur ist Gott Mensch geworden, sondern einmal für immer ist er in seiner Menschheit gegenwärtig“ (S. 25). Hieraus versteht sich dann auch die Begeisterung des Verfassers für den Inder Tagore und der zerfließende Charakter eines angeschlossenen Charfreitagsartikels aus der Frankfurter Zeitung „Vom echten Tode“.

R. H. Grützmacher-Erlangen.

Neueste theologische Literatur.

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

Kirchengeschichte einzelner Länder. Kirchliches Jahrbuch für d. evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Hrsg. v. Pf. D. J. Schneider, Berlin. 48. Jg. 1921. Gütersloh, Bertelsmann. (VIII, 512 S. 8.) 40 M. — **Lavaquery, E.,** Le Cardinal de Boisgelin 1732—1804. II. La revolution, l'exil, le concordat. Thèse. Angers, impr. Gaultier & Thébert. (417 S. 8.). — **Monod, Victor, et Henri Anet,** Les Forces du protestantisme américain contemporain. Paris, éditions de foi et vie. (179 S. 16.) 4 fr. 75. — **Raitz v. Frentz, Emmerich,** Der ehrw. Kardinal Robert Bellarmin, S. J., ein Vorkämpfer für Kirche und Papsttum 1542—1621. Mit 7 Bildern. (Jesuiten.) Freiburg i. B., Herder. (XIII, 229 S. 8.) 24 M. — **Springer, August,** Arbeitersekr., Mitgl. d. Kirchentags, Stuttgart, Der zweite deutsche evangelische Kirchentag Stuttgart 1921. Ein Bericht. Stuttgart, Verlag d. Ev. Volksbunds f. Württemberg. (32 S. 8.) 2.70 M.

Sekten. Hege, Christian, u. Christian Neff, Mennonitisches Lexikon, 1. Bd. 10. Lfg. Frankfurt a. M. Weierhof [Pfalz], Selbstverlag des Hrsg. (S. 433—480 4.) 10 M.

Papsttum. Baluzius, Stephanus, Vitae Papatum Avenionensium hoc est historia pontificum Romanorum qui in Gallia sederunt ab anno 1305 usque ad annum 1394. Nouv. éd. revue d'après les manuscrits et complétée de notes crit. par G. Mollat. T. 3. Paris, Letouzey & Ané (569 S. 8.).

Orden und Heilige. Schnack, Ingeborg, Richard von Cluny, seine Chronik und sein Kloster in den Anfängen der Kirchenspaltung von 1159. Berlin, E. Ebering. (173 S. gr. 8.) 48 M.

Christliche Kunst und Archäologie. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. 38, 39, 45. Paris, Letouzey 8.

Dogmatik. Bainvel, J. V., La Foi et l'acte de foi. Paris, Le-thielleux. (XXXII, 222 S. 16.) — **Brunner, Emil,** Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, J. C. B. Mohr. (VIII, 127 S. gr. 8.) 15 M. — **Chrysothome, P. O. F. M.,** Le Motif de l'incarnation et les principaux Thomistes contemporains. Tours, Cattier (455 S. 8.). — **Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique.** T. 6. Flacius Illyricus-Hizler. Paris, Letouzey & Ané 19 (13—) 20 (3 Bl., 2514 Sp. 4.) — **Fendt, Leonhard,** Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas. (Aus d. Welt christlicher Frömmigkeit, 2. Bd.) München, Ch. Kaiser (255 S. gr. 8.) 27 M. — **Heim, Karl,** Die Weltanschauung der Bibel. 3. erw. Aufl. Leipzig, Erlangen, Deichert. (93 S. 8.) 14 M. — **Henning, Max,** Der Teufel. Sein Mythos u. s. Geschichte im Christentum. Hamburg, P. Hartung. (123 S. 8.) 18 M. — **Tögel, Hermann,** Das Rätsel des Todes und des Lebens. 3 Vorträge. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (IV, 64 S. 8.) 10 M. — **Udo, Johann,** Der Unglaube. Dogmatik u. Psychologie d. Unglaubens. Graz & Wien, [Univ.-Buchdr. u.] Verh. „Styria“. (186 S. gr. 8.) 34 M.

Ethik. Baumgarten, Otto, Praktische Sittenlehre. Tübingen, J. C. B. Mohr. (XII, 174 S. gr. 8.) 30 M.

Walther, Wilh., Professor D.

Deutschlands Schwert durch Luther geweiht

(Die Berechtigung des Krieges / Der gerechte Krieg / Die Siegeszuversicht / Die Opfer des Krieges / Der gerechte Zorn / Das Gebet im Krieg.)
4. Auflage. M. 7.00.

Das Ichbewußtsein Jesu gegenüber dem Menschengeschlecht

Ein Beitrag zur Christologie M. 4.20.

— Alle Preise unverbindlich. —

DÖRFFLING & FRANKE, Verlag, LEIPZIG.