

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 13 (1923)
Heft: 3-4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BIBLIOGRAPHIE.

BECHMANN, Hermann: **Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesù.** (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Herausgegeben von Fr. Heiler. Band IV.) Verlag Chr. Kaiser, München 1922. 100 S.

Der Verfasser dieser durch Lebendigkeit und Wärme ausgezeichneten Schrift, der sich (s. Vorbemerkung) insbesondere Heiler und Dilthey verpflichtet weiss, findet in den beiden Frömmigkeitsarten, die er untersucht, zunächst einmal eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit. Das 16. Jahrhundert stellt sich ihm dar als eine Zeit, da in der europäischen Welt eine neue, vom mittelalterlichen Katholizismus charakteristisch sich abhebende Religiosität erwacht. Der feste Zusammenhang zwischen dem unbeweglich in sich ruhenden Gott und der Welt, der für die Epoche eines Thomas, Dante, Eckehart besteht und sich in der alles umfassenden Stufenordnung des Kosmos manifestiert, wird gelockert. Gott und Welt gleiten auseinander. Die mit Duns Scotus einsetzende, immer mehr sich verschärfende, in Occam und Spätscholastik auf stärkste ausgeprägte Tendenz führt zur allmählichen Umwandlung des Gedankens vom vollkommenen, ruhenden Sein in die Vorstellung des persönlichen, willkürlich regierenden Herrn. So erscheint Gott den spanischen Mystikern wie den Reformatoren als die erhabene, himmelhohe Majestät, der der Mensch in letzter, ungeheurer Einsamkeit, in gespannter Unruhe und zitternder Furcht gegenübertritt, als der Herrscher, der aus grundloser, souveräner Freiheit seine Gnade schenkt. Aber das gemeinsame Neue erfährt nun allerdings, wie eine Vergleichung Teresas mit Luther beweist, zwei total verschiedene Ausformungen. — Bei Luther ist Gottes schreckliche Allmacht gebunden durch seinen Schöpfungs- und Heilswillen. Wohl tut sich zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Heiligen und dem Sünder eine Kluft auf, über die

sich vom Menschen her keine Brücke schlagen lässt. Es wäre eine die Lage völlig verkennende Vermessenheit, wollte er sich dessen getrösten, dass verdienstliches Werk, asketische Haltung, Heiligungsstreben ihn hinübertragen könnten. Vor dem Zorn des gerechten Richters ist er verloren. Aber in der Kluft darf er Christus, den Mittler, sehen. Durch ihn hat er Zugang zum Vater. In ihm ist alles Licht, Liebe, Klarheit. In ihm ist Vergebung. Nicht in dinglicher, kompakter Gestalt kommt die Gnade. Es gilt, im Glauben das tröstliche Wort des Evangeliums zu vernehmen und aufzunehmen. Dann ist der ganze Mensch gerettet und gerechtfertigt, ob auch der alte Adam noch so widerspenstig sich gebärden mag. Aus dem Wunder des Glaubens erwächst die Liebe. Glaube und Liebe bilden das ganze Wesen eines Christenmenschen. Der Glaube bringt den Menschen zu Gott, die Liebe zu den Brüdern. Das „Christus hilft uns“ zieht notwendig das „so helfen wir unsern Nächsten“ nach sich. Geht so von Luthers Glauben ein direkter Weg zum Dienst an den Brüdern, zur Arbeit in der Welt, so hat die Frömmigkeit Teresas mit den Nebenmenschen wenig zu schaffen. Wie für alle Mystiker bedeutet auch für sie „Gott und Seele“ das eine unerschöpfliche Thema. Die Seele gehört zu Gott, ist in ihm, verbunden mit ihm auf Grund einer, wenn auch verborgenen, doch unbezweifelbaren Identität. Aber diese Gedankenreihe wird fortwährend gekreuzt durch die Überzeugung von dem majestätisch-furchtbaren Himmelskönig. Eine eigentlich monströse Spannung kennzeichnet das innere Leben der grossen Karmeliterin: Gott und Seele wohnen ständig ineinander, und doch besagt die volle Begegnung mit Ihm nur etwas Seltenes und sogar unserm irdischen Zustand Unerträgliches. Die Seele findet sich eben in die Fesseln des sinnlichen Daseins geschlagen, von denen sie sich nicht ganz zu lösen vermag; sie weilt hienieden in trauriger Fremde und Verbannung, und so bleibt ihr Teil stachelndes Begehren und brennende Sehnsucht. Und dann: Gott ist ja der willkürlich Waltende, der unberechenbar mit der Seele verfährt, der sie plötzlich überfällt und begnadigt, um alsbald wieder von ihr zu weichen. Sie ist zwischen Reichtum und Dürre hin- und hergeworfen. Was sie ausharren lässt, ist die alle Umwelt vergessen machende bräutliche Liebe, der amor Dei, wohl zu unterscheiden von der urchristlichen, bei Luther kräftig sich auswirkenden, gemeinschaftstiftenden caritas.

Teresa selbst ermisst einigermaßen das Gefährliche ihrer Gottesliebe: es darf sich schliesslich nicht um den Genuss der Verzückung handeln, sondern Gott will geehrt werden; darum gebührt der Demut, die nur das Eine intendiert — die gloria Dei, der Vorrang vor der Liebe. Steht für Luthers religiöses Denken die Gestalt des Erlösers im Zentrum, so gewinnt in Teresas Frömmigkeit Christus eine wesentliche Bedeutung nicht. Christus, Glaube, Vergebung, Bruderdienst — das alles hat hier und dort einen völlig andern Sinn. — Am unmittelbarsten wird die tief greifende Gegensätzlichkeit der beiden Frömmigkeitsarten erkannt, wenn sich der Blick auf Luthers und Teresas Gebet richtet. Bei Luther ist das Gebet vorzüglich die aus Jammer und Not steigende Bitte und Fürbitte des zur Kindschaft erhobenen Frommen, der darum weiss, dass er zum Vater rufen darf und soll, und der im Vertrauen auf Gottes herrliche Verheissung trotzig dem Teufel und seiner Macht entgegentritt. Das Gebet der Mystikerin hat mit keiner Erdennot etwas zu tun. Teresa beschreitet den Stufenpfad des Gebets, um durch mühselige, anstrengende Schulung und Disziplinierung der Seele immer höher emporzugelangen und über die Etappen der Betrachtung, Ruhe, Vereinigung jenes Letzte zu erreichen: die den ewigen Zustand vorwegnehmende vorübergehende Ekstase.

Erwägt man, dass Bechmann am Ende seiner Erörterungen versichert, Luthers und Teresas Religion müssten als zwei Welten eingeschätzt werden, die sich einander durchaus entgegenstehen, also einander ausschliessen, so wird man sich kaum versucht fühlen, der These von der aus der religiösen Eigenart des Jahrhunderts sich erklärenden Gemeinsamkeit zu grosses Gewicht beizulegen. Tatsächlich ist das Zentrum der Verkündigung Luthers das centrum Paulinum, die Erkenntnis, die Wiederentdeckung des „sola fide“. Die ungeheure Tragweite dieser Erkenntnis mag selbst dem Reformator nicht zu allen Zeiten mit derselben Deutlichkeit vor Augen gestanden haben: auch bei ihm verraten sich ja wohl die Spuren des „religiösen“ Titanismus. Aber aufs Ganze gesehen, behält das neue Glaubensverständnis, d. h. das Verständnis des Werk und Haltung begründenden, aber mit Werk und Haltung niemals identischen Wesens der Pistis seinen zentralen Charakter. Es ist darum mehr als zweifelhaft, ob ein Satz Bechmanns wie dieser: „... es erfordert tatsächlich eine ungeheure, nicht

alltägliche Spannkraft der Seele, um im vollen Sinne Luthers den Glauben fassen und im Glauben Christum ergreifen zu können, und nur unter echtem und schwerem Sündendruck mag sich die Seele zu so hohem Glaubensflug aufschwingen“ (S. 16) — Luthers Zustimmung würde gefunden haben. Die spanische Mystikerin, die Geistesverwandte des Meisters der *exercitia spiritualia*, weiss freilich auch ihrerseits, wie übrigens alle echten, nicht affektierten und spielerischen Mystiker, etwas von der den Sünder tötenden majestas Gottes. Aber gerade sie zeigt in wahrhaft klassischer Weise, wie der Titanismus des „religiösen“ Menschen diese Erkenntnis preisgibt und mit kühnem Griff das Göttliche an sich rafft oder — anders gesprochen — die Seele mit dem Ewigen sich verschmelzen lässt. Alle ihre gegenteiligen, an ihrem Ort gewiss voll ernst zu nehmenden Äusserungen, dass man die *unio mystica* nicht dürfe erzwingen wollen usf., sind nicht imstande, darüber hinwegzutäuschen.

Bechmanns Schrift sei als Anregung zu erneutem Durchdenken entscheidender Fragen nachdrücklich empfohlen. A. G.

BLASS, Friedr.: **Grammatik des neutestamentlichen Griechisch**, bearbeitet von D. Albert Debrunner. 5., durchgesehene Aufl. Göttingen 1921, Vandenhöck & Ruprecht, 336 S. Preis geheftet 30 Mark, gebunden 40 Mark.

Die Neutestamentliche Grammatik wird im allgemeinen im theologisch-exegetischen Lehrvortrag und Studium als nebensächlich behandelt, es bleibt auch kaum Zeit für ein näheres Eingehen im Laufe der theologischen Semester. Der Student muss sich darum in der Regel mit den Beobachtungen begnügen, die er beim regelmässigen Lesen und Exegesieren des Neuen Testaments und der nächstliegenden urchristlichen Schriften über deren Sprache im Vergleich zum klassischen Griechisch machen kann. Um so nötiger ist es, wenn man hier nicht an der Oberfläche haften bleiben will, in die systematische Grammatik des neutestamentlichen Griechisch und seiner besonderen Eigentümlichkeiten einen Einblick zu tun. Nach den verdienten Vorarbeiten von Buttmann, Winer u. a. kann man sagen, dass eine wirklich wissenschaftliche Behand-

lung der Aufgabe erst möglich wurde durch die immer genauere Erforschung der griechischen „Gemeinsprache (*κοινή*) im Umfange der gesamten erreichbaren Literatur und sonstiger Sprachdenkmale (Inschriften u. a.). Gegenwärtig ist — neben den Werken von Moulton und Robertson-Stocks — die Grammatik von Blass das einzige deutsche Werk, das dieser Anforderung voll und ganz entspricht, nachdem es bereits in der 4. Auflage von Professor Debrunner in den weitesten Umkreis der Koineforschung hineingestellt worden war, was in der vorliegenden 5. Ausgabe noch in erhöhtem Masse geschehen ist. An wissenschaftlicher Genauigkeit, an Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung ist das Werk musterhaft und gehört als solches zum Rüstzeug jedes neutestamentlichen Exegeten. G. M.

BOEHMER, Julius, Liz. Dr., Pfarrer in Eisleben: **Die neutestamentliche Gottesscheu und die ersten drei Bitten des Vaterunsers.** Halle 1917, 209 Seiten, in Mühlmanns theologischen Taschenbüchern.

Im Anschluss an die Untersuchungen Gustaf Dalmans (Worte Jesu) will der Verfasser mit seinen Ausführungen folgendes zeigen: „Das Neue Testament ist von der jüdischen Scheu vor dem Namen und vor der Person Gottes geradezu durchtränkt, ohne dass die Exegeten das bisher gebührend zur Kenntnis nahmen.“ Es wird jedoch ausdrücklich festgestellt, dass „es sich um eine Sache handelt, die im Unterbewusstsein der am Neuen Testament beteiligten Personen schwebt“ (S. 3). Wie tritt aber dieser unterbewusste Zustand der Gottesscheu zutage? Boehmer erschliesst ihn aus den „Umnennungen“ Gottes (z. B. *κύριος, πατήρ, ὑψιστος*); den „Umschreibungen“ (z. B. Himmel, Höhe, von oben, Stimme u. a.); den „Andeutungen“ [„Die Präposition wird dazu verwandt, eine unmittelbare Berührung zwischen Gott und dem Geschaffenen überhaupt zu vermeiden“ (S. 12). „Das Passivum wird an einigen Stellen in Anwendung gebracht, damit Gott nicht als Handelnder zu sehr vermenschlicht oder verweltlicht aussehe“ (S. 19)]; den „Zurückschiebungen“ (Gebrauch der dritten statt der zweiten Person). Auf Vaterunser bezogen, in welchem sich die unmittelbare Anrede Gottes mit den ersten in passivische Form der dritten Person

gekleideten Bitten verbindet, führt die Untersuchung zum Ergebnis: „Gott um seinen Namen, sein Reich, seinen Willen unmittelbar anzusprechen, damit gleichsam in seine eigenste und innerlichste Sphäre hineinzugreifen, das erschien als unehrerbietig, ungeduldig, ungläubig, kurz: unfrohm“ (S. 20, 8). Wenn wir auch die Bedeutung der „Gottesscheu“ im Neuen Testament stärker betonen möchten, als es vielfach bis anhin geschehen ist, und wir überzeugt sind, dass man allzuoft das Evangelium in ein Idyll umkomponiert hat, so können wir doch auf dem hier eingeschlagenen Weg der Beweisführung nicht überall Gefolgschaft leisten. In erster Linie würden wir vorziehen, die Aufmerksamkeit auf *sachlich* beweisende Stellen zu lenken, wie: Matth. 10, 28 (Luk. 12, 5), Matth. 21, 41, Mark. 12, 9, Luk. 20, 16, Röm. 1, 18; 9, 18; 9, 20, Hebr. 10, 31; 12, 29. Wenn dann unter „Umschreibungen Gottes“ u. a. angeführt werden: 1. „Freude im Himmel“ (Luk. 15, 7), 2. der „Schatz im Himmel“ (Matth. 6, 20), 3. die „Engel im Himmel“ (Mark. 12, 25), 4. „in den Himmel aufsteigen“ (Joh. 3, 13), so scheinen uns solche Stellen unrichtigerweise in diesen Zusammenhang gerückt worden zu sein. Beweis: 1. Die Freude im Himmel steht der Freude zu Hause gegenüber, wo viele zusammenkommen, um sich „mitzufreuen“. 2. Der Schatz im Himmel wird dem Schatz auf der Erde entgegengesetzt. Hier wirken Motten, Rost und Diebe, dort wird nicht zerstört und nicht gestohlen. 3. Jesus redet vom Zustand und der Welt nach der Auferstehung. Er macht deutlich, dass die Individualität nicht zerschlagen, wohl aber gewandelt wird; dass wir so sein werden, wie die Wesen ursprünglicher Reinheit an der Stätte des Ursprungs jetzt schon sind. Der Himmel ist den neutestamentlichen Frommen nichts Leeres, sondern eine Stätte, wo Dinge für uns aufbewahrt werden (vgl. II. Kor. 5, 1 ff., Hebr. 13, 14, auch „Himmelfahrt Jesajas“, 9, 2 ff.). 4. Da handelt es sich um „meines Vaters Haus“, in dem viele Wohnungen sind (Joh. 14, 2 ff.; 17, 24), von wo die Engel Gottes auf den Sohn des Menschen „herabsteigen“ (Joh. 1, 51). An allen diesen Stellen wollen die neutestamentlichen Zeugen konkret lokal vom Himmel sprechen. Eine „Umschreibung Gottes“ ist hier unseres Erachtens nicht vorhanden. Im weitern ist es uns unmöglich, das Wort *παύση* unter die „Umnennungen“ zu rechnen, welche auf die Scheu vor Gottes Namen deuten sollen.

Hier äussert sich im Gegenteil das die Scheu stets neu überwindende Element christlicher Frömmigkeit; hier ruft *der* Geist in unserem Geist (Röm. 8, 15). Wenn wir letztlich bedenken, wie gerade in der neutestamentlichen Zeit überhaupt die Präpositionen auf Kosten der Kasus immer mehr beliebt wurden, wie oft Stilrücksichten zur Vermeidung des Gottesnamens Anlass gaben, so werden wir die Verschiedenartigkeit mitwirkender Faktoren nicht genugsam beachten können, bevor wir Folgerungen ziehen. Betont Böhmer abschliessend: „Sicherlich war es das kultische Gebiet, wo ja alle religiöse Sprache ihren Ausgangspunkt hatte, auf dem zuerst die sprachlichen Gottesverhüllungen und Gottesandeutungen u. dgl. aufkamen“, so wird diesem Satz in weitgehendem Masse beizupflichten sein. Schon Wilhelm Bousset hat in seinem Buch: „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ (S. 363) in Beziehung auf unser Problem geschrieben: „Es würde sich lohnen, diesen sprachlichen Spuren einer veränderten Gottesanschauung noch weiter im Zusammenhang nachzugehen, als es hier geschehen kann.“ Die Arbeit Böhmers, die in ihrer ganzen Art sehr an diese — allerdings nie erwähnten — Ausführungen Boussets erinnert (vgl. S. 352—365), wird als willkommene Fortführung der genannten Untersuchungen zu weiterer Prüfung anregen.

O. G.

DALMAN, Gustaf, Prof. D.: **Orte und Wege Jesu.** 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 40 Abbildungen und Plänen. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausgegeben von Prof. Dr. Ad. Schlatter in Tübingen und Prof. Dr. W. Lütgert in Halle a. S. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien. I. Band.) Preis Fr. 13, geb. Fr. 15. Gütersloh 1921, C. Bertelsmann, VIII und 321 Seiten.

Im Anschluss an die von Fr. Naumann in seinem „Asia“ betitelten Buch geschilderte Palästinafahrt Wilhelms II. entstand 1902 das Deutsch-evangelische Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes. Gustaf Dalman, der Erforscher der jüdisch-palästinisch aramäischen Sprache, verliess sein Leipziger Professorenamt, um die Direktion dieses Instituts in Jerusalem zu übernehmen. Zu seiner Unterstützung erhielt er in der Person eines ausserordentlichen Professors, Privatdozenten

oder Pastors auf je 8—9 Monate einen Mitarbeiter. Diesen beiden gesellten sich jährlich sechs weitere Theologen bei (Pastoren und Oberlehrer), die auf drei Monate ins Institut gesandt wurden. Der Ertrag der stetigen Forschungsreisen, welcher sich in einem Museum, in Vorlesungen und insbesondere in dem von Dalman herausgegebenen Palästinajahrbuch häufte, ist in der vorliegenden Arbeit zusammengefasst worden. In ihr findet man eine möglichst zuverlässige Orientierung über die topographischen Probleme, welche mit den Jesuswegen von Bethlehem bis Golgatha verbunden sind. Wie es kaum anders möglich ist, bringt die Ineinanderarbeitung gelehrter Kleinforschung allerdings eine Beschwerung mit sich, welche stellenweise der Farbigkeit und Lebendigkeit der Schilderungen Eintrag tut. Um so mehr wird das Buch als Nachschlagewerk vorzügliche Dienste leisten. Ein Verzeichnis mit über 750 Orten und sorgfältige Register von Personen, Sachen und Bibelstellen erleichtern in dieser Richtung die praktische Verwendbarkeit. Wenn sich Theodor Keim (Geschichte Jesu, S. 94, Zürich 1875) beklagen musste: „Die bisherige Geschichtschreibung hat das Verhältnis Nazaras zu Sepphoris so gut wie gänzlich übersehen“, so finden wir nun bei Dalman (S. 71 ff.) eine eingehende Schilderung von dem Leben „Zipporis“, das auf Nazareth nicht ohne Einfluss geblieben sein kann. Über den „Davidsteich“, von dem das im Dezember 1905 in den Gräbern von Oxyrhynchus durch Grenfell und Hunt entdeckte Evangelienbruchstück erzählt, vermag Dalman nichts Näheres zu berichten. Dass dieser Teich „vielleicht nur auf der Phantasievorstellung eines Ägypters beruht“ (S. 234), möchten wir bezweifeln. In dem betreffenden Fragment handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit dem Judentum und seinem Wertlegen auf die äussere gesetzliche Reinheit. Der Verfasser hätte es in diesem Fall wohl vermieden, sich durch Nennung von Örtlichkeiten im Tempel (oder seiner Nähe), die gar nicht existierten, dem Vorwurf absoluter Unkenntnis auszusetzen und sich damit von vornherein den Boden unter den Füßen wegziehen zu lassen. Ähnlich mag es sich mit dem daselbst erwähnten Hagneuterion verhalten. Die Unkenntnis eines Ortes ist noch kein Zeugnis für dessen Nichtexistenz! (Vgl. dazu: Adolf Harnack, Ein neues Evangelienbruchstück, „Aus Wissenschaft und Leben“, II. Band, S. 237 ff.) So sehr einerseits das Streben nach Gründlichkeit

und Vollständigkeit zu begrüßen ist, so sehr kann dasselbe andererseits in die Irre führen. Uns will scheinen, man sollte es vermeiden, eine ganze Abhandlung zu schreiben über die — wir wollen mit der folgenden Formulierung gerade unseren Eindruck wiedergeben — „Botanik der Dornenkrone Jesu“ (vgl. S. 209 ff.). Es sei demgegenüber an Sören Kierkegaard erinnert, der auf die fragwürdige Stellung hingedeutet hat, die darin besteht: Professor daher und dafür zu sein, dass Jesus gekreuzigt wurde!

Seit den Tagen, da Dalman seine Forschungen in Jerusalem begann und Naumann, auf seine Palästina-reise zurückblickend, schrieb: „Die protestantische Theologie steht vor einer Zwangslage: sie muss vorwärts zum historischen Jesus, und doch hat sie nicht Kraft genug, so an die Berge Palästinas zu schlagen, dass sie Wasser geben. Gibt es einen geschichtlichen orientalischen Christus, der uns so viel für unsere Seele werden kann, wie es der deutschgedachte Jesus bietet?“ („Asia“ 1904, S. 116) — sind in der theologischen Arbeit Wandlungen vor sich gegangen, die ein vertieftes Verständnis des paulinischen Wortes gebracht haben: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleisch kannten, jetzt aber kennen wir ihn nicht mehr so“ (2. Kor. 5, 16). Die vielfach andersartige Einstellung zur Historie bleibt naturgemäss nicht ohne Einfluss auf die Gesamtwertung der von Dalman geleisteten biblisch-archäologischen Arbeit. Zu ihren Gunsten wird aber gleichwohl jeder reden, der sich irgendwie mit jener altkirchlichen Stimme zusammenfinden kann, die bezeugt: „Wohl ist Gott nicht auf einen Ort begrenzt; aber wenn wir die Stätten sehen, welche Zeugen seiner Heilstaten gewesen, so weidet sich gleichsam auch das Auge an dem, was das glaubende Herz beseligt. Wer einen in Gott ruhenden Menschen von ganzem Herzen lieb hatte, der schaut selbst dessen Haus, Kleider und Schuhe mit Freuden an.“ (Theodoret.)

O. G.

DIESTEL, Ernst: Der Teufel als Sinnbild des Bösen im Kirchenglauben, in den Hexenprozessen und als Bundesgenosse der Freimaurer. Berlin 1921, Alfred Unger, 45 S. Comenius-schriften zur Geistesgeschichte. Drittes Heft.

Diestels kleine Schrift behandelt im ersten Abschnitt die religionsgeschichtliche Grundlage des Teufelsglaubens. Sie be-

ginnt mit der Lehre Zoroasters und ihrer Umbildung durch Manes, geht dann zu verwandten Mythen im Buddhismus über, schildert den Teufelsglauben im Alten Testament, um sodann die Teufelsvorstellungen im Neuen Testament und in der alten Kirche zu charakterisieren. Nicht alles, was Diestel behauptet, ist richtig. Dass z. B. der Erlösungstod Christi nach dem Glauben der alten Kirche ein dem Teufel gezahltes „Lösegeld“ gewesen sei, ist freie Erfindung. Dass die Gnosis in der Zerteilung der göttlichen Einheit den Ursprung des Bösen erblickt habe, ist eine Lehre, die nicht dem Buddhismus, sondern orphischer Kultelehre entstammt. Auch in Fragment 9 Anaximanders (bei Diels, Vorsokratiker) ist sie angedeutet. — Abschnitt II behandelt die schauerliche Auswirkung des Teufelsglaubens in den Hexenprozessen, wobei auf die unheilvolle Rolle der Hexenbulle Innocenz' VIII. besonders hingewiesen wird. Dass diese ihre dogmatische Vorgeschichte namentlich bei Thomas von Aquin hat, hätte erwähnt werden sollen. — Der Abschnitt schliesst mit dem Hinweis auf die poetische Verwertung des Teufelsglaubens bei Dante, Milton, Klopstock und Goethe. — Im Schlussabschnitt schildert Diestel die Geltung und Wirkung, die der Teufelsglaube bis in die Gegenwart hinein in der römischen Kirche noch ausübt, wobei dann in ausführlicher Darstellung auf die Grotteske des Taxilschwindels und der Offenbarungen der Miss Diana Vaughan eingegangen wird. — Einen wissenschaftlichen Wert besitzt die vorliegende Broschüre nicht. Ihre Kritik ist nicht immer angemessen. Die witzig sein sollende Glossierung des Goethedichtes „Christi Himmelfahrt“ muss als abgeschmackt bezeichnet werden. R. K.

DEUSSEN, Paul: **Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie.** 2. Aufl. Mit einem Gedenkworte für Paul Deussen von Reinhart Biernatzki. Berlin 1921, Alfred Unger, 41 S. Comeniusschriften zur Geistesgeschichte. Zweites Heft.

Mit einem warmherzigen Nachruf auf den Geschichtschreiber der indischen Philosophie, den Kieler Philosophen Deussen, wird der hier erneut abgedruckte Aufsatz aus dessen Feder eingeleitet. — Im Lichte Kants, der nun seinerseits wieder im

Lichte Schopenhauers gesehen wird, wird hier die Entwicklung der indischen Philosophie, deren wesentlicher Gehalt uns in einer knappen, aber vorzüglichen Skizze vorgeführt wird, wird weiter die Philosophie Platons in ihrer metaphysischen Grundtendenz dargelegt. Dabei versteht es der Verfasser, den zwiespältigen Charakter der platonischen Ideenlehre recht instruktiv zu entwickeln. Im ganzen eine Schrift, die trotz ihres bescheidenen Umfangs viel bietet und zum metaphysischen Denken anregt.

R. K.

FENDT, Dr. theol. Leonhard: **Der lutherische Gottesdienst im 16. Jahrhundert.** Sein Werden und sein Wachsen. München 1923, Verlag von Ernst Reinhardt (5. Bd. der von Dr. Heiler herausgegebenen Sammlung: Aus der Welt christlicher Frömmigkeit), 385 S., Preis 5 Mark.

In dem vorliegenden Werk halten wir für sehr wertvoll die Mitteilung der vielen Messliturgien und Gottesdienstordnungen, die nach dem Beginn der lutherischen Reformation in Deutschland entstanden sind. Diese Dokumente lassen die grosse Schwierigkeit empfinden, zu einigermaßen einheitlichen Formen zu gelangen. Der Verfasser beschreibt zuerst „die Sachwerdung des katholischen Gottesdienstes“ (S. 5—64), dann den „Durchbruch des Lebens“, der durch Luther erfolgt sein soll, hierauf „die neue Sachwerdung“. „In Luther bricht das Urchristentum durch; Luther war auf das Urchristentum angelegt, nicht auf das Spätchristentum“ (S. 66). Wenn dem so ist, so sollte man erwarten dürfen, dass uns der Verfasser zeige, wie nach Luther insbesondere der Apostel Paulus die Feier der hl. Eucharistie als den eigentlichen Gottesdienst der versammelten christlichen Gemeinde ansehe und welche Bedeutung er diesem Gottesdienst für die Beziehungen der Gemeindemitglieder zu Christus und untereinander zuerkenne. Es wäre also zu zeigen gewesen, wie durch Luther in dieser Hinsicht das angeblich erstorbene Urchristentum zu neuem Leben erwacht ist. Wir vermissen einen solchen Nachweis. Was nach Fendt in Luther wieder lebendig geworden ist, war nicht speziell etwa der Glaube, dass sich der Gläubige durch würdige Teilnahme am Abendmahle das in Christo vollbrachte Erlösungswerk aneigne und dass darum die eucharistische Feier eine

Vergegenwärtigung und Geltendmachung des ein für allemal dargebrachten Opfers sei, sondern ganz allgemein die „urchristliche Besitzerstimmung“, die der Eucharistie nicht notwendig bedarf.

Fendt anerkennt aber, dass das Volk nicht eigentlich mit neuen dogmatischen Sätzen für die Reformation gewonnen wurde. „Dass man vor Luther die Schrift nicht las, ist ein Märchen“ (S. 65). „Die Reformation war . . . für das Volk zunächst Änderung des Gottesdienstes, liturgische Reform“ (S. 244). Allein auch mit dem Verlangen nach liturgischen Änderungen war es nicht sehr weit her. Es gab neben den „Puritanern“ Männer — „und sie waren in der Mehrzahl“ —, „die von den alten Formen zu nehmen wünschten, was nur immer einigermaßen mit dem Evangelium sich vertrug“. Das Gerede, die Puritaner seien „die rein Religiösen gewesen“, sei falsch. „Man kann in schöner und reicher Form genau soviel Religion haben wie ein Puritaner, vorausgesetzt, dass der Geist, der die Form durchwirkt, echt evangelisch ist“. So erklärt Fendt die Tatsache, dass im allgemeinen der lutherische Gottesdienst eben doch sehr viel von der katholischen Messe und Vesper beibehielt.

E. H.

FLEISCHMANN, Albert, und GRÜTZMACHER, Richard: **Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft.** Erlangen und Leipzig 1922. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. Dr. W. Scholl. 189 Seiten. Preis Fr. 31. 50.

Die weitere Aufschrift des Buches besagt: „Ein Ring gemeinverständlicher Vorlesungen für Hörer aller Abteilungen, gehalten an der Erlanger Universität im Winter 1921/22.“ Das Buch ist zweifelsohne eine für unsere Zeit eigenartige Erscheinung: Ein Naturforscher und ein Theologe finden sich zusammen, um in gesonderter Arbeit das gemeinsame Ziel zu erstreben, den Nachweis, dass der neuzeitliche Entwicklungsgedanke, auf Leibniz zurückzuführen, als Grundanschauung gegenüber dem Gesamtgeschehen der uns zugänglichen Welt nicht zu gelten hat. Die Ausführungen Fleischmanns sind für den Nichtfachmann, wie der Verfasser selbst zugibt, zum Teil sehr mühsam zu verstehen. Aber das Ergebnis tritt klar her-

vor: Darwins Lehre gehört ins Reich des Märchens. Statt dessen soll der Forscher sein Augenmerk ganz richten auf die tatsächlich vorliegende und nicht zu leugnende Entwicklung des Einzelwesens, von der Urzelle angefangen. Hier bieten sich stets neue, in ihren Ursachen unfassbare Schöpfungswunder dar. Fleischmanns Ausführungen sind durch eine Reihe von guten Zeichnungen erläutert und zeichnen sich dadurch aus, dass Fremdwörter durchweg vermieden bzw. in deutscher Sprache erklärt sind. — Während Fleischmann mit seinen Ausführungen unter den Naturforschern wohl sehr vereinzelt dasteht, hat Grützmacher mehr Bundesgenossen und hat bereits selbst durch eine Reihe von Veröffentlichungen dem jetzt Dargebotenen vorgearbeitet. Auch er lehnt den neuzeitlichen Entwicklungsgedanken für das Gebiet der Geisteswissenschaften scharf ab. Das gesamte Geistesleben der Menschheit, wie es in der verschiedensten Weise in der Geschichte zum Ausdruck kommt, unterliegt lediglich gewissen Schwankungen, Verknüpfungen, erneuten Spaltungen und erhebt sich nicht über gewisse Grunderscheinungen; es erzeugt für diese Welt den Eindruck der Unvernünftigkeit und Trostlosigkeit. Wenn die neuzeitliche Entwicklungslehre auch Hoffnungsfreudigkeit in dieses Geschehen hineinbringen will, so befriedigt sie doch nicht. Das kann allein das mutige Vertrauen in eine „wirklich religiöse Überwelt“ (S. 175), wobei Christus den erhabenen Brennpunkt darstellt. — Während Fleischmann jedem Abschnitt eine treffende Inhaltsübersicht voranstellt, setzt Grützmacher an dessen Spitze jeweils eine vorzügliche Quellenschau, worin wohl kaum einer der bedeutendsten Geschichtsforscher, Theologen, Dichter und Philosophen der letzten Jahrhunderte bis hin auf Spengler fehlt. — Man legt das Buch nicht ohne dankbaren Gewinn aus der Hand. G. M.

„**Gedenkboek.** 1723—27. April 1923. Tweede Eeuwfeest der Verkiezing van Cornelis Steenoven tot Aartsbisschop van Utrecht.“
Zu beziehen (Gulden 4, gebunden Gulden 6. 50) bei Pfarrer van Harderwijk, Dam 30, Schiedam.

Das Gedenkbuch, das an der Steenovenfeier in s'Gravenhage am 2. Mai den Mitgliedern des Metropolitankapitels (das älteste Mitglied, Cornelius Deelder, empfing ein in alter hol-

ländischer Schrift gedrucktes und in Pergament gebundenes Exemplar), dem Episkopate, den Bischöfen der Schwesternkirchen und der Königin von Holland offiziell angeboten wurde, ist an äusserer Ausstattung das schönste altkatholische Buch, das bisher erschienen ist. Gediegen ist aber auch sein Inhalt. Er ist aus der Feder der Professoren Berends und Wijker und der Pfarrer van Harderwijk, Cooper und Lagerwey, der den zum Erzbischof erwählten Prof. Kenninck in der Kommission ersetzte. Die Schrift (94 Seiten in quarto) hat folgende Kapitel: 1. Die katholische Kirche in den Niederlanden bis zum Jahre 1700; 2. Die Wahl des Cornelius Steenoven zum Erzbischof von Utrecht am 27. April 1723; 3. Der Zustand der katholischen Kirche in den Niederlanden nach der Wahl C. Steenovens bis zum Jahre 1870; 4. Der gegenwärtige Zustand des Altkatholizismus; 5. Zuschriften der Bischöfe. Über die Geschichte der altkatholischen Kirche Hollands, namentlich die Vorgänge, die zur Wahl Steenovens führten, wurden die Leser des „Katholik“ durch die Artikel von Bischof Herzog in den Nrn. 11 und 12 dieses Jahres („Von der Entstehung des altkatholischen Episkopates in Holland“), diejenigen der Internationalen kirchlichen Zeitschrift im ersten Quartalheft 1923 durch den Aufsatz von B. A. van Kleef („Die altkatholische Kirche von Utrecht“) unterrichtet. Das Gedenkbuch orientiert darüber unter Beigabe der wichtigsten Aktenstücke ausführlich. Was die Schrift über den gegenwärtigen Stand der Utrechter Kirche sagt, lässt auf eine verheissungsvolle Zukunft der kleinen Gemeinschaft schliessen, die durch religiöse Verinnerlichung und kirchliche Treue den 150 Jahre nach der Wahl Steenovens entstandenen altkatholischen Kirchen, deren Grüsse zum Zweijahrhundertfest sie mitteilt, vorbildlich war und ist. 21 Blätter sind den Illustrationen gewidmet. Wir nennen unter diesen die Bildnisse des hl. Willibrordus, des Begründers der Utrechter Kirche, der Erzbischöfe Rovenius, Petrus Codde, Cornelius Steenoven, Franciscus Kenninck, des Bischofs Dominicus Varlet, des Konsekrators Steenovens, der Kapitelsvereinigung vom 9. Mai 1719, der Kirche von s'Gravenhage, der Kapelle des Seminars von Amersfoort, einiger Kunstschatze der Bistümer. Die Denkschrift, so sagte Bischof Herzog in seinem letzten Berichte an die Nationalsynode, ist neben dem Enthusiasmus, mit dem die holländische Kirche ihr Jubiläum gefeiert hat, „ein Zeugnis des ehrerbietigen Dankes,

mit dem sie sich der bewundernswerten Treue der Väter erinnert, sowie der frohen Genugtuung, dass sie durch die eigene Treue nicht arm, sondern reich geworden ist an geistigen Gütern durch die Gnade Gottes in Christo Jesu, und darum auch eine Bekundung der unerschütterlichen Entschlossenheit, das heilige Erbe der Väter zu bewahren und zu verwerten“.

R.

HEILER, Friedrich: **Das Gebet.** Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 5. Auflage. München, Ernst Reinhardt, 1923, 622 S., Preis 8 Mark.

Die erste Auflage dieses grossen Werkes erschien 1918, die zweite 1919. Die seitherigen Ausgaben sind Stereotypdrucke. Doch wurden in einem sehr umfangreichen Nachtrag die Ergänzungen und Änderungen, die dem Verfasser angezeigt zu sein schienen, zusammengestellt. Dass ein so umfangreiches theologisches Werk in unsern Tagen solche Aufnahme findet, ist unseres Wissens sonst beispiellos. Aber es genügt, das einleitende Kapitel über die bisherige religionswissenschaftliche Untersuchung des Gebetes zu überblicken, um den Eindruck zu erhalten, dass hier die Frucht einer bewundernswerten Gelehrsamkeit vorliegt. Auch ist der Gegenstand, der behandelt wird, so umfassend und so wichtig, dass gerade die Verhältnisse der Gegenwart viele veranlassen können, ihm ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Religionsgeschichte ist Geschichte des Gebetes. Nach Deissmann, dem Heiler zustimmt, charakterisieren die Zeugnisse über das Gebet eine Religion besser als Dogmatik und Moral und Theologie. Eine Geschichte des Gebetes aber kann nur schreiben, wer Philosoph, Kulturhistoriker, Theologe zugleich ist. Dass Heiler diese Qualitäten besitzt, wird ihm jeder urteilsfähige Leser des vorliegenden Werkes gerne bezeugen.

Heiler fragt u. a., ob etwa „die bange Ahnung des unvermeidlichen Konfliktes mit der modernen Philosophie es ist, die sie (die Theologie beider Konfessionen) davor zurückschreckte“, das Gebet zum Gegenstand ernstlichen Studiums zu machen und „offen einzustehen für die irrationale Eigenart des Gebets, wider das Denken zu fechten für das Recht des Lebens“. Eine derartige Bangigkeit kennt er seinerseits nicht.

Er gelangt auf dem langen Weg seiner Studien zu dem Bekenntnis: „Als die geheimnisvolle Verbindung des Menschen mit dem Ewigen ist das Gebet ein unfassliches Wunder, das Wunder der Wunder, das sich täglich in der Seele des Frommen vollzieht. In der Erkenntnis dieses Wunders mündet die religionswissenschaftliche Untersuchung des Gebetes. Der Religionshistoriker und Religionspsychologe kann nur Zeuge und Dolmetsch jenes tiefen und kraftvollen Lebens sein, das im Gebete sich enthüllt; in sein Geheimnis einzudringen, ist dem religiösen Menschen vorbehalten“ (S. 495).

Unterwegs aber werden wir bekanntgemacht mit dem naiven Beten des primitiven Menschen und den Gebetsformen der Kulturvölker, mit dem individuellen Gebet und dem Gebet in der liturgischen Gemeinschaft, mit dem Gebet in der Mystik und dem Gebet in der prophetischen Frömmigkeit. Dabei kommen die religiösen Vorstellungen, die die Voraussetzung des Gebetes bilden, die Motive und Arten des Gebetes, die Einkleidungen des Gebetes in Wort und Gebärde, kurz alles zur Sprache, was zur Charakterisierung des Gebetes einer bestimmten Epoche oder Religionsform dienen kann.

Wohl noch niemals ist namentlich „das Gebet in der Mystik“ (S. 284 ff.) sorgfältiger, allseitiger und tiefer gewürdigt worden. „Die Mystik ist weder christlicher Herkunft noch eine Eigentümlichkeit des Christentums, obschon sie durch das Christentum die feinste Ausgestaltung und schönste Formung erfahren hat . . . Persönlichkeitbejahende und persönlichkeitsverneinende Religion, geschichtliche und geschichtslose Gotteserfahrung sind die beiden Gegenpole der höhern Frömmigkeit, die sich in der Geschichte der Religion fliehen und doch immer wieder anziehen“ (S. 252 f.).

Mit den Ausführungen über die Mystik in der Religion hängt innerlich zusammen, was über individuelle und gemeinschaftliche Gottesverehrung zu sagen ist. Hier kommen Dinge zur Sprache, die namentlich für die Gegenwart von grösster praktischer Bedeutung sind. Wenn das Christentum recht eigentlich „die Religion des Gebetes“ ist (S. 235), so darf der christliche Gottesdienst nicht bloss eine Schulstunde sein, in der ein kenntnisreicher Lehrer die Unwissenden unterrichtet, sondern er muss wesentlich in einem gemeinschaftlichen Beten bestehen (S. 435 f.). Allein das darf wiederum nicht in einem „chaoti-

schen Stimmengewirr“ bestehen. Ein Liturgen, der vorbetet, ist notwendig. Soll sich dieser auf die eigene persönliche Inspiration verlassen und das vorbringen, was ihn gerade bewegt? In diesem Fall kommt es im besten Fall zum Nachbeten, aber nicht zum Mitbeten; die Subjektivität des Betenden macht sich zu sehr geltend. Also ist eine feststehende Liturgie nötig. Aber auch diese kann den religiösen Wert der gottesdienstlichen Übung beeinträchtigen. Immerhin bedeutet „die gänzliche Verdrängung des formulierten Kirchengebets aus dem Gemeindegottesdienst und seine Ersetzung durch das freie Gebet stets eine Bedrohung des religiösen Gemeinschaftsbewusstseins“ (S. 439). Allein es ist nicht zu leugnen, dass die Kälte des Gemeindegottesdienstes, sei dieser nun liturgisch geregelt oder nicht, religiösgestimmte Gemeindeglieder veranlassen kann, Erbauung in Sekten zu suchen, die von einem angeblich oder tatsächlich prophetisch erweckten Prediger und Beter geleitet werden. Abschreckende Beispiele bot die Aufklärungsperiode, von der Heiler sagt: „An die Stelle der lapidaren, kraftvollen Kirchengebete traten langatmige und gefühlsweiche Lehrtexte, in denen die rationalistischen Dogmen gepredigt wurden. An die Stelle der feierlichen altchristlich-paulinischen Gebetsprache trat eine seichte, moderne Poetensprache. Der Salonten drang in die Kirche ein. Selbst das Vaterunser und Credo wagte man im rationalistischen Geiste zu paraphrasieren“ (S. 429).

Inhalt und praktische Wichtigkeit erklären in gleicher Weise den erstaunlichen Absatz des vorliegenden Werkes. Ein einlässliches Inhaltsverzeichnis, Namen- und Sachregister erleichtern den Gebrauch.

E. H.

HEIM, Karl: **Die Weltanschauung der Bibel.** Dritte, erweiterte Auflage. Erlangen-Leipzig 1921, Deichertsche Verlagsbuchhandlung. 93 S. Preis 12 Mark. Für Ausland Valutaaufschlag.

In kurzer Zeit erscheint diese Vortragssammlung in dritter Auflage. Sie ist getragen von einem Entweder — Oder: Entweder bekenne ich mich zu der Weltanschauung der Bibel, kurz gefasst in die Gedanken: Gott ist nicht die Welt, aber steht doch nicht im Gegensatz zu ihr. Aber über der Welt, genauer ihrem mit Bewusstsein erfüllten Menschenleben, lastet ein dreifacher Fluch: Abhängigkeit vom Boden, Geschlechtsgemein-

gschaft und Tod. Christus bringt demgegenüber die Versöhnung, und mit ihr besteht die Hoffnung zukünftiger Verklärung. Oder: Ich lehne solche Auffassung in allen Teilen ab; Abstriche gibt es nicht. So werden nur streng biblische Kreise, die Christi Wesen und Werk mit den Augen der überlieferten Kirchenlehre ansehen, am ehesten zu dem Büchlein greifen. Freilich findet Heim auch bei ihnen nicht allgemeine Zustimmung, wenn er beispielsweise die Erzählung vom Sündenfall nicht wörtlich, sondern bildlich auffasst. Das Werkchen ist durchwoben von zahllosen Beispielen aus dem Leben, der Geschichte und Naturwissenschaft. So wirkt es auch auf den Gegner ungemein anregend. G. M.

JELKE, D. Robert: **Die Wunder Jesu.** Leipzig-Erlangen 1921, 125 S., br. Fr. 22. 50.

Der Verfasser gibt zuerst von altgläubigem Standpunkt aus eine dankenswerte Zusammenstellung der in der neueren Literatur hervortretenden Ansichten und der damit gegebenen Fachausdrücke über das Wunder im allgemeinen. Dann folgt die besondere Untersuchung über die geschichtliche Bezeugung und religiöse Bedeutung der Wunder Jesu, um im letzten Teil das Wunder und damit die Wunder Jesu philosophisch und religionsgeschichtlich unter Annäherung an moderne Anschauungen zu begründen, so dass auch solche, die dem biblischen Wunder anders gegenüberstehen, manches aus dem Werkchen entnehmen können. G. M.

IHMELS, Ludwig: **Die Auferstehung Jesu Christi.** Fünfte durchgesehene und ergänzte Auflage. Leipzig-Erlangen 1921. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. Dr. Werner Scholl. 46 S. Preis 6 Mark. Für Ausland Valutaaufschlag.

Für den Verfasser ist die leibliche Auferstehung Jesu am dritten Tage eine durch die Bibel bezeugte geschichtliche Tatsache im Sinne eines gegenständlich stattgehabten Vorganges. Ihmels hebt hervor, dass allein diese Tatsache für das vollendete Eingehen Gottes in die Geschichte zu bürgen vermag. Immerhin vermöge die leibliche Auferstehung, geschichtlich erwiesen, erst wahre Bedeutung für den zu gewinnen, der ganz unter die geistige Gewalt Jesu getreten sei. G. M.

MAIWORM, J.: Die römische Gefahr? Ein offenes Wort zur Vereinigung der evangelischen und katholischen Christen. Verlag J. Eiler, Magdeburg.

Eine populäre, aber keine tiefe Schrift. Schon die Formulierung der drei Wege, die zur Vereinigung der beiden Bekenntnisse führen können, zeichnet sich nicht als Ergebnis scharfen Nachdenkens aus. Sie sind: 1. Die katholischen Christen kehren zur evangelischen Kirche zurück. 2. Die katholischen und evangelischen Christen vereinigen sich zu einer neuen Kirche. 3. Die evangelischen Christen kehren zur katholischen Kirche zurück. Der Verfasser als römischer Katholik entscheidet sich für den letztern. Wiedervereinigung ist für ihn Konversion, rückhaltlose Unterwerfung unter Rom. Wiederholt redet er von der Genfer Vorversammlung der Weltkonferenz über Glauben und Verfassung, ohne aber dass er sich die Mühe genommen hätte, das Ziel dieser Bewegung einigermaßen zu studieren. Und was soll man erst zu dem irreführenden Satz sagen: „Das römische Dogma von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes besteht nicht erst seit dem Vatikanum.“ Viele Dinge liegen nicht so einfach, wie der Verfasser in seinem massiven Glauben annimmt.

A. K.

LÜERS, Grete: Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen (6. Bd. der Sammlung „Aus der Welt christlicher Frömmigkeit“), Ernst Reinhardt, München 1923, 64 S., Preis 1 Mark.

Wie in einer Vorbemerkung gesagt wird, ist die Herausgabe vorliegender Schrift durch Professor Heiler veranlasst worden. Die Verfasserin scheint eine dänische Dame lutherischer Konfession zu sein. Es handelt sich aber für sie ja nicht um einen polemischen Zweck. Sie hat sich vielmehr das Urteil angeeignet, das Heiler über die Marienverehrung in die Worte kleidet: „Das Bild der Madonna ist die Verkörperung aller sittlichen, religiösen und künstlerischen Werte, die im Frauentum beschlossen sind“, und betrachtet als Grundgedanken der mittelalterlichen Nonnen, die sich durch Marienverehrung auszeichneten, das Trachten, der Gottesgebärerin nachzustreben „und so das grösste Mysterium des Seins, die Geburt, das Werden des Göttlichen im Menschlichen, zu erleben“. Es werden acht berühmte Nonnen besonders berücksichtigt. Das Bio-

graphische kommt dabei nur ganz dürftig in Betracht. Dagegen wird mit besonders charakteristischen Äusserungen dargestellt, wie diese gottgeweihten Frauen ihre Sehnsucht, mit Maria, der Jungfrau und Gottesmutter, schon in diesem Leben in Gemeinschaft zu stehen, ausgesprochen haben. E. H.

PFEILSCHIFTER, Georg: Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. Rektoratsrede, gehalten in München am 25. November 1922. München 1923, Franz A. Pfeiffer & Cie., 43 Seiten.

Pfeilschifter ist Inhaber des Lehrstuhles, den Döllinger noch innehatte, als er 1872 die berühmten sieben Vorträge über kirchliche Wiedervereinigung hielt. Nun nach 50 Jahren den Rektor der Hochschule München über den gleichen Gegenstand reden zu hören, ist ein Umstand, der allein schon die vorliegende Schrift sehr interessant macht. Wir wollen auch von vornherein gern anerkennen, dass Pfeilschifter die Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit mit grösster Aufmerksamkeit verfolgt und möglichst objektiv zu würdigen gesucht hat. Es gereicht uns zur Genugtuung, dass ihm dabei, wie er ausdrücklich bemerkt, unsere Zeitschrift gute Dienste geleistet hat.

Es ist aber selbstverständlich, dass der Verfasser diese Bestrebungen nun mehr von römisch-kirchenrechtlichen als von christlich-religiösen Gesichtspunkten aus beurteilt und ihnen daher nur einen sehr bescheidenen Erfolg in Aussicht stellen kann. Er kennt den Erlass des hl. Offiziums vom 4. Juli 1919, mit welchem den „Katholiken“ verboten ist, sich an den Unionsverhandlungen zu beteiligen, weil damit die Möglichkeit zugegeben wäre, dass zur Ausgleichung der bestehenden Gegensätze auch von römischer Seite Konzessionen gemacht werden könnten. Daher kommen nach seiner Schätzung bei den gegenwärtigen Einigungsbestrebungen 47 $\frac{1}{2}$ Prozent der gesamten Christenheit nicht in Betracht. Es bleiben 52 $\frac{1}{2}$ Prozent, die aber durch schwer zu überbrückende Verschiedenheiten voneinander getrennt sind und auf verschiedenen Wegen eine gegenseitige Annäherung versuchen.

Die Einigung ist natürlich um so schwieriger, je mehr das, was man erstrebt, eine kirchliche Uniformität ist, die dem

römischen Kirchenwesen gleicht. Pfeilschifter beschreibt aber das Ziel, das die „Anglikaner, Orthodoxen, Altkatholiken“ im Auge haben müssten, um in ihrem Sinne zur Union zu gelangen, wohl ein wenig zu konkret, wenn er meint, „man müsste eigentlich eine neue Kirche gründen, die vorher nicht bestanden hätte; und alle müssten sich unter eine neue, selbstgewählte autoritative Spitze stellen, die als das gemeinsame sichtbare Oberhaupt anzuerkennen wäre. Ein ökumenisches Lehramt wäre zu schaffen, das den *einen* Glauben, die eine Lehre sicherstellen könnte“ (S. 11). Das wäre ein schwieriges Unternehmen. Allein wenn wir nicht irren sind die genannten Gemeinschaften der Ansicht, die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“, zu der sie sich im nizäischen Symbolum bekennen, existiere noch und es sei nicht nötig, eine neue zu gründen; von „einem sichtbaren Oberhaupt“ habe man erst geredet, als der Glaube an das eine Haupt, das Christus ist, schwächer geworden war; und der „eine Glaube“, den der Apostel als Band des Friedens preist, sei nicht gerade eine bis in alle Einzelheiten genau formulierte Dogmatik. Obwohl jedoch Pfeilschifter zu einer „wirklichen Union“, wie uns scheint, mehr verlangt als nötig ist, erklärt er doch (S. 33), dass er eine solche zwischen Anglikanern, Orthodoxen und Altkatholiken für möglich halte; sie würde nach seiner Berechnung 26 Prozent aller Christen umfassen.

Für ganz ausgeschlossen hält er eine Union zwischen Protestantismus, Orthodoxie und Katholizismus. Der Protestantismus hat die Kirche in Kirchen und diese in Gruppen und Individuen zersplittert und will keine Union, weil diese eine Hemmung der individuellen Freiheit wäre. Aber auch der Protestant weiss, dass die kirchliche Gemeinschaft zu verschiedenen Zwecken dienlich sein kann; jede soll in ihrer Eigenart weiterbestehen, aber willig ihre Dienste leisten, wenn es sich um allgemeine humanitäre, moralische, soziale, politische Angelegenheiten handelt. Das ist die „Freundschaftsarbeit *durch* die Kirchen“. Natürlich muss eine Kirche, die zu solcher Freundschaftsarbeit ihrerseits mitwirken will, eben doch selbst existieren und in der Lage sein, als Kirche auch nach aussen in einer Weise zu reden und zu handeln, über die man nicht mit mitleidigem Lächeln hinweggehen kann. Die römische Kirche hält sich vom „Weltbund für Freundschaftsarbeit durch

die Kirchen“ ebenso fern wie von der „Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“. Sie unterwirft die eigene dogmatische und kirchenrechtliche Stellung keiner Diskussion und bedarf zu einer sehr wirksamen Beeinflussung der gesellschaftlichen Ordnung keiner Mithilfe von seiten anderer Kirchen.

Dass der Rektor der Universität München bei seinem Amtsantritt die akademische Zuhörerschaft auf die ungeheure Wichtigkeit der von ihm — natürlich nur kurz — erörterten Probleme aufmerksam machte, können wir nur begrüßen. Niemand erwartete von dem römischkatholischen Theologen, dass er seinerseits an eine andere Wiedervereinigung denke als an die „der Rückkehr zur alten Mutterkirche“ (S. 11), obwohl es dem Historiker doch ein wenig schwer sein würde, den Nachweis zu leisten, dass Rom die „alte Mutterkirche“ auch der orthodoxen orientalischen Kirchen sei. Ernster ist zu nehmen, was Pfeilschifter am Schlusse seiner bedeutsamen Rede mit grosser Reserve als seine eigene „private“ Ansicht bezeichnete (S. 33 f.). Was er „in der Gegenwart für möglich und wünschenswert hält“, „läge ausserhalb jeder wirklichen Kirchenunion und mit bewusstem Ausschluss einer solchen und bestünde, unter gegenseitiger respektvoller Anerkennung des dogmatischen, rechtlichen und kultischen Besitzstandes der Kirchen, in der nüchternen praktischen Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen ohne Ausnahme zum Zwecke der Verwirklichung der allgemeinsten christlichen Ideale auf dem Gebiete des internationalen, des sittlichen, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens etwa im Sinne eines verbesserten Weltbundes für Freundschaftsarbeit durch die Kirchen.“ E. H.

PIEPENBRING, C.: **Jésus Historique**. Librairie Istra, Strasbourg, 1922, 224 S., Pr. Fr. 7.50.

Wer sich mit dem in der kleinen vorliegenden Schrift behandelten Thema auch nur ein wenig beschäftigt hat, kann von vornherein keine Untersuchungen erwarten, die zu einigermaßen zuverlässigen Resultaten führen würden. Der Verfasser verweist den Leser auf eigene und fremde Schriften und beschränkt sich mehr nur auf eine Zusammenstellung dessen, was er als gesicherte Ergebnisse der Detailforschung ansieht.

Wer aber den „historischen Jesus“ darstellen will, wird in erster Linie den historischen Wert der Quellen, die über Jesus Aufschluss geben, beschreiben müssen. P. widmet diesem Gegenstand in der vorliegenden zweiten Ausgabe die Seiten 210—224 des Anhangs. Er stützt sich dabei wesentlich auf Loisy. Die „Zweiquellentheorie“ wird anerkannt; Markus erhält aber als Schriftsteller ein sehr schlechtes Zeugnis; er ist, wie gesagt wird, zudem bereits auch vom „Paulinismus“ beeinflusst und hat auch seinerseits schon die Redequelle, „Logien“, benützt. Obwohl das Markusevangelium „als das älteste von allen und als deren hauptsächliche Quelle“ (S. 219) bezeichnet wird, soll es nach dem Reklamezettel doch erst nach der Zerstörung Jerusalems erschienen sein! Noch jünger wären also die beiden andern synoptischen Evangelien. Indessen finden sich doch auch in diesen historische Notizen, die bei Markus nicht vorkommen. So anerkennt der Verfasser als streng historisch den Bericht Luk. 22, 35—38. Er zieht daraus den Schluss, dass Jesus sich verteidigen wollte, falls er hinterlistig überfallen werden sollte, und dass er niemals von seinem Opfertod gesprochen hat!

E. H.

REIMANN, Dr. Arnold: Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph.

Berlin 1921, Alfred Unger, 101 S. Comeniusschriften zur Geistesgeschichte. Erstes Heft.

Vorliegende Schrift bietet uns auf Grund eingehender Literaturkenntnis eine gute Darstellung zunächst des vielbewegten und immer wieder der Verfolgung fanatischer Gegner ausgesetzten Lebens des schwäbischen Religionshistorikers und Kosmographen aus der Reformationszeit. — Francks Kritik am Papsttum wächst sich — und dadurch schreitet er über Luther weit hinaus — zu einer Kritik am Kirchenwesen, am äusserlichen Autoritäts- und darum auch am Schriftglauben aus. Seine Religion wird zu einem reinen Spiritualismus, der welt- und kulturscheu eine starke Neigung zum Quietismus verrät. — So ist er nicht nur den Kirchen, sondern auch dem Staate abgeneigt, in dem er nichts als einen traurigen Notbehelf erblickt, der überhaupt keine positiven Ziele hat (vgl. S. 76). — Die religionsphilosophische Grundlage seiner Geschichtsbetrachtung ist im Grunde einfach genug. Sie beruht auf dem Dualismus

von Geist und Fleisch, göttlicher Vernunft und menschlicher Selbstsucht, von Christus und Adam. Denn beide bezeichnen eine typische Willensrichtung in der menschlichen Lebensentfaltung. Dieser Gegensatz kehrt in der ganzen menschlichen Geschichte wieder; es ist also der gleiche Prozess, der sich immer wiederholt. Die Erlösung hat die Wiedergeburt zur Voraussetzung; diese aber vollzieht sich nur, wenn ein freier Willensentschluss dem göttlichen Gnadenwirken entgegenkommt. Im ganzen offenbart sich bei Franck ein durchaus freies, nur auf die Innerlichkeit des Gewissens sich stützendes Christentum, das darum in einer von der Engherzigkeit konfessioneller Formeln gefesselten Zeit in einsamer Verlassenheit seinen Weg suchen musste. — Darin hat der Verlauf seines Lebens, worauf auch Reimann an verschiedenen Stellen hinweist, eine gewisse Ähnlichkeit mit Spinoza. — Die dankenswerte Untersuchung kann allen, die sich für die religionsgeschichtlich so bedeutsame Gestalt Francks interessieren, warm empfohlen werden.

R. K.

REISS, Arthur: Das Selbstbewusstsein Jesu. Göttingen 1921, Vandenhöck & Ruprecht, 64 S., geh. 6 Mark.

Eine mit allem Rüstzeug und ohne Ballast, klar und folgerichtig, stellenweise ergreifend und mit überraschenden neuen Gedanken geschriebene Arbeit, wenn sich auch selbstverständlich über manches streiten lässt. Das eigentlich messianische Selbstbewusstsein Jesu, der Gedanke, dass er in seiner Person dazu bestimmt sei, „das Reich Gottes, so wie es in seiner Vorstellung lebte, zu verkündigen und zu verwirklichen“ (S. 3), beginnt erst bei seiner Taufe, wo es seine Seele wie ein Wunder trifft. Aber wie seine Erkenntnis vom Reiche Gottes schon vor der Taufe alles Irdische, Politische und Nationale aus der Messiasidee abgestreift hatte, so gewinnt sie in der Überwindung der Versuchungen, die bei allen Synoptikern in gleichem Zusammenhang mit der Tauferzählung stehen, den für sein weiteres Wirken dauernden Sieg. Aber zugleich geht ihm die Gewissheit mehr und mehr auf, dass er dadurch in unversöhnlichen Gegensatz zu den Hierarchen treten wird, und so knüpft sich an das bedeutsame Messiasbekenntnis der Jünger (Mark. 8, 27 ff.) ebenfalls bei den drei Synoptikern die Vorhersagung seines *Leidens und Sterbens*. Vor dieser Gewissheit hat Jesus

nicht „kapituliert“, sondern darum gerungen, „einen guten Sinn auch in seinem Tode zu finden“, so dass dieser ihn nicht irre machen konnte „an dem Glauben an seine göttliche Sendung und an den endlichen Sieg seiner Sache“ (S. 8). Dass aber Jesus sein Todesleiden als messianisches betrachtete, „d. h. als das besondere, auffällig abnorme Mittel, dessen Gott sich bedient, sein unirdisches Reich auf Erden durchzusetzen“ (S. 11), ist ein weiterer Beweis seines religiösen Genius, wobei die *Deutung* seines Leidens (als Hingabe im Dienste für viele oder als Vergiessen des Bundesblutes u. a.) ein für alle Zeiten offenes und im Grunde nebensächliches Problem bleibt: „Die dauernde Beschäftigung des Menschengenies mit diesem Problem und die bleibende religiöse Kraft des Leidens und Kreuzestodes Christi ist gerade dadurch für immer gewährleistet“ (S. 14). Die mit der Leidensverkündigung wiederum in den Synoptikern verbundene Verklärungsgeschichte, die aus einem inneren Erlebnis Jesu einen äusseren Vorgang macht, zeigt, wie er die gewaltige Idee des leidenden Messias von den grössten Vertretern des alten Bundes, der diese Idee nicht kannte, bestätigt erhält und den Jüngern mitteilt. Dem Volke aber gibt er sich als Messias offen bei seinem Einzuge in Jerusalem zu erkennen, nachdem er vorher in den synoptischen Parusiereden hierfür die Danielsche Bezeichnung „Menschensohn“ angewandt hat, der in den Wolken des Himmels wiederkommt (S. 18 ff). Das ist die Vollendung des messianischen Bewusstseins „in Jesu Erkenntnis von der wesentlichen Gebundenheit der künftigen Vollendung des Reiches Gottes seine nunmehr transzendente Person“ (S. 16). Aber jene synoptischen Parusiereden mit ihrem „Kommen in Herrlichkeit“ hinterlassen, abgesehen von so manchen dunklen Zügen, ein Gefühl der Unbefriedigung sowohl für die Jünger als wie für uns: „Sie lassen ein Interesse an machtvoll äusserlicher Manifestation des Menschensohns erkennen, das gar nicht so recht zur geistig-innerlichen Reich-Gottesvorstellung Jesu passen will“ (S. 25). Hier dient, wie öfters, das *vierte* Evangelium zur willkommenen Ergänzung in den Abschiedsreden. Der dortige „Paraklet“ ist nichts anderes als „spezifisch johanneischer Name für den transzendenten, nachirdischen Jesus“. Das wird im näheren nachgewiesen unter Hervorhebung, dass die Auffassung des Parakleten als des „hl. Geistes“ in der dogmatischen Trinität unmöglich sei (S. 28 ff.).

Nur bei obiger Auffassung des Parakleten kann die Frage verneint werden, dass das „binnen kurzem, so werdet ihr mich sehen“, nicht Selbsttäuschung oder Selbstüberhebung gewesen sei. Wenn es aber möglich ist, „für den modernen Menschen verständliche Instanzen dafür beizubringen, dass Jesus jenes Versprechen irgendwie einlösen konnte und in Wirklichkeit eingelöst hat, — dann würde für jede Gegenwart Jesus als diejenige Grösse zu gelten haben, von der in aller Zeit die erfolgreichsten persönlichen Wirkungen für die Sache des Guten, für das Reich Gottes, ausgehen, allerhand praktisch-religiöse Forderungen würden sich unausweichlich aufdrängen, unsere Geschichte des Selbstbewusstseins Jesu aber den denkbar befriedigendsten Abschluss finden“ (S. 36). Die Notwendigkeit des transzendenten Selbstbewusstseins, das über den Tod hinaus lebendige Persönlichkeiten erwartet, ist der Kern jeder Religion. Die Religionspsychologie „als Wissenschaft der exakten Gottesforschung“ hat nun die Frage zu prüfen, „ob dieser dem religiösen Menschen a priori sichere Glaube an die Existenz transzendenter Personwesen nachträglich irgendwie durch Erfahrungstatsachen gestützt bzw. neu belebt werden kann“ (S. 38). Diese letzteren treten im allgemeinen nur bei *anormalen*, durch leibliche oder geistige Überreizung geschaffenen Zuständen ein, wo die normalerweise eben transzendenten Dinge sich dem Bewusstsein offenbaren. Hierfür ist das alte Testament und überhaupt die ganze Religionsgeschichte Zeuge, und dieser religionspsychologische Grundsatz muss nun auch den Auferstehungsberichten gegenüber angewandt werden (S. 44 ff.). Es handelt sich hierbei nicht um das *Nichtsehen* Jesu in dem *leeren Grabe*. Dieser Zug der Erzählung — und dies ist wohl die wundeste Stelle der Reisschen Untersuchung — „fordert geradezu heraus, anzunehmen, dass Jünger Jesu in der Nacht tätig gewesen seien, den Leichnam ihres Meisters zu holen, um ihn an anderer Stelle, weiter entfernt von der schaurigen Hinrichtungsstätte, beizusetzen“ (S. 44; vgl. S. 51) — sondern um das *Sehen* Jesu nach seinem Tode. Hierfür wird nun die Bedingung einer nach obigem Grundsatz vorhandenen *anormalen* persönlichen Überreizung in den wichtigsten Zeugen 1. Kor. 15, 3—8 (besonders Jakobus), Maria von Magdala (bei den vier Evangelisten) und Paulus eingehend und sehr belangreich dargestellt (S. 44 ff.). So dürfen wir denn auch heute

noch „die stärksten persönlichen Einwirkungen Jesu im Interesse seiner Reichs-Gottes-Idee erwarten. Mystisch — gewiss. Aber wo trifft man nicht im Leben auf Mystisches. wenn man die Tatsächlichkeiten beim Namen nennen will? . . . So erscheint auch dem neuzeitlichen Forscher das Selbstbewusstsein Jesu als das Zentralwunder der christlichen Religion, dem gegenüber alle anderen sogenannten Wunder verblassen, das um so mehr religiöse Kraft ausstrahlen wird, je mehr alles andere, was sonst Wunder heisst, nur als Hemmnis für ein rechtes Verständnis Jesu erkannt werden wird“ (S. 63 f.). G. M.

SCHREIBER, A. W.: **Der ökumenische Charakter des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Blick auf die internationalen kirchlichen Einheitsbestrebungen.** Leipzig 1921, Verlag von Dörffling & Franke.

Ein Vortrag, den der Verfasser, der Mitglied des Fortsetzungsausschusses der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung ist, auf der Hauptversammlung des reformierten Bundes für Deutschland in Siegen am 18. Mai 1921 gehalten hat. Obschon das apostolische Glaubensbekenntnis nicht in allen Kirchen eine erste Stellung einnimmt und keinen ökumenischen Charakter hat, besitze es doch in der ganzen Christenheit das grösste Ansehen und könnte vielleicht durch die gegenwärtigen internationalen kirchlichen Einheitsbestrebungen eine allgemeine offizielle Geltung bekommen. Die Versammlung beschloss auf Antrag seines Moderators Professor Lang: „Die Hauptversammlung des reformierten Bundes in Siegen erklärt sich erneut mit der Fortsetzung der Pflege der internationalen kirchlichen Einheitsbestrebungen durch den Moderator einverstanden. Zu der Frage, inwieweit das Apostolikum oder Nizäum als Symbol der Einheit aller christlichen Kirchen dienen könne, möchte die Hauptversammlung noch nicht Stellung nehmen, erklärt sich aber zu weiteren Verhandlungen über die Frage gerne bereit.“ A. K.

SELLIN, Ernst: **Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart.** Leipzig-Erlangen 1921, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. VII und 103 S. Preis 14 Mark. Für Ausland Valutaaufschlag.

Sellin richtet sich hauptsächlich gegen Delitzsch und dessen Schrift „Die grosse Täuschung“ sowie Harnack und dessen

Forderung, das Alte Testament zukünftig nach Art der apokryphen Schriften zu bewerten. Darüber hinaus handelt es sich, wie schon die Buchaufschrift bekundet, um eine grundsätzliche Auseinandersetzung, welche — im wesentlichen den *deutschen* — Gesamtprotestantismus berührt. Der Verfasser bewegt sich auf der Mittelbahn, lehnt eine Beurteilung des Alten Testaments im Sinne wörtlicher Offenbarung ab, möchte aber dessen Bedeutung als religiöse Vorschule des Christentums unbedingt erhalten wissen. Anhand zahlreicher Beispiele aus dem alttestamentlichen Schrifttum sucht er den bezeichneten Wert herauszuschälen und zugleich die diesbezügliche Einzigartigkeit religionsgeschichtlich zu erhärten. Delitzsch muss im Unterschied zu Harnack sich den Vorwurf grösster Unwissenschaftlichkeit in der religiösen Einschätzung des Alten Testaments gefallen lassen. Christus, die Apostel und — das praktische Leben der evangelischen Kirche selbst bekunden die Massgebenheit und Unentbehrlichkeit jenes vorchristlichen Schatzes überall, wo es gilt, im Kampf mit Rückständigkeit und Irrtum wahren Gottesleben zum Siege zu verhelfen. G. M.

Van Heerlijkheid tot Heerlijkheid betitelt sich ein schön ausgestattetes Buch von 40 kurzen Betrachtungen, die der holländische altkatholische Pfarrer und Professor A. Rinkel bei G. J. A. Ruys in Utrecht hat erscheinen lassen.

Die Erbauungsschrift hat folgende Kapitel: Advent (Einige Überschriften: Unter seinen Augen. Ärgeris an Jesus). Weihnachten und Neujahr (Der König kommt! Raste ein wenig). Des Herrn Offenbarung (Sein Lebensgang. Grosse Stille). Die gnadenreiche Zeit (Barmherzigkeit, nicht Opfer. Jesus allein). Die Zeit seines Leidens (Der Ratschluss Gottes. Gethsemane). Die Heilige Woche und Ostern (Der sanftmütige König. Das Geheimnis des Kreuzes. Die Treue des Guten Hirten). Nach Ostern (Den Herrn sehen. Keine Furcht mehr). Himmelfahrt und Pfingstwoche (Wolken am Himmel. Das Fest des Geistes). Die Andachten atmen den evangelischen Geist, von dem die Utrechter Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch Zeugnis gegeben hat. R.

Neu eingegangen:

- Eusebii Pamphili Chronici Canones latine vertit, adauxit ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus edidit J. Knight Fotheringham. Venit Londonii apud H. Milford MCMXXIII.
- Halifax*, Viscount: Further considerations on behalf of Reunion. With Appendices, including a full Account of the Visit to Paris in 1896 for Conferences on Reunion. A. R. Mombray & Cie., London. 2 sh.
- Ilitsch*, J. H.: Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dissertation. Sr. Karlovci Serbische Klosterdruckerei 1923.
- Mpalonos*, D. S.: Alexandros Lykourgos (1827—1875). Athen 1923. 50 S. (griechisch).
- Rathgeber*, Alfons Maria: Im Schatten des Dorfkirchleins. Ein Gang durch das Dorfkirchenjahr (von Nikolaus bis Martini). Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-G. Verlagsabteilung Kempten.
- Rocheblave*, S.: Etude sur Joseph de Maistre. Librairie Istra. Strassburg 1922.
- Smyth Newman*: A Story of Church Unity including the Lambeth Conference and the Congregational Episcopal Approaches. New Haven. Yale University Press 1923.
- Schlunt*, E.: Katholizismus und Vaterland. Eine prinzipielle Untersuchung. Gr.-8^o. 38 S. München, Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer & Co. G. Z. *M.* 1. 20.
- Sinthern*, P., S. J.: Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Geb. G. 5. 25. Freiburg, Herder.
- Zeitschrift für systematische Theologie, herausgegeben in Verbindung mit Paul Althaus, Rostock, Emanuel Hirsch, Göttingen, und Georg Wehrung, Münster, von Carl Stange, Göttingen. I. Jahrgang. I. Viertelsjahrsheft. Verlag von C. Bertelsmann, Gütersloh. Preis Fr. 4.