

wird als der Grundgedanke theistischer Pantheismus oder Panentheismus bezeichnet. Er wollte damit den christlichen Wahrheiten ein modernes Gewand leihen. In seiner Philosophie wird besonders der psychophysische Parallelismus besprochen. Bei der Richtung, die unsere religiöse und philosophische Entwicklung nimmt, ist es nicht zu bezweifeln, daß S.s Philosophie noch eine Zukunft hat. Schon deswegen ist diese genaue und doch kurze Einführung in sein System zu empfehlen.

Lüttger, Halle a. S.

Bornhausen, K., D., Breslau: Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal. Leipzig u. Berlin 1920, B. G. Teubner. (VI, 135 S.)

Auch eine von den Schriften, die bestimmt sind, das deutsche Volk durch Erneuerung des Idealismus aus der inneren Not der Gegenwart herauszuführen. „Aus eigener Erfahrung heben die Glaubenszuversicht empor, daß die geistigen Geisteskräfte, die Deutsche, treu bis in den Tod, der Menschheit dargebracht haben, unendliches Leben in der Welt hervorbringen müssen.“ Das Buch will „die klassische deutsche Lebensform, die wir als menschheitsbildend bei Goethe und Schiller aufsuchen“, darstellen (S. 2). Im engen Anschluß an die Quellen, zuweilen unter seitenlangem Abdruck von Quellenbelegen, wird die Zusammenarbeit Goethes und Schillers, die sich allmählich in Kunst und Philosophie herausgebildet hat, entwickelt. Das Ganze läuft aus in eine Darstellung der „tätigen Lebenseinheit Goethes und Schillers“, deren Ertrag religiöse Bedeutung hat. Es ist das Christentum als Humanitätsreligion. „Die Humanität ist so in ihrer gegenwärtigen Vollendbarkeit gebunden an die Persönlichkeiten und die reine Empfindung, mit der sie einander helfen und zum Ideal streben. Das heißt eben, sie vollendet sich in der „Religion“ (S. 134). Sie ist nur möglich durch die Religion. Der Verfasser bekennt zum Schluß als seine Überzeugung, „daß wir über Aufgaben und Ziele der Menschheit seit 100 Jahren nirgend klarere Auskunft gewonnen hätten als durch Schiller und Goethe und ihr deutsches Humanitätsideal“ (S. 135).

Lüttger, Halle a. S.

Scharig, h.: Lebensfragen in unserer klassischen Dichtung. Leipzig u. Berlin 1920, B. G. Teubner. (IV, 251 S.)

Dieses Buch hat die praktische Absicht, Lebensfragen religiöser, ethischer, pädagogischer, ästhetischer Art aus den Klassikern zu beantworten. Der Verfasser erkennt sehr richtig, daß die Beschäftigung mit den Klassikern in der Schule in der Regel nicht den Erfolg hat, sie uns als Führer in den Fragen der Gegenwart nahezubringen. Das soll nun durch dieses Buch versucht werden. Die Stärkung, die der Klassizismus unserem Volke in dieser Zeit der inneren Not bietet, soll uns aus der Schule ins Leben begleiten. Das Buch knüpft an Werke an, die in der Schule gelesen werden, d. h. an Lessing,

Goethe, Schiller, Kleist und Hebbel. Die Anordnung folgt aber nicht historisch den einzelnen Dichtern, sondern systematisch den Lebensfragen, die dem modernen Menschen begegnen und aus den Klassikern beantwortet werden sollen: Idealismus, Realismus, Freiheit, Ehre, Tod, Glück und Unglück usw. Dabei birgt das Buch nicht etwa eine Sammlung von Zitaten, sondern Analysen der Werke der Dichter unter den durch die Überschrift gegebenen Gesichtspunkten. — Am ersten könnte man sich das Buch in den Händen von Schülern der oberen Klassen unserer höheren Schulen denken oder in der Hand des Lehrers, der sie anregen will. Vielleicht gelingt es, in dieser Methode das ganz unzweifelhaft zurücktretende Interesse am Klassizismus neu zu beleben. Er darf nicht hinter die moderne Literatur zurücktreten.

Lüttger, Halle a. S.

Vorländer, K.: Kant, Schiller, Goethe. 2. Aufl. Leipzig 1922, F. Meiner. (XIV, 306 S.)

Die 2. Aufl. ist nach dem Vorwort der 1. Aufl. gegenüber nicht wesentlich verändert. Hinzugefügt ist nur ein Aufsatz: Goethe und Kant. Auch dieser ist nicht neu, sondern dem 23. Bande der Kantstudien entnommen. Er will den Nachweis führen, daß Goethe unter dem Einfluß Schillers seine ursprüngliche Stellung zu Kant geändert habe und zu einem Kant-Jünger geworden sei. Die Ergebnisse dieser Abhandlung sind S. 246 ff. zusammengefaßt. Ich kann freilich diesen Versuch, auch Goethe zu einem Kantianer zu stampeln, nicht anders beurteilen als Siegler: „Dieser Auffassung, die auf der neukantischen Tendenz, alles Große auf den Namen Kant zu taufen, beruht, ist in keiner Weise beizustimmen.“ Ich begnüge mich damit, mich auf das zu berufen, was ich darüber in der Geschichte der Religion des Idealismus, in der 2. Aufl. der Beilagen zu meinem Buche S. 98 gesagt habe. Inzwischen hat ja auch der Urheber dieser Kantauffassung seine entsprechende Platondeutung zurückgenommen.

Lüttger, Halle a. S.

Theologisches.

Barth, Karl: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge. München 1924, Chr. Kaiser. (IV, 212 S.) 3,50 M.

Von den hier gesammelten 8 Vorträgen waren, soviel mir bekannt ist, nur die beiden ersten (die Gerechtigkeit Gottes, die neue Welt in der Bibel, beide 1916 in schweizerischen Kirchen gehalten) noch nicht gedruckt, jedenfalls in Deutschland nicht zugänglich. Die andern 6 sind 3. T. als Sonderdrucke (Der Christ in der Gesellschaft, Würzburg 1920, Patmos-Verlag, später München, Chr. Kaiser; Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, München 1920, Chr. Kaiser), 3. T. in der „Christl. Welt“ (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, Chr. W. 1922, Sp. 858 ff.), 3. T. in „Zwischen den Seiten“ (Not

Theol. Literaturbericht 1925
Heft 1.

und Verheißung der christlichen Verkündigung; das Problem der Ethik in der Gegenwart; Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, Zw. d. 3. Heft I, II, V) erschienen. Zwischen dem ersten und dem letzten Vortrage liegen sieben Jahre. Kein Wunder, daß der innere Abstand (wie Barth im Vorworte selber ausspricht) stark fühlbar wird. In den beiden ersten Vorträgen redet noch ungebrochener und unreflektierter „religiöser Sozialismus“. Bezeichnend ist etwa, was über Staat und Krieg verkündet wird: „Auch die Gerechtigkeit des Staates in allen ihren Formen rührt die innere Art des Weltwillens mit keinem Finger an. Ja sie wird vom Weltwillen beherrscht. Der Krieg ist da wieder das schlagende Beispiel dafür: weit entfernt, daß der Staat es auch nur versuche, aus dem wilden Tier einen Menschen zu machen, muß er umgekehrt den Menschen mit tausend Künsten zwingen, zum wilden Tier zu werden. Der Teufel kann auch über diesen Turm von Babel lachen“ (S. 12). Der dritte Vortrag (Der Christ in der Gesellschaft, 1919 in Tambach auf einer religiös-sozialen Tagung gehalten), durch den Barth in Deutschland zuerst bekannt wurde, kündigt, wie die gleichzeitig erschienene erste Auflage des „Römerbriefes“, schon die Krisis des naiven religiösen Sozialismus an. Die übrigen Vorträge, insbesondere die vier letzten, entsprechen inhaltlich der zweiten Auflage des Römerbriefes und sind als Kommentar zu ihr wichtig. Der eigentliche Sinn des theologischen Unternehmens Barths wird durch das Studium der Vorträge leichter und zweifelsfreier zugänglich als in der fragwürdigen Form des Pauluskommentars. Die Eigenart und Absicht des „dialektischen Weges“ der Theologie kommt S. 171—178 zu besonders bezeichnender Darstellung. Als Einführung in den ethischen Teil des Römerbriefkommentars dient der Vortrag über „das Problem der Ethik in der Gegenwart“, S. 125—155. Die Vergebung der Sünde wird als die „Kardinalantwort auf die ethische Frage“ (S. 155) machtvoll verkündigt; aber da, wo man von einem Theologen, der in der Nähe der Reformatoren stehen möchte, das Zeugnis von der Vergebung als dem Gottesworte, das neues Leben schafft, erwartet, da ist das Pathos am Ende, und man hört enttäuscht düstige Sätze (S. 149). Es kann nicht die Aufgabe dieser Anzeige sein, Barths bekannte Gedanken noch einmal zu entfalten oder die anderweit begonnene Auseinandersetzung (Zeitschr. für syst. Theologie I, S. 741 ff.) fortzuführen. Nur auf den jüngsten Vortrag („Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“) möchte ich kurz eingehen. Er läßt am deutlichsten erkennen, welche Entwicklung die Theologie Barths voraussichtlich nehmen wird, und zwingt die Auseinandersetzung mit ihm an einen Punkt, der von uns bisher nicht scharf genug erfaßt ist. Schon in früheren Äußerungen (so z. B. S. 178; auch das Vorwort zur 3. Aufl.

des Römerbriefes, S. XXII) hat Barth als sein Ziel bezeichnet, „Schrifttheologie“ zu sein und „die gewisse Analogie seines Verfahrens zur alten Verbalinspirationslehre“ „nicht in Abrede gestellt.“ Im Zusammenhange damit bekennt er sich mit Betonung zum Reformiertenentum (S. 178). Die ganze dialektische Methode der Theologie wäre denn nichts als Wegbereitung für einen neuen, höchst bewußten Biblizismus. Der letzte Vortrag (S. 193 ff.) verkündet das Programm offen: „In der Vorbereitung einer neuen Erfassung des ‚Schriftprinzips‘ . . . sehe ich den einzigen ernsthaften Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft“ (S. 199). Die reformierte Überordnung des „Formalprinzips“ über jeden besonderen Inhalt wird der lutherischen Rechtfertigungstheologie gegenüber als Vorzug, als wahrhaftes Ernstmachen mit dem Offenbarungsgedanken behauptet (S. 194; s. auch S. 189 über reformierten Bekenntnisse, die im Unterschiede von der Augustana u. a. „nicht auf die Karte einer Lehre alles setzen“). Wir haben nichts dawider einzuwenden, wenn der alte Streit der lutherischen und calvinistischen Dogmatik noch einmal ausgekämpft werden soll. Auch wir glauben, daß ernste und tiefe Gegensätze vor der Zeit und ohne inneres Recht für tot erklärt worden sind (S. 204), nicht nur durch die Union und ihre theologischen Sachwalter, sondern auch durch den Biblizismus, der hinter die konfessionellen Sonderungen zurückgreifen zu können meinte. Eine andere Frage ist es freilich, ob Barth sich mit seinem „dialektischen, indirekten Verständnis der Offenbarung“ als Erbe altreformierter Theologie hinstellen darf (S. 205), oder ob hier vorläufig ein Gleichheitszeichen gesetzt ist. In jedem Falle wird es, was die historische Einkleidung des Problems betrifft, gut sein, von der lutherischen Dogmatik auf Luther und von den reformierten Bekenntnissen und Inspirationsstheoretikern auf Calvin zurückzugehen. In bezug auf die große Frage selber, das Problem der Offenbarung und Schrift, bleibt es gegenüber Barths Gründung auf das „Deus dixit“ unser Einwand: woran wird denn Wort der Schrift, das als Menschenwort, menschliche Konzeption und Überlieferung an uns kommt, als Gottes Wort erkannt? Wir verstehen es gut, wenn Barth hier jede mechanisch-rationalen, ebenso wie jede erlebnishaft-irrationalen Begründung ablehnt (S. 195). „Geist wird nur durch Geist, Gott nur durch Gott erkannt.“ „Wie könnte der Satz, daß die Bibel sein Wort ist, durch etwas anderes bewiesen werden als durch den Akt freiesten Wohlgefallens, durch den er selbst diesen Beweis führt?“ (S. 195). Damit sind wir durchaus einverstanden, wenn diese Sätze jedes vorausgegebene apriorische Maß für das, was Gott und Gottes Wort ist, ablehnen wollen; wenn sie feststellen wollen, daß Gottes Reden durch seinen Inhalt von seiner Göttlichkeit selber überführt. Gewiß

wirkt diese Überführung der Heilige Geist, wem und wo er will. Aber wieder, wie schon an anderer Stelle, muß ich betonen: man darf vom Wunder des Glaubens, das der „Geist“ wirkt, nicht so reden, daß die bestimmte Inhaltlichkeit des „Wortes“, dem wir glaubend gehorchen, darüber verschwiegen wird. Müssen diese beiden Interessen und Wahrheiten sich denn wirklich immerdar ausschließen? Kann ich das eine nicht wahrnehmen, ohne das andere zu verlegen? Jedenfalls: wenn anders Gott sich inhaltlich bezeugt als Gott, dann ist wahrhaftig nichts dagegen einzuwenden, daß man mit Luther und dem Luthertum alles Wort Gottes in einem Inhalte gesammelt erkennt: Christus dominus ac rex scripturae. Ist es denn eine Begrenzung Gottes, in der Rechtfertigung sein ganzes Wort gesagt zu sehen, sein ganzes Wesen „ausgeschüttet“ (Luther) zu wissen? Ich gebe Barth zu, daß im späteren Luthertum, zum Teil bei Melancthon, das Rechtfertigungswort und -handeln Gottes verengt verstanden wurde und auch der Reichtum des biblischen Wortes Gottes nicht zur Geltung kam. Aber das liegt nicht an der Überordnung des „Materialprinzips“ als solcher, sondern an seiner verkümmerten Fassung. (Bei der Gelegenheit ist übrigens Barths Entgegensetzung des lutherischen und des reformierten primären Interesses bei dem Kampf um die Rechtfertigung zu berücksichtigen (S. 200); es stimmt nicht einmal für die Apologie, geschweige denn für Luther, daß man lutherischerseits die römische Gnadenlehre hauptsächlich bekämpfte, weil sie „die armen erschrockenen Gewissen zum Leichtsinne oder zur Verzweiflung“ führe, bei den Reformierten, weil Gottes Ehre gefährdet war, der Grundsatz, „daß das Subjekt im religiösen Verhältnis Gott sei und nicht der Mensch.“ Vergleiche nur den Hinweis auf die Ehre Christi Apol. IV, § 2. 12. 18 usw.) Es wird wohl, wenn anders wir Gott ernsthaft als Geist und Willen bekennen, dabei bleiben müssen, daß er in einem einheitlichen Inhalte sich uns als Gott bekundet: darin nämlich, daß er im Gerichte Gemeinschaft begründet und in der Gemeinschaft Gericht hält, also darin, daß er „rechtfertigt“. Von da aus kann ich mit dem Sage Barths wie diesem nichts anfangen: „dieser, dieser unerhörte, unermeßliche, in keinem andern aufgehende und sich erschöpfende Inhalt, also nicht identisch mit dem Inhalt dieser oder jener bestimmten Anschauung oder Erfahrung, auch nicht mit der der Sündervergebung!“ (S. 194). Für das Geheimnis Gottes, für die Unerforschlichkeit und Unermeßlichkeit bleibt, so scheint uns, auch bei dem Bekenntnis zur Rechtfertigung als dem einen Worte Gottes Raum genug. Wenn Barth und seine Freunde im Namen der Göttlichkeit Gottes sich dieser Begründung der Schriftautorität verjagen, welcher Weg bleibt dann? Ich sehe vorerst keinen anderen als die Wiederaufrichtung einer maßvollen, die formale Autorität der ganzen Schrift be-

gründenden Inspirationslehre. Wie sie sich zu Barths sonstiger Theologie, zu seinem Relativismus und Skeptizismus füge und ob der Sturz in solchen Supranaturalismus der dialektischen Theologie nicht den Hals breche, mag hier auf sich beruhen. Unser der Kritik müdes junges Theologengeschlecht scheint weithin reif für ein neues Dogma von der Schrift. Aber ob unsere Jugend diesen neu-kalbvinistischen Weg gehen will? — Zum Äußeren des Buches ist zu bemerken, daß das Satzbild des Druckes durch seine große Gedrängtheit ungeschicklich wirkt. Der Satz in „Zwischen den Zeiten“ ist viel schöner. An Druckfehlern notiere ich S. 203 Mitte, wo es statt „und dialektischen“ heißen muß „undialektischen“. Auf S. 9, Zeile 2 ist wohl statt „gehen“ zu lesen: „geschehen“. Althaus, Rostock. Luther, Martin: Vom unfreien Willen. Nach der Übersetzung von Justus Jonas hrsg. und mit Nachwort versehen von Fr. Gogarten. München 1924, Chr. Kaiser. (372 S.) 6,50 M.

Es ist ein guter Gedanke, Luthers mächtigste Schrift in der Übersetzung durch Justus Jonas einem weiteren Kreise darzubieten. Wer die großen lateinischen Schriften Luthers oder Stellen aus ihnen zu den Gebildeten unserer Tage reden lassen will, der muß sie in das Luther-deutsch übertragen — sonst hüben sie zuviel an Wucht und Sämels des Ursprünglichen ein. Bei de servo arbitrio ist es uns leicht gemacht: die wundervolle Übertragung durch Justus Jonas, in Luthers Nähe und unter seinem unmittelbaren Eindruck entstanden, redet nahezu das Luther-deutsch. Ihre Kernigkeit, Kraft und Freiheit (bei aller sachlichen Treue) läßt ganz vergessen, daß es sich um eine Übersetzung handelt. Für Jonas Grundsätze beim Übersetzen vergl. W. A. 18, 583 Anm. 3. Gogarten bemerkt (S. 372), er habe die Übersetzung des Jonas „in unser heutiges Deutsch übertragen“. Damit ist das Verhältnis des von ihm dargebotenen Textes zu Jonas nicht ganz richtig bezeichnet, zum Glück. In Wirklichkeit hat Gogarten doch nur mit sehr leiser Hand an dem Jonas-Texte geändert. Wenn ich, nach allerlei Stichproben, recht sehe, kürzt Gogarten seine Vorlage gelegentlich nach dem knapperen lateinischen Original Luthers. Im einzelnen wird man natürlich über das Maß der Entfernung von Jonas streiten können. Trotz des feinen Sprachgefühls Gogartens habe ich den Eindruck einer gewissen Ungleichmäßigkeit im Verhältnis zu Jonas. Bisweilen behält G. den Wortlaut seiner Vorlage bei, wo eine Änderung m. E. nötig gewesen wäre (z. B. S. 196: „straub und ungleich“; im lat. Texte: male; oder S. 194: „schlecht glauben“, lat.: simpliciter). Dann wieder ändert G. ohne Not. Etwa auf S. 197: „das selbige heilige Wort des Evangeliums“: Jonas hat (wenigstens in dem mir vorliegenden Abdruck von 1552) „das selbige“, das Original einfach Evangelion Dei. Es wird, dem Zusammenhang nach, „selbige“ die richtige Lesart

sein. Ebenfalls auf S. 197: warum erseht G. „Verderbung“ (Luther: corruptio) durch „Verdrehung“? So hätte ich manche Frage. Aber im ganzen hat G. den Jonas-Text mit Takt und Geschick behandelt. — In einem „Nachworte“ (S. 344—371) rechnet Gogarten mit dem Neu-Protestantismus, insbesondere mit Tröltzsch und Bornhausen ab und weist die Unvereinbarkeit des reformatorischen Christentums und des „modernen Geistes“ in großer Kraft und Schärfe nach. Ähnliches ist ja von anderen Theologen, die mit Tröltzsch rangen, seit Jahrzehnten ausgesprochen. Aber daß ein Mann, der selber vom Neuprotestantismus herkommt und in der „Christlichen Welt“ zu schreiben pflegt, so unerbtlich und unwiderleglich mit Tröltzsch ins Gericht geht, ist von besonderer Bedeutung. Was uns andere, die wir bei Luther gelernt haben, trotz aller Gegensätze mit Gogarten verbindet, ist mir noch nie so stark und froh zum Bewußtsein gekommen wie beim Lesen dieses „Nachwortes“. Es mag mit daran liegen, daß Gogarten hier mit einer bei ihm sonst noch kaum beobachteten undialektischen Schlichtheit und Einfachheit redet. Die Theologie der Liebe, die in dem unverletzlichen Gegenüber von Ich und Du ihren Ansatz hat, habe ich ebenso wie die aus ihr erwachsene Beschreibung der Rechtfertigung (S. 360—366) mit Freude und innerster Zustimmung gelesen. Wer C. Stanges Schriften kennt oder um die entscheidende theologische Bedeutung des Gegensatzes von Ich und Du bei E. Hirsch (Zeitschr. für syst. Theol. I, S. 566 ff.), weiß, der wird die Hoffnung nicht los, daß wir uns mit Gogarten im Zentrum doch noch einmal verstehen könnten. Und wäre es ein verkehrter Eindruck, wenn mir scheinen will, als sei Gogarten in seinem Nachworte über jene unlutherische Trennung von Rechtfertigung und Ethik, die seine bisherigen ethischen Aufsätze beherrschte, hinausgekommen? Ich habe jedenfalls die Sätze S. 365 u. 366 o., trotz aller ihrer Zurückhaltung, als einen von G. so stark noch nie angeschlagenen Ton empfunden. Schade, daß G. auch hier S. 350 oben seine unzulängliche Auffassung von Luthers Sozialethik wieder vorträgt: „damit wird das bürgerliche Leben einer entschiedenen Diesseitigkeit zugewiesen und einer auf ihrem diesseitigen Wesen begründeten Gesetzmäßigkeit unterworfen.“ Hier fehlt der bei Luther alles beherrschende Liebes- und Dienstgedanke. Oder bringt G. ihn auf S. 371, wo er die modern verstandene „Eigengesetzlichkeit der Dinge“ ablehnt, nach und hätte man S. 350 von S. 371 aus zu ergänzen? — Dem Prädestinationsgedanken Luthers wird G. nicht gerecht. So fein der Versuch, die Prädestination aus dem Wesen der Begegnung des Ich mit einem Du abzuleiten (S. 367), ist, erkennt G. doch, daß im Prädestinationsgedanken jenes Geheimnis unserer Abhängigkeit von Gott ausgedrückt wird, das über das Verhältnis eines Ich und Du gerade hinausführt und darum an ihm auch

nicht klargemacht werden kann. Denn hieraus wird wohl klar, daß die Frage zur Entscheidung durch das Du und seine Freiheit, uns zu begeben, bedingt ist, nicht aber, daß auch die Antwort, die wir geben können, Gottes Geheimnis und Werk ist. Die Prädestinationslehre vom Determinismus zu trennen, wie G. will, ist unmöglich. Und der Satz: „Zwischen dem Du und Ich gibt es keinen Determinismus, sondern nur die Verantwortung“ (S. 367) erkennt das Urgeheimnis unseres Lebens vor Gott, dessen Spannung nur in dem Miteinander von Determinismus und Verantwortung ausgedrückt werden kann. — Schließlich wäre mit G. noch über seine Behandlung des „Sittlichen“ (S. 359 ff.) zu rechten. Für G. kennt die sittliche Tat in Wirklichkeit kein Du, für uns setzt das Erwachen zum Sittlichen mit der Erkenntnis des Du als Du ein. Indessen der scheinbare Gegensatz löst sich hier wohl in einen Unterschied des Sprachgebrauchs auf. G. redet vom Sittlichen überwiegend im Sinne des freien, autonomen Ich, im Sinne des idealistischen Moralismus. Nur dann sind Sätze wie dieser verständlich: „Es ist ja gerade das Wesen der sittlichen Tat, daß ich mir das Gesetz gebe und daß ich es mir nicht geben lasse von einem anderen, von einem Du.“ „Die sittliche Tat kennt überhaupt nicht das Du als Du“ (S. 359). Mit welchem Rechte wird der Begriff der „sittlichen Tat“ so verengt, daß etwa der Akt des Vertrauens, in dem ich ein Du wahrhaft als Du ergreife, draußen bleibt? Würde G. hier seine terminologische Eigenwilligkeit aufgeben, dann wäre vermutlich der Streit mit Hirsch und Gott über den „sittlichen“ Charakter der Rechtfertigung bei Luther bald geschlichtet.

Althaus, Rostock.

Bibelwissenschaftliches.

Bertholet, A.: *Altes Testament und Religionsgeschichte*. Tübingen 1923, J. C. B. Mohr. (24 S.) 0,80 M.

Dieser Vortrag vom Orientalistentag in Berlin 1923 bespricht den Beitrag, den die alttestamentliche Religion an die Kenntnis des religiösen Gesamtlebens der Menschheit abgibt (S. 3). Es handelt sich dem Verf. um das Verhältnis des Teiles zum Ganzen, wobei der für die Bibel ansprechbare Satz erscheint, daß eine Religion bloß aus sich selber verstehen wollen heißt, sie nur zum Teil verstehen (S. 3). Das spezifische Wesen des alttestamentlichen Glaubens, das wir in der Offenbarung finden, gegenüber der allgemeinen Religionsgeschichte ist also nicht untersucht. In aller Religion unterscheidet B. eine dynamistische und eine dämonistische Auffassung (S. 4). Will man diese, mir unvollkommen erscheinende Teilung gelten lassen, so muß man gegenüber B. (S. 7) nicht die dämonistische, sondern gerade die dynamistische Linie als Hauptbahn der alttestamentlichen Religion