

## Werk

**Titel:** Theologische Rundschau

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1905

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1905\\_0008|log54](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1905_0008|log54)

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

# Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSBERGER, BALTZER, BASSERMANN, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CLEMEN, CORNILL, DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE, GRESSMANN, GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAPTAN, KAMPHAUSEN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER, KOPPELMANN, KOESTLIN, KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF, REISCHLE, O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHÜTZ, SEEBERG, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITIUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

**D. W. BOUSSET** und **Lic. W. HEITMÜLLER**  
Professor in Göttingen Privatdozenten in Göttingen.

**Achter Jahrgang**

**Sechstes Heft.**

Juni 1905.



**TÜBINGEN**

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
1905.

Württ. Postzeitungs-Nr. 302.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei **Williams & Norgate**,  
London W. C., 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und  
Oxford.

Mit Beilagen der J. C. H. Heinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig betr. „Biblia Hebraica“ und der Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen betr. „Heusi und Muler“, Atlas zur Kirchengeschichte“ und „Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments, I. Band“.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg i. Br.** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

**Hoberg, Dr Gottfried**, ord. Professor der Universität Freiburg i. Br., **Moses und der Pentateuch.** (Biblische Studien, X. Band, 4. Heft.) gr. 8° (XIV u. 124) M. 2.80.

Die Frage über die Entstehung des Pentateuchs ist dahin beantwortet, dass wir einen mosaischen Pentateuch, aber nicht eine von Moses veranstaltete Ausgabe besitzen. Von den entgegengesetzten Ansichten sind jene, die nur noch historischen Wert haben, einfach referiert; einer Kritik unterzogen ist die neuere Urkunden-Hypothese, die nach ihren Hauptstützen Reuss-Graf-Wellhausen benannt wird.

**Künstle, Dr Karl**, a. o. Professor an der Universität Freiburg i. Br., **Das Comma Ioaanneum.** Auf seine Herkunft untersucht. gr. 8° (VIII u. 64) M. 2.—.

Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass Spanien als Heimat des Comma Ioaanneum anzusehen ist, wo es Priszillian aus Erklärungsversuchen des Verses von den irdischen Zeugen geschaffen hat. Auch gibt der Verfasser Aufschluss, wie die Stelle in den Bibeltext hineinkam und Verbreitung fand.

In der Sammlung „Violets Studienführer“ erschien soeben:

## Wie studiert man evangelische Theologie?

Von Professor D. Heinrich Bassermann. 172 Seiten. M. 2.50.

Inhalt: I. Motive der Berufswahl. — II. Elternhaus und Schule. — III. Die Universität. — IV. Das Werden und Wesen der Theologie. — V. Die exegetische Theologie. — VI. Die historische Theologie. — VII. Die systematische Theologie. — VIII. Die praktische Theologie. — Anhang: Verteilung der theologischen Disziplinen auf eine achtsemestrige Studienzeit. — IX. Der Uebergang ins Amt.

**Verlag von Wilhelm Violet in Stuttgart.**

Man verlange das Verzeichnis von Violets Studienführern.

### Das Suchen der Zeit: I.

Inhalt: *Bonus, unsere Hoffnung. Daab, Sehnsucht nach Persönlichkeit. Gunkel, geh. Erfahrungen der Propheten. Lhotzky, Uebermensch und Herdenmensch. Weinel, Maranatha. Niebergall, religiöses Denken der Gegenwart. Wegener, Väter und Söhne. Meyer-Zwickau, Ein Hemmnis deutscher Zukunft. Prellwitz, Erfüllung.*

**Erster Band: 2.40 M. leicht geb.**

### Das Suchen Neu! der Zeit: II.

Inhalt: *Fr. Naumann, Selbsterhaltung des Ichs. Lhotzky, Das Mysterium. Bonus, Renaissance. Weinel, Vergieb uns u. Schuld. Carl Hauptmann, Gedanken. Wegener, Was ist Religion? Daab, Die Seele Jesu. — Verlag Langewiesche, Düsseldorf.*

**Zweiter Band: 2.40 M. leicht geb.**

## Der Verfasser des Johannesevangeliums<sup>1</sup>.

### I.

In meinem 1896 erschienenen Kommentar zur Apokalypse schrieb ich S. 47: „Und hier ist nun der Punkt, an dem schliesslich auch nachdrücklich auf das Zeugnis des Papias über den Zebedaiden Johannes hingewiesen werden darf. Das bisher nur durch Georgios Hamartolos . . . gestützte Zeugnis des Papias von dem Tode des Zebedaiden ist nun durch die Exzerpte des Philippus Sidetes († 430) (ed. de Boor, Texte und Unters. V 2) so unzweifelhaft bestätigt, dass es gebieterisch Berücksichtigung verlangt“. [Folgt der Wortlaut des Zitates] „Nach diesem Bericht ist es doch sehr, wahrscheinlich, dass Johannes wie Jakobus seinen Tod in Palästina von seiten seiner Landsgenossen fand. . . . Auch begreift sich die Aufnahme des weissagenden Wortes Jesu in der bestimmten

<sup>1</sup> Im Anschluss an: A. HARNACK, Die Chronologie der alchristlichen Literatur. I. 320—381. 656—680. — TH. ZAHN, Forschungen z. Geschichte des Kanons VI: Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. — P. W. SCHMIEDEL, Art. John, Son of Zebedee, Encyclopaedia Biblica II. 2503—2562. — P. CORSSEN, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien 1896. — P. CORSSEN, Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? Ztschr. f. neutestamentl. Wissensch. II. 202 ff.; Die Töchter des Philippus, ebend. II. 289 ff. — F. S. GUTJAHR, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums. Graz 1904. — C. SCHWARTZ, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag z. Geschichte d. Johannesevangeliums. Sonderabdruck aus Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. N. F. VII. 5. Berlin 1904.

Form Mrk 10<sup>39</sup>, Mt 20<sup>23</sup> am besten, wenn man damals, als diese Worte niedergeschrieben wurden, den Märtyrertod (auch des Johannes) bereits erlebt hatte“.

Zu meiner Freude hat die hier vorgetragene Ansicht durch die neueste Forschung von verschiedenen Seiten eine erfreuliche Unterstützung erhalten. In seinem Kommentar zum Markusevangelium (1903) schreibt WELLHAUSEN zu Mrk 10<sup>39</sup>: „Die Weissagung des Martyriums bezieht sich nicht bloss auf Jakobus sondern auch auf Johannes, und wenn sie zu einer Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stünde sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung, dass der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei“. Der Scharfsinn dieses Urteils ist um so glänzender als W. von dem Papias zitat und den über dieses geführten Verhandlungen nichts wusste, als er diese Bemerkung niederschrieb.

Angeregt durch WELLHAUSEN hat E. SCHWARTZ dann in seinem Aufsatz „über den Tod der Söhne Zebedaei“ unter erneuter Heranziehung der Notiz des Papias es als einen sicheren Ausgangspunkt seiner Untersuchung festzulegen gesucht, dass die beiden Zebedaiden ihren Märtyrertod in der Frühzeit des Christentums erlitten haben und dass von einem Aufenthalt des Zebedaiden Johannes in Kleinasien nicht die Rede sein könne<sup>1</sup>.

Ich fasse den Beweis dafür noch einmal kurz zusammen. In dem Kodex Baroccianus einer kirchengeschichtlichen Epitome (6—8. Jahrh.) aus der *Χριστιανική ιστορία* des Philippus

<sup>1</sup> Dabei ist SCHWARTZ der Meinung, dass Johannes und Jakobus zu gleicher Zeit also im Jahre 44 (Apg 11<sup>28</sup>. 12<sup>2</sup>) den Märtyrertod erlitten hätten. Er vermutet, dass der Johannes, den P. nachher als Säule in Jerusalem erwähnt (Gal 2<sup>9</sup>), Johannes Markus sei, muss dann aber wieder eine Reihe von Notizen der Apg über Mk (vgl. Apg 12<sup>25</sup> 13<sup>13</sup> 15<sup>37</sup>) beseitigen oder umdeuten. Mit diesen Hypothesen brauchen wir die obige Auffassung nicht zu belasten. Dazu, ein gleichzeitiges Martyrium beider Brüder anzunehmen, zwingen uns die Zeugnisse nicht.

Sidetes (430) findet sich der Satz: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν<sup>1</sup>. Dieselbe Notiz findet sich — hier vielleicht erst von einem Abschreiber eingeschoben — im Cod. Coislinianus 305 (10.—11. Jahrh.) der Chronik des Georgios Hamartolos (9. Jahrh.): Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι (sc. Ἰωάννης) ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη (folgt ein Verweis auf Mrk 10<sup>39</sup>). Ob die Notiz des Georgios (resp. seines Abschreibers) aus dem Exzerpt des Sidetes oder aus Sidetes selbst stammt, oder ob die beiden Notizen unabhängig von einander auf Papias zurückgehen, ist nicht festzustellen. Dagegen lässt sich mit Sicherheit sagen, dass bei der Frage nach dem Wortlaut des Papiaszitates das Philippus-Sidetes-Fragment wenigstens hinsichtlich der Hauptdifferenz den Vorzug verdient. In der Chronik des Georgios war in dem ganzen Zusammenhang, in dem das Zitat sich findet, nur von Johannes die Rede. So wurde hier denn das Zitat aus Papias nur soweit gebracht, als es von Johannes handelte, während Jakobus bei Seite gelassen wurde. Sicher hat andererseits in Papias' Werk nicht der Beiname des Johannes „ὁ θεολόγος“ gestanden<sup>2</sup>, das Papiasfragment hat sich uns ja erst in zwei- oder dreifacher Vermittelung erhalten. Leicht konnte dieses später so geläufige Beiwort einem Abschreiber durch die Finger laufen.

<sup>1</sup> de Boor, Texte und Unters. V 2, 170 ff.

<sup>2</sup> SCHWARTZ S. 7 will auch dieses Wort dem Papias zuschreiben. Aber dass bei Eusebius H. E. V 28 s in einem Schriftstück aus den ersten Dezennien des dritten Jahrhunderts sich das Verbum θεολογεῖν findet, beweist doch noch nichts für Papias und die Existenz des Beinamen θεολόγος für Johannes. Herrn Professor SCHÜRER verdanke ich in dieser Frage den Hinweis auf Jo. Chr. Wolfii Curae philol. et criticae in N. T. IV. 1735 p. 369 f.: Hactenus vero ex Doctoribus ecclesiae veteris nemo allatus est, qui ante Eusebium Joannem hoc titulo (sc. θεολόγου) insigniverit. Es folgt ein Hinweis auf Praeparat. Evang. XI. 18. Aber auch dort findet sich das Wort θεολόγος nur in einem allgemeineren Sinne, nicht als Beiwort. —

An der Echtheit dieses Fragments kann nun m. E. gar kein Zweifel bestehen. Es findet sich in dem Philippus-Sidedes-Exzerpt unter lauter anerkannt echten und wertvollen Fragmenten. Es hat auch kaum einer der neueren Forscher die Echtheit des Stückes schlechthin beanstandet. Dann aber hat diese aus Papias stammende Nachricht, der die Glaubwürdigkeit abzuspochen wir zunächst keinen Grund haben, eine Bedeutung von ungeheurer Tragweite für die johanneische Frage. Denn wenn auch nicht direkt gesagt wird, wann und wo Johannes den Märtyrertod erlitten hat, so ist bei der Art, wie Johannes und Jakobus einfach neben einander erwähnt werden, der Schluss doch fast unabweisbar, dass nach Papias auch Johannes **in Palästina** (Jerusalem) und dann vor dem Jahre 70 von den Juden getötet sei. Unter allen Umständen aber könnte nach der Notiz des Papias der von den Juden getötete Zebedaide Johannes nicht mit dem kleinasiatischen Johannes identisch sein, der nach allgemeiner Ueberlieferung sehr lange lebte und eines friedlichen Todes gestorben ist. — Man hat freilich noch weithin durch recht unglückliche Hypothesen dem Gewicht der Papiaszeugnisse sich zu entziehen versucht. Und namentlich ist es ein Einwand, der in der Argumentation gegen diese Verwertung des Papiaszeugnisses immer wiederkehrt und der in der Tat einigen Eindruck machen kann. Man sagt, es sei ganz unmöglich, dass Irenäus und Eusebius diese Nachricht bei Papias gelesen und dann doch gänzlich unterdrückt haben könnten. Allein dagegen gilt, dass man zu allen Zeiten Mittel und Wege gehabt hat, an unbrauchbaren und widersprechenden Ueberlieferungen vorüberzugehen. Und die Papiastradition war bei der mit dem Ende des 2. Jahrh. feststehenden Tradition von dem Apostel Johannes in Kleinasien für die Väter unbrauchbar. Unsere Kritiker zeigen ja selbst, wie man bona fide dazu kommen kann, dies klare Papiaszeugnis als gegenstandslos oder nicht zur Sache gehörig zu beseitigen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Eine Musterkarte derartiger Versuche mag man bei GUTJAHR

Das Papiaszeugnis erhält nun aber erst sein volles Gewicht durch die Kombination mit Mrk 10 35 ff. Die feierliche Weissagung Jesu: „τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε,“ hat diese Form nur annehmen — resp. in dieser Form sich erhalten können —, wenn dem Schreiber des Markusevangeliums das Martyrium der beiden Brüder feststand. Ich verweise auf die schon zitierte durchschlagende Bemerkung WELLSHAUSENS.

Es kommen aber noch einige andere Notizen in Betracht, die dazu dienen können, das Gewicht des Papiaszeugnisses zu verstärken, und die dem letzten Bearbeiter dieser Frage, SCHWARTZ, noch entgangen sind. Im Martyrologium Syriacum vom J. 411 steht zum 26. Dezember der Satz vermerkt: Johannes und Jakobus die Apostel in Jerusalem; dann zum 28. Dezember: In der Stadt Rom Paulus der Apostel und Symeon Kephaz<sup>1</sup>. Man hat gegen die Verwendung dieser Notiz einwenden wollen<sup>2</sup>, hier sei nur die Feier des Johannes und Jakobus in Jerusalem angesetzt, aber nicht der Ort des Martyriums genannt. Dagegen gilt 1) dass der ursprüngliche Ort des Martyriums und die Hauptstätte der Feier gewöhnlich zusammenfallen, 2) dass es sehr gewagt ist, neben den Angaben „Paulus und Petrus in Rom, Jakobus in Jerusalem“ dem Martyrium des Johannes einen andern Ort als Jerusalem in der Meinung des Martyrologiums zuweisen zu wollen. Vor

---

S. 107 ff. nachlesen. Der eindruckvollste scheint mir noch der von TH. ZAHN, Forschungen VI. 147 ff. zu sein. Z., der von dem Wortlaut der Ueberlieferung bei Georgios ausgeht, findet in dem Fragment eine Notiz über Johannes den Täufer! Ganz und gar haltlos ist freilich auch dieser Versuch; s. gegen ZAHN selbst des Katholiken GUTJAHR bescheidene Bedenken (110), und SCHWARTZ' schneidige Polemik (7). Andere Versuche — auch der HARNACKS (Chronologie I. 666) sind noch weniger glücklich.

<sup>1</sup> vgl. ERBES, Ztschr. f. Kgesch. 1901, 200 f. Der Text hrsg. von W. WRIGHT, Journal of sacred literature VIII 36—46 (Text), 423—32 (Uebers.); zugänglicher bei LIETZMANN (kleine Texte für theol. Vorlesungen) „die drei ältesten Martyrologieen.“

<sup>2</sup> GUTJAHR 102 s.

allem aber ist wieder zu betonen, dass Johannes hier schlecht-hin als Märtyrer gilt<sup>1</sup>, während die einstimmige Tradition über den kleinasiatischen Johannes das Gegenteil aussagt. Nun ist allerdings der in Betracht kommende Teil des Martyrologiums verhältnismässig jung. Da er bereits die Kalenderrechnung nach dem römischen Datum des Weihnachtsfestes voraussetzt, stammt er in seiner gegenwärtigen Fassung aus den letzten Dezennien des vierten Jahrhunderts<sup>2</sup>. Immerhin kann die Ueberlieferung, auf der er beruht — abgesehen von den bestimmten Kalendertagen — sehr alt und wertvoll sein<sup>3</sup>. Und so ist das Martyrologium Syriacum mit seiner ausdrücklichen Angabe: „Johannes und Jakobus die Apostel in Jerusalem“, wohl geeignet, das bisher aus Markus und Papias gewonnene Ergebnis zu bestätigen.

Einen gewissen Wert erhält in diesem Zusammenhang auch die bei Clemens Alex. Strom. IV 9. 71 mitgeteilte Notiz des Gnostikers Herakleon, dass von den Aposteln Matthäus, Philippus, Thomas, Levi kein Martyrium erlitten haben. Hier wird Johannes also zu den Märtyrern gerechnet; es scheint, als wenn auch Herakleon den Zebedaiden nicht mit dem eines friedlichen Todes gestorbenen Johannes von Kleinasien identifiziert habe. Einwenden kann man allerdings, dass Herakleon möglicherweise bereits die Nachricht vom Pathmosexil resp. die Legende vom Oelmartyrium des kleinasiatischen Johannes gekannt, und Exil oder Oelmartyrium als *ὁμολογία* gerechnet hätte.

<sup>1</sup> Vgl. die Ueberschrift des Verzeichnisses: die Namen unserer Heroen der Märtyrer und Sieger und ihre Tage, an denen sie die Kränze davontrugen.

<sup>2</sup> Vgl. H. ACHELIS, die Martyrologieen. Abhandl. d. Ges. d. Wiss. Göttingen. N. F. II. 3. S. 30 ff.

<sup>3</sup> Diese Ueberlieferung ist übrigens auch im Martyrologium Carthaginiense (aus dem Anfang des 6. Jahrh.) übernommen: VI. Kal. Jan: sancti Johannis Baptistae et Jacobi Apostoli, quem Herodes occidit (ACHELIS l. c. 21). Man sieht, auch ein alter Martyrologienschreiber ist schon wie TH. ZAHN auf den gescheiterten Gedanken gekommen, aus dem Apostel den Täufer zu machen. Haltbarer wird der Einfall dadurch nicht.

Auch noch auf ein anderes für unsere Frage nicht wertloses Dokument möchte ich in diesem Zusammenhang hinweisen. Im Martyrium Andreae prius c. 2 (Acta apost. ed. BONNET II. 1. 46 f.) findet sich ein sehr altertümliches Verzeichnis von Wirkungsstätten der Apostel. Es heisst dort: καὶ ἐκκληρώθη Πέτρος τὴν περιτομήν, Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης τὴν ἀνατολήν, Φίλιππος τὰς πόλεις τῆς Σαμαρείας καὶ τὴν Ἀσίαν u. s. w. Der Verfasser dieses Stückes kann von einem jahrzehntelangen kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes nichts gewusst haben.

Somit steht ein negatives Resultat in dem Wirrwar der johanneischen Streitfrage endgültig fest: der Zebedaida und Apostel Johannes kann nicht identisch sein mit dem kleinasiatischen Johannes, auf den man mit Einstimmigkeit später die johanneische Literatur zurückführte<sup>1</sup>.

Wer war dann der kleinasiatische Johannes? Hier beginnen die Ansichten der die kritische Position vertretenden Forscher auseinanderzugehen. Die einen antworten, der kleinasiatische Johannes sei im grossen und ganzen eine reine Erfindung, eine Phantasiegestalt der späteren Tradition. Die andern halten den kleinasiatischen Johannes für eine historische Gestalt, die dann später mit dem Apostel absichtlich oder unabsichtlich vertauscht ist. Nach dem Vortrang älterer theologischer Kritiker ist die erstere Ansicht zuletzt namentlich von philologischer Seite von CORSEN und SCHWARTZ (vgl. auch Theol. Rundschau VII 478 f.) vertreten. Mit ihr gilt es sich im folgenden auseinanderzusetzen.

1) In einer Hinsicht müssen auch die Vertreter dieser Ansicht eine Konzession machen. Es kann nicht bestritten werden, dass es einen kleinasiatischen Johannes von hervorragendem Ansehen am Ende des ersten Jahrhunderts gegeben

<sup>1</sup> Nur diese Annahme löst m. E. auch das Rätsel, dass Ignatius in seinem Brief an die Epheser Kap. 12 nur den Paulus als ihren Apostel nennt. Dagegen kann die allgemeine Wendung 11<sub>2</sub> nicht aufkommen. HARNACK, Chronologie 674 f.

hat. Das ist der Apokalyptiker Johannes. Er schrieb nach dem zuverlässigen Zeugnis des Irenäus (V 303), das durch den Inhalt der Apokalypse seine Bestätigung empfängt, sein Werk am Ende der Regierung Domitians. Wer so wie er an die sieben Gemeinden Asiens schreiben kann, muss bei ihnen eine ganz besonders hervorragende Rolle gespielt haben<sup>1</sup>. Er muss auch seinen Wohnsitz in diesem Bezirk gehabt haben und zwar wahrscheinlich in Ephesus, der erstgenannten unter den sieben Städten. Nun wissen wir aber nach dem Vorhergegangenen, dass der Apokalyptiker Johannes nicht der Zebedaide gewesen sein kann<sup>2</sup>. Und wenn Justin (Dialog 85) den Verfasser der Apokalypse einen Apostel nennt, so hat er bereits den Apokalyptiker mit dem Zebedaiden vertauscht. Die Möglichkeit einer solchen Verwechslung der Persönlichkeiten ist somit bereits erwiesen. SCHWARTZ gibt dementsprechend auch zu, dass sich die Sagen vom kleinasiatischen Apostel an die Gestalt des Apokalyptikers angelehnt haben mögen (S. 46).

2) Eines der ältesten in Betracht kommenden Zeugnisse ist ferner das 21. Kapitel, das sogenannte Nachtragskapitel des vierten Evangeliums. Es kann wegen seines durchaus verwandten Stiles nicht lange nach dem vierten Evangelium entstanden sein, wenn es nicht überhaupt von dem Verfasser der ersten zwanzig Kapitel selbst geschrieben ist<sup>3</sup>. Hier wird noch einmal zum Schluss die Gestalt des Lieblingsjüngers, des Zeugen des vierten Evangeliums, neben Petrus in den Mittelpunkt gestellt. Deutlich wird dem Märtyrer Petrus dieser

<sup>1</sup> Ich sehe hier von der Frage nach der Komposition der Apokalypse ab. Wie man darüber urteilen möge, so sind die Sendschreiben doch jedenfalls von einem den kleinasiatischen Gemeinden bekannten Johannes geschrieben, oder wollen von ihm geschrieben sein, und darauf kommt es mir an.

<sup>2</sup> In der Apok. deutet nichts auf apostolische Abfassung, 21 14 steht dagegen.

<sup>3</sup> Ich glaube nicht, dass es möglich sein wird, diese Annahme mit durchschlagenden Gründen zu bestreiten. Gewiss, das Kapitel kann nicht von dem „Lieblingsjünger“ geschrieben sein. Aber auch die ersten

Lieblingsjünger als Nichtmartyrer gegenübergestellt. Es wird ein Wort Jesu an Petrus über diesen Jünger berichtet: „Wenn ich will, dass er bleibe bis ich komme, was gehts dich an?“ Und weiter wird berichtet, dass aus diesem Wort Jesu das Missverständnis entstanden sei, dass dieser Jünger nicht sterben werde; das aber habe Jesus nicht gesagt, er habe nur bedingungsweise geredet. Diese ganze Szene kann kaum anders verstanden werden, als wie sie gewöhnlich verstanden wird: Es gab eine angesehene Persönlichkeit in Kleinasien, von der zu Lebzeiten die Meinung entstand, sie werde bis zur Parusie des Herrn leben<sup>1</sup>. Diesen Jünger sah man — ob mit Recht oder Unrecht — als den Zeugen des vierten Evangeliums an. Aber als der Nachtrag des vierten Evangeliums geschrieben wurde, vielleicht auch schon vor der Abfassung des Evangeliums, war dieser Jünger gestorben. Der Nachtrag aber sucht zu erklären, wie diese Meinung entstanden sei und inwiefern sie auf einem Missverständnis eines Herrenwortes beruhe.

SCHWARTZ 48 ff. sucht diesem Schlusse durch zwei ge-

zwanzig Kapitel stammen nicht direkt von dem „Lieblingsjünger“ (s. u.). Es kann immerhin der Verfasser des ganzen Evangeliums, nachdem er vielleicht eine erste Ausgabe mit Kap. 20 geschlossen, 21<sup>1-23</sup> selbst nachgetragen haben. Nur 21<sup>24</sup> f. wären dann wegen des „καὶ ἔγραψας ταῦτα“ und des unschön übertreibenden Stiles Bemerkung eines Abschreibers. Wenn man darauf hingewiesen hat, dass 21<sup>2</sup> allein im ganzen Evangelium die Zebedaeussöhne namentlich eingeführt werden, so erklärt sich dies daraus, dass in der hier vom vierten Evangelisten verarbeiteten synoptischen Erzählung (Luk 5<sup>1</sup> ff.) die Zebedaeussöhne eine Rolle spielten.

<sup>1</sup> Inwiefern bei der vorliegenden Auffassung angenommen werden müsste, V. 22 sei noch zu Lebzeiten des Johannes geschrieben (SCHWARTZ 49), vermag ich nicht einzusehen. Nur das ist sicher, dass das hier erwähnte Gerücht zu Lebzeiten des Johannes entstand, und dass Kap. 21 den Zweck hatte, über die Enttäuschung, die man durch den Tod des Johannes erfahren hatte, hinwegzuhelfen. Nicht einmal das ist gewiss, dass Johannes irgendwie diese aufkommende Meinung für sich acceptiert habe. Zuzugeben ist SCHW., dass die Berichtigung V. 23 künstlich ist. Daraus folgt für ihre Echtheit gar nichts. Sie musste auf jeden Fall künstlich werden.

waltsame Annahmen zu entgehen. Er bezieht das weissagende Wort Jesu nicht auf das Bleiben des Johannes zur Parusie, sondern auf die spätere Legende, dass Johannes bis zur Parusie im Grabe unverweslich bleiben solle. Und er streicht den V. 23 des Kapitels als eine spätere Korrektur. Ein Abschreiber, der μένειν fälschlich im Sinne des Bleibens bis zur Parusie missverstanden, habe diese Worte hinzugefügt. Dass in dem μένειν von V. 22 eine Andeutung jener späteren Legende stecken sollte, ist an sich schon höchst unwahrscheinlich, da das Nachtragskapitel, wie gesagt, zeitlich nicht weit vom vierten Evangelium abgerückt werden kann<sup>1</sup>. Wie aber in einer Zeit, in der die Legende vom Grabesschlaf schon so verbreitet war, dass der Verfasser des Nachtragskapitels nur mit einem Worte auf sie anspielen konnte, dann — von noch einem Späteren — dies μένειν wieder (lange nach dem Tode des Johannes) auf das Bleiben bis zur Parusie bezogen werden konnte, hat SCHW. uns nicht klar gemacht. Wie endlich zu der Nachfolge des Petrus im Martyrium (ἀπολοῦθαι) das „Bleiben“ des Johannes im Grabe einen Gegensatz bilden soll, bleibt völlig unerfindlich.

So setzt also das Nachtragskapitel des vierten Evangeliums die Tradition von einem langlebigen Herrenjünger voraus, an den sich einst sogar die Erwartung geknüpft, dass er bis zur Parusie leben werde. Hätte man in den Kreisen, aus denen das vierte Evangelium stammt, den Jünger, der nicht stirbt, frei erfunden, so hätte man doch so gemacht, dass man nicht nötig hatte, an dieser erfundenen Gestalt nun wieder herumzukorrigieren und das weissagende Wort des Herrn

<sup>1</sup> Sehr bedenklich ist es für SCHWARTZ, dass die Legende vom Grabesschlummer sich noch nicht einmal in den ursprünglichen Leucianischen Johannesakten (150—180) findet, die einfach den Tod des Johannes berichten. BONNET, Acta apost. II 1. 215. Aber auch die Wendung „tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus“ im monarchianischen Prolog zum Johannes (erstes Drittel des 3. Jahrh.) braucht keineswegs auf die Unverweslichkeit im Grabe bezogen zu werden (CORSSEN, monarchianische Prologe 102).

abzuschwächen<sup>1</sup>. Vielmehr zwang der tatsächliche Tod jenes Jüngers, den man erlebte, zu dieser Korrektur. Wenn das aber feststeht, so ist man weiter darin allgemein einig, dass das 21. Kapitel des Johannesevangeliums in Zusammenhang mit den späteren Berichten von dem langlebigen Jünger Johannes in Kleinasien zu stellen sei. Dann ist aber der langlebige Johannes von Kleinasien eine historische Figur, obwohl er auf der andern Seite nach dem Obigen nicht der Zebedaide sein kann. Aber scheidet nicht diese Kombination daran, dass der Verfasser des Nachtragskapitels diesen Jünger für den Zebedaiden Johannes hält? Diese Meinung ist freilich weit verbreitet, aber sie ist deshalb nicht richtig. Es deutet in dem Kapitel rein gar nichts darauf hin und erst recht nicht die Erwähnung der Zebedaeussöhne 21<sup>2</sup>. Denn nach dem sonstigen doch auch dem Verfasser des Nachtragskapitels — wer er immer sein möge — bekannten Gebrauch des vierten Evangeliums haben wir den Zeugen des Evangeliums unter den erwähnten „ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο“ und somit eben nicht unter den daneben genannten οἱ τοῦ Ζεβεδαίου zu suchen. — Wenn aber der langlebige Jünger Joh K. 21 nicht der Zebedaide ist, ist er dann nicht vielleicht identisch mit dem Apokalyptiker? Ich meine, es weist alles auf diese Annahme hin. Hier und dort haben wir einen kleinasiatischen Johannes, hier wie dort eine den Gemeinden sehr bekannte, angesehene Persönlichkeit. Der Apokalyptiker schrieb am Ende des ersten Jahrhunderts, der Jünger des 21. Kapitels lebte so lange, dass die Meinung entstand, er werde die Parusie noch erleben. Sollte es wirklich zwei bedeutende, etwa gleichzeitige Jünger Johannes in Kleinasien gegeben haben, die dann beide nicht mit dem Zebedaiden identisch wären?

3) Irenäus erinnert bekanntlich den Häretiker Florinus

<sup>1</sup> Deshalb kann ich auch A. MEYERS Bemerkungen (Rundschau VII 479) nicht zustimmen. Vgl. S. 478, wo M. selbst urteilt: „Unseres E. zeigt diese Geschichte deutlich genug, wie unter dem Eindruck des **Erlebten** Weissagungsworte umgestaltet wurden“. Wo bleibt denn nach M.s Anschauung 479 das Erlebte?!

(Eusebius H. E. V 20<sup>4</sup> ff.) an ihren gemeinsamen Verkehr mit Polykarp. Bei dieser Gelegenheit schildert er sehr lebendig, wie er sich noch seiner Lehren erinnere und wie Polykarp von seinem Verkehr mit Johannes erzählte und wie er sich dessen (und der andern Augenzeugen) Worte über die Wunder und die Lehren des Herrn erinnerte<sup>1</sup>. Man wird annehmen dürfen, dass Irenäus in diesem Abschnitt seine Erinnerungen an Polykarp, da er von einem älteren Mitschüler bei jedem Punkt korrigiert werden konnte, ziemlich genau abwägt. Er kann also seinerseits den Verkehr des Polykarp mit Johannes kaum erfunden haben. Auf der andern Seite kann man sich auch wieder schwer dazu entschliessen, den Johannes für eine reine Phantasiegestalt des Polykarp zu halten. Demgemäss treffen wir hier zum dritten Male auf einen kleinasiatischen Johannes. Wenn Irenäus diesen Johannes, wie er es augenscheinlich tut, für den Apostel hält, so irrt er darin ebenso wie Justin, der den Apokalyptiker zum Apostel macht. Wie aber verhält sich dieser Zeuge von den Wundern und der Lehre des Herrn zum langlebigen Jünger und zum Apokalyptiker? Wir werden doch auch hier durch die Tatsachen fast gedrängt, den Apokalyptiker, den langlebigen Jünger und den Johannes Polykarps für ein und dieselbe Person zu halten.

4) Wir wenden uns zu einem vierten Zeugen, zu Papias von Hierapolis. Ehe wir sein Zeugnis in der Sache abwägen, werden wir gut tun, wenn möglich die Abfassungszeit seines Werkes *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως* α—ε festzulegen. HARNACK hat in seiner Chronologie I 356 f. die Zeit von 140—160 für ihn offen gelassen. Den terminus a quo gewinnt H. aus dem

<sup>1</sup> Vgl. auch den Brief des Irenaeus an Victor (Euseb. V. 24<sup>16</sup>), in dem Irenaeus den Victor daran erinnert, wie einst Polykarp gegenüber Anicet sich darauf berufen, wie er mit Johannes, dem Jünger des Herrn und den übrigen Aposteln zusammengelebt und mit ihnen Osterfeier gehalten habe. Aus diesem Ausdruck geht auch, vorausgesetzt, dass er wörtlich überliefert wurde, nicht hervor, dass Polykarp den Johannes für den Apostel hielt, vgl. Gal. 1<sup>19</sup>.

wiederum in dem Exzerpt aus Philippus Sidetes bewahrten Fragment: *περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων ὅτι ἔως Ἀδριανοῦ ἔζων.* Hat dieser Satz im Papias gestanden, so kann allerdings sein Werk erst nach Hadrian geschrieben sein. Aber hat der Satz wirklich im Papias gestanden? Ich gestehe, dass ich hier bereits lange Zweifel hegte, die mir dann durch eine kurze Bemerkung von SCHWARTZ (15) bestätigt wurden. Es ist nämlich doch merkwürdig, dass sich in den Notizen Eusebs IV 32 über den Apologeten Quadratus eine ganz ähnliche Bemerkung findet. Es heisst auch dort von den durch Christus Auferweckten: *ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.* Ausserdem schrieb Quadratus (nach Euseb. IV 31) unter Hadrian. Nun ist Philippus Sidetes, wie sein Exzerpt zeigt, auch in seinem Auszug aus Papias sichtlich von Eusebs Papiaskapitel (III 39) abhängig, obwohl er daneben selbständig Einblick in Papias Werk genommen hat. Er brauchte aber nur ein Blatt bei Eusebius weiterzuschlagen, um hier die Notiz über die Auferweckten, die bis Hadrian lebten, zu finden (IV 3). Was folgt daraus? Philippus Sidetes hat die Notiz nicht aus Papias, sondern aus Quadratus-Euseb geschöpft und der Exzerptor, der übrigens diesen Satz nur noch ganz lose an den Papiaszusammenhang anhängt<sup>1</sup>, hat die Verwirrung verschuldet. Somit fällt HARNACKS Zeitbestimmung für Papias; und wir werden mit dem terminus a quo für das Werk des Papias ruhig wieder mindestens bis zum Jahr 120 zurückgehen, dem Ansatz, den H. abgesehen von der besprochenen Stelle festlegt. Und bei der im Vergleich mit Justins Stellung zur Evangelienliteratur archaischen Haltung des Papias und seinem Wertlegen auf die mündliche Tradition werden wir geneigt sein, eher einen früheren als einen späteren Termin zu bevorzugen. Wir entlasten bei dieser Gelegenheit den Papias doch auch von der einfach unsinnigen Behauptung, dass die von Christus Auferweckten bis

<sup>1</sup> Er wurde dazu durch die unmittelbar vorherstehende Ueberlieferung von der Auferweckung der Mutter des Manaem veranlasst.

Hadrian, also beinahe ein Jahrhundert gelebt haben. Viel allgemeiner und psychologisch verständlicher ist die Behauptung des Quadratus „bis in unsere Zeiten“.

Nun erinnere ich an den bekannten Satz des Papias (Euseb. III 39 4): „Wenn aber ein Nachfolger der Presbyter kam, so erforschte ich die Worte der Presbyter, was Andreas oder was Petrus sagte oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder ein anderer von den Herrenjüngern, und was Aristion und der Presbyter Johannes, Jünger des Herrn, sagen“. Dass Papias hier zwei verschiedene Johannes nennt, ist jedenfalls das, was an dieser Stelle unmittelbar klar ist. Wer das noch leugnet oder den einen von den beiden Johannes durch einen Gewaltstreich am Text entfernt, mit dem ist nicht zu streiten. Von den beiden hier genannten Johannes ist weiter nach der Umgebung, in der sie aufgezählt werden, der erste der Apostel und Zebedäide und der zweite ein anderer. Ferner ist aus der sonstigen Ueberlieferung bei Eusebius klar, dass der zweitgenannte Johannes, der Presbyter, für Papias eigentlich der Hauptzeuge für seine ganze Tradition ist. III 39 7 *ὀνομαστὶ γούν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθεισιν αὐτῶν* (nämlich des Johannes und Aristion) *καὶ παραδόσεις*, vgl. 39 14 (s. u.). Schwieriger ist es, zu bestimmen, in welchem genaueren Verhältnis Papias zu Johannes stand. Ausgeschlossen ist jedenfalls ein direktes Schülerverhältnis, obwohl Eusebius das zu behaupten scheint III 39 7. Sehr schwer aber ist es auszumachen, ob Papias sich durch ein Glied oder zwei Glieder in der Tradition von dem Presbyter getrennt weiss. So viel aber kann doch gesagt werden, dass die Auffassung der Stelle, nach welcher Papias nur durch ein Glied von dem Presbyter getrennt erscheint, keineswegs irgendwie unmöglich sei<sup>1</sup>. Damit aber wäre weiter möglich, dass Papias noch

<sup>1</sup> Drei Auslegungen sind dem Wortlaut nach möglich: a) man unterscheidet 1. die Presbyterjünger, 2. die Presbyter (= Apostel + Johannes und Aristion); oder man unterscheidet 1. Presbyterjünger, 2. Presbyter, 3. Apostel, wobei man dann entweder (b) Johannes und Aristion zu den

Zeitgenosse des Presbyters gewesen sein könnte, und nur wegen der örtlichen Trennung von ihm sich der Gewährsmänner habe bedienen müssen. Das wird in der Tat wahrscheinlich, wenn wir den Wechsel der Tempora an unserer Stelle ins Auge fassen (sagten — sagen). Danach fallen die aufgezählten Apostel in die Vergangenheit, der Presbyter und Aristion in die Gegenwart. Denn es liegt kein Grund vor, mit SCHWARTZ anzunehmen, dass der Wechsel der Tempora nur rhetorische Bedeutung habe. Damals, als Papias die Erkundigungen einzog, lebte also der Presbyter noch. Damit ist nun nicht gesagt, dass er noch lebte, als Papias sein Werk niederschrieb. Denn zwischen jener Zeit und der Niederschrift des Werkes ist eine beträchtliche Frist verstrichen (III 39<sup>a</sup> οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον . . . συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις). — Am schwierigsten ist es, zu bestimmen, welche Stellung Papias den beiden Zeugen Aristion und dem Presbyter Johannes im Verhältnis zu den Aposteln und zum Herrn in diesem Zusammenhang gibt. Am annehmbarsten erscheint mir CORSENS Erklärung, nach welcher der Satz „und was Aristion und der Presbyter Johannes sagen“ nicht parallel läuft dem Satz „was Johannes oder was Petrus sagten“ u. s. w., sondern dem Objekt (ich erforschte) „die Worte der Presbyter“. Danach gehörten Aristion und Johannes ganz und gar zur Gruppe der Presbyter, der zweiten nach den Aposteln genannten Gruppe. Sie werden als die Bekanntesten — vielleicht als die einzigen damals noch Ueberlebenden — noch besonders aus der ganzen Gruppe namhaft gemacht. Sie sind die eigentlichen Gewährsmänner, welche die apostolische Tradition den späteren Generationen vermitteln. Freilich so ganz einfach liegen die Dinge doch nicht. Indem Papias den Presbyter Johannes und Aristion nun doch als τοῦ κυρίου μαθηταί bezeichnet, will er sie, da es nicht er-

Presbytern rechnet, indem man das „was J. und A. sagen“ dem „die Worte der Presbyter“ parallel stellt, oder (c) Johannes und Aristion zu den Aposteln stellt. Nur bei der letzten Auffassung stehen zwei Mittelglieder zwischen Papias und dem Presbyter Johannes.

laubt ist, diesen Ausdruck anders als den unmittelbar vorher stehenden „oder irgend ein anderer der Herrenjünger“ zu fassen, als unmittelbare Herrenjünger bezeichnen. MOMMSEN (Zeitschr. f. neutest. Wissensch. III 242 ff.) hat nun zwar versucht, auf Grund der unzuverlässigen syrischen Uebersetzung das τοῦ κυρίου μαθηταί zu streichen. Aber dieser „kritische Missgriff“ ist wohl mit Recht von dem Herausgeber des Eusebius und andern abgelehnt worden (SCHWARTZ S. 9). Es will mir daher fast so scheinen, als wenn in Papias Bericht sich zwei verschiedene Auffassungen kreuzen, eine ältere Anschauung, derzufolge der Presbyter Johannes und Aristion der folgenden Generation nach den Aposteln angehören, und eine zweite, welche den Presbyter als unmittelbaren Herrenjünger den Aposteln wieder zur Seite stellte. Die letztere wäre dann die spätere. Wenn wir annehmen dürfen, dass der Presbyter ein Mitglied der Urgemeinde gewesen sei (SCHWARTZ 12 f.), so würden sich beide neben einander stehende Traditionen am besten begreifen. Der einzige etwa noch überlebende Zeuge aus der Zeit der Urgemeinde konnte leicht zum unmittelbaren Herrenjünger werden. Mit dieser Annahme kann nun aber sehr wohl die andere bestehen, dass Papias sich der Zeit nach mit diesem Mitglied der Urgemeinde noch berührt habe. Das kann nur leugnen, wer die Zeit des Papias bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinabrückt. Dazu aber liegt, wie wir oben sahen, durchaus kein zwingender Grund vor. Wenn Papias 120—130 schrieb und um 100 (vielleicht etwas später) die Nachrichten von den Presbytern sammelte, so liegt jene Annahme einer zeitlichen Berührung durchaus in den Grenzen der Möglichkeit. Sie muss aber m. E. gemacht werden. Denn wenn für Papias der Presbyter mit den übrigen genannten Aposteln in gleicher Weise einer ganz fernliegenden Zeit angehört<sup>1</sup>, so begreift sich nicht, weshalb er dann diesen zu

<sup>1</sup> SCHWARTZ, der diese These verfißt, scheint mir dabei von einer Voraussetzung über die Zeit des Papias auszugehen, die zu erschüttern er selbst am meisten beigetragen hat.

seinem Hauptzeugen machte, wie dies aus dem Bericht des Eusebius klar hervorgeht.

Ich fasse zusammen. Papias kennt einen Presbyter Johannes, der nicht der Zebedaide ist. Ihn betrachtet er neben Aristion als den Hauptzeugen der von ihm gesammelten Ueberlieferung. Damals als er diese Ueberlieferung sammelte, lebte jener Zeuge noch. Aber in direktem Verkehr mit ihm hat P. nicht gestanden.

Es erübrigt noch die Frage, wo dieser Presbyter Johannes lebte. Dürfen wir vermuten, dass er wie in zeitlicher so in örtlicher Nähe des Papias zu suchen sei, also in Asien? Dies wird sich erst bei einer erneuten Erweiterung unserer Untersuchung ausmachen lassen.

5) Wir wenden uns in unserer Untersuchung zu den mehrfach von Irenaeus zitierten „Presbytern“. Denn „die Presbyter“ des Irenaeus scheinen nach den neuesten Untersuchungen in einem sehr engen Zusammenhang mit dem Werk des Papias zu stehen. HARNACK hat nämlich in seiner Chronologie (333 ff.) den Beweis zu führen gesucht, dass man von den Ausführungen bei Irenaeus, in denen dieser einen Presbyter als seinen Lehrer nenne, die (fünf) Stellen auszuscheiden habe, an denen Irenaeus Presbyter in der Mehrheit nenne. Diese Presbyter aber seien im Grunde gar niemand anders, als Papias selbst, dessen Werk Irenaeus unter dieser irreführenden Flagge citiere. Den Beweis HARNACKS hat CORSEN fortgesetzt; SCHWARTZ, der S. 7 irrtümlich nur CORSEN als seinen Vorgänger nennt, schliesst sich an. Den Hauptbeweis findet man Irenaeus V 33<sub>3</sub> f. Hier bringt Irenaeus als eine Ueberlieferung der Presbyter (quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt) jenes merkwürdige Gleichnis des Herrn von der Fruchtbarkeit des Weinstockes im Jenseits. Dann aber fährt er fort: ταῦτα δὲ καὶ Πάπιας . . . ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα. Unmittelbar nach dieser zweiten Quellenangabe bringt Irenaeus dann noch einen Nachtrag zu jener Ueberlieferung mit einem „et adjecit dicens“, bei dem das tradierende Subjekt, wie CORSEN nachgewiesen, wieder nicht der eben erwähnte Papias sein kann, sondern der Johannes ist, in dessen Namen die Presbyter jene ganze Ueberlieferung nach Irenaeus gebracht haben. — Nun sind die genannten Forscher der Meinung, dass an diesem Punkte Irenaeus sich selbst verrate. Er gebe uns selbst an, dass das von ihm überlieferte Gleichnis im Papias gestanden habe. Wenn er es daneben als Ueberlieferung der Presbyter, die Johannes gesehen haben, einführt, so sei es

eben seine Gewohnheit gewesen, in dieser Form Zitate aus Papias anzuführen, um das Gewicht seiner Zeugen zu erhöhen. Auch hat sich Papias, wenn diese Annahme zu Recht besteht, jene Einführungsformel ja nicht aus den Fingern gesogen. Denn diese stammt aus der oben besprochenen Einleitung des Papias'schen Werkes. Irenaeus hätte also nur das getan, was ja auch sonst, sogar heutzutage noch, beim Zitieren vorkommen soll, dass er nicht seine unmittelbare Quelle, sondern die Quelle seiner Quelle nannte. Und was von unsrer Stelle gilt, das gilt auch von den übrigen Stellen, II 22<sub>5</sub>, V 5<sub>1</sub> f. V 30<sub>1</sub>, V 36<sub>1</sub><sup>1</sup>, an denen die Presbyter in ähnlicher Weise eingeführt werden.<sup>2</sup>

Man kann den Vermutungen von HARNACK, CORSSSEN, SCHWARTZ eine grosse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen. Doch hat CORSSSEN aus ihnen einen Schluss für die Person des in den Presbyterzeugnissen erwähnten Johannes gezogen, den ich nicht gelten lassen kann. Es heisst nämlich an den betreffenden Stellen: „Und alle Presbyter, die in Asien mit Johannes dem Herrenjünger zusammengetroffen sind, bezeugen, dass Johannes dieses überliefert habe“ II 22<sub>5</sub>. „Es geben Zeugnis jene, die den Johannes persönlich gesehen haben“ V 30<sub>1</sub>. „Wie die Presbyter sich erinnern, welche den Herrenjünger Johannes gesehen haben.“ V 33<sub>3</sub> f. Nun nimmt CORSSSEN an, dass auch diese Einleitungsformeln der Zitate aus Papias stammen und folgert daraus, dass, wenn hier die Presbyter ein Zeugnis von Johannes bringen, dieser Johannes nicht wieder der Presbyter sein könne, sondern der Apostel sein müsse. Aristion und der Presbyter Johannes aber gehörten zum Kreis der Presbyter, die hier eben ein Zeugnis vom Apostel Johannes brächten. Die Ansicht CORSSSENS, die übrigens auch wieder von der Richtigkeit seiner Auffassung des betr. Papiaszeugnisses abhängt (s. o.) würde dann zutreffen, wenn feststände, dass Irenaeus auch die Einleitungsformeln wirklich wörtlich aus Papias entlehnt hätte. Das ist aber nicht erwiesen,

<sup>1</sup> Ich verweise an dieser Stelle auf die brauchbare Zusammenstellung der Papias- und Presbyter-Fragmente bei E. PREUSCHEN Antilegomena 54–71.

<sup>2</sup> Rätselhaft bleibt dabei nur das eine, wie Irenaeus dazu kam, sich treuherzig an einer Stelle selbst zu verraten und die Auktorität der Presbyter wieder auf den einen Papias zu reduzieren. Aber hier führt CORSSSENS Nachweis, dass jener Hinweis auf Papias das Referat über die Ueberlieferung der Presbyter und des Johannes ganz empfindlich unterbreche, vielleicht noch weiter. Könnte nicht jener ganze Passus, den ich oben zitiert habe, eben wegen dieses Tatbestandes eine nachträgliche Randbemerkung von einem alten Abschreiber des Irenaeus sein? Dann hätten wir diesem Abschreiber, die wichtige, den Irenaeus entlarvende Notiz zu verdanken.

auch wenn wir die Hypothese HARNACK-CORSSSEN einmal als gesichert gelten lassen. Wir werden ihr zufolge nur annehmen dürfen, dass Irenaeus die Gewohnheit hatte, bei jedem Zitat aus Papias nicht einfach zu sagen: Παπίας λέγει, sondern nach der oben zitierten Einleitung des Papias dafür einsetzte: die Presbyter, welche die Apostel gesehen haben, oder: die Presbyter, die Schüler der Apostel V 5; V 36 f., oder: die Presbyter, welche Johannes gesehen haben. Die Einleitungsformeln des Papias werden viel einfacher gewesen sein. Er hat nicht jedesmal das ganze Register der Einleitung gezogen. Er sagte (Euseb. III 39 7) etwa: Ἀριστίων λέγει oder Ἰωάννης ὁ πρεσβύτερος<sup>1</sup>, oder ὁ πρεσβύτερος λέγει (III 39 15); oder er gab gar keine Einführungen. Aus den Einführungsformeln des Irenaeus ergibt sich also nicht, dass der in den Fragmenten genannte Johannes der Apostel sein solle.

Unter der Voraussetzung der Stichhaltigkeit der Hypothese HARNACK-CORSSSENS lässt sich tatsächlich ein anderer Schluss für die Person des Johannes ziehen. Wir wiesen oben darauf hin, dass nach den Zeugnissen des Eusebius der Hauptgewährsmann des Papias der Presbyter war, während der Apostel nur ganz nebenbei erwähnt wird. Wenn nun in jenen Presbyteraussagen Papiasfragmente vorliegen und in dreien von den fünf den Herrenjünger Johannes als Zeuge letzter Instanz genannt wird, so wäre es doch ein merkwürdiger Zufall, wenn dieser oftgenannte Johannes der Apostel und nicht der Hauptzeuge des Papias, der Presbyter, sein solle. — Ferner erscheint in einem dieser Fragmente V 30 1 der erwähnte Johannes offenbar als Verfasser der Apokalypse. Was sollte es anders für einen Sinn haben, wenn Papias (die Presbyter) das Zeugnis gerade des Johannes für die wichtige Lesart der Zahl 666 mitteilen. Und auch sonst lässt sich nachweisen, dass Papias die Apokalypse gekannt<sup>2</sup>. Wenn nun aber Papias einen Johannes als Verfasser der Apokalypse kannte und wenn er auf der andern Seite wusste, dass die Zebedaiden Jakobus und Johannes vor langer Zeit von den Juden getötet wurden, so wird er schwerlich diesen Apokalyptiker Johannes für den Zebedaiden gehalten haben. Schrieb er doch in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts und ist doch die Apokalypse nach sicherem Zeugnis des Irenaeus Ende der Regierung Domitians geschrieben. War aber der in den Fragmenten erwähnte Johannes nicht der Zebedaide, so kann dieser — immer vorausgesetzt dass die Fragmente aus Papias stam-

<sup>1</sup> Wahrscheinlich führt die Formel des Irenaeus „die Presbyter welche Johannes gesehen haben“ auf ein einfaches Ἰωάννης λέγει bei Papias zurück.

<sup>2</sup> Nach dem Kommentar des Andreas (ed. Sylburg p. 2) soll Papias τὸ ἀξιόπιστον des Buches bezeugt haben. Auf Bekanntschaft mit der Apok. deutet auch Euseb. III 39 12.

men — nur der Presbyter gewesen sein. Damit ergäbe sich zugleich ein vollgültiger Beweis für die Identifikation des Presbyteros Johannes bei Papias und des Apokalyptikers (und damit auch des kleinasiatischen Johannes).

Zu dieser Annahme würde auch sehr gut der Inhalt der Presbyterfragmente stimmen. Von den drei Fragmenten, bei denen der Name des Johannes erwähnt wird, bezieht sich eines auf die Apokalypse (V 30<sub>1</sub>), ein anderes (V 33<sub>3</sub>) ist das oben Besprochene von spezifisch eschatologischem Gehalt. Auch die zwei Fragmente, die allgemein auf die Presbyter als τῶν ἀποστόλων μαθηταὶ zurückgeführt werden, enthalten eschatologische Ausführungen V 5<sub>1</sub> V 36<sub>1</sub><sup>1</sup>.

Jedenfalls steht es, wenn HARNACK und CORSSSEN mit der Zurückführung der Presbyterfragmente auf Papias Recht haben, mit der Annahme, dass der hier vielgenannte Johannes der Presbyter sei, nicht ungünstig; im Gegenteil es ergibt sich für sie und gegen die Annahme, dass der Apostel genannt sei, die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit. Wenn aber jene Hypothese nicht zurecht besteht, so lässt sich die Frage nach dem hier genannten Johannes nicht zur Entscheidung bringen. Sie ist dann aber auch irrelevant, da dann das Zeugnis der Presbyter des Irenaeus eine sehr unsichere Grösse wird. Freilich würden wir dann auch nicht mit demselben Grade von Sicherheit den Presbyter des Papias mit dem kleinasiatischen Johannes identifizieren können.

(Schluss folgt.)

Göttingen.

W. Bousset.

<sup>1</sup> Noch straffer liesse sich der Beweis führen, wenn wir annehmen dürften — was nicht unwahrscheinlich ist —, dass die Bemerkungen des Irenaeus, dass die Presbyter mit Johannes in Asien zusammentrafen und dass dieser bis zu Trajans Zeit dort lebte (II 22<sub>8</sub>), aus Papias stammen. Denn Papias kann doch auf keinen Fall der Meinung gewesen sein, dass der Zebedaide bis Trajan in Asien gelebt habe. Ja sollte nicht auch die Notiz des Irenaeus V 30<sub>3</sub>, die sich ganz in der Nähe des Presbyterfragmentes über die Zahl 666 (V 30<sub>1</sub>) findet: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ ἐωράθη, (sc. die Apokalypse) ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς — auf Papias zurückzuführen sein? Man hat schon lange an der für Irenaeus merkwürdigen Zeitbestimmung σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς Anstoss genommen. Das Rätsel würde sich lösen, wenn Irenaeus die Bemerkung aus Papias abgeschrieben hätte. Dann wäre Papias genau orientiert gewesen und eine Verwechslung des Apokalyptikers mit dem Zebedaiden für ihn ganz und gar ausgeschlossen.

## Altes Testament.

### Geschichte der israelitischen Religion.

#### II.

- FRIEDLÄNDER, M., Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen und Weisheitsliteratur. Berlin, Reimer. 1904. XX 223. M. 5.40 — JACOB, B., Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin, Calvary u. Co., 1903. VII 176. M. 3.—. — KURTZ, R., Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. Pössneck i. Th., Teigenspan, 1904. VIII. M. 2.—. — MEINHOLD, J., Studien zur israelitischen Religionsgeschichte Bd. I: Der heilige Rest. Teil I: Elias, Amos, Hosea. Jesaja. Bonn, Marcus & Weber, 1903. VIII. M. 3.20. — OETTLI, S., Der religiöse Wert des Alten Testaments. Potsdam, Stiftungsverlag, 1903. 19. M. —.60. — DIECKMANN, CHR., Die erste Weissagung vom Davidssohn. Leipzig, Ch. Steffen, 1903. 130. M. 2.—. GRESSMANN, H., Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 2. Bd. 1. Heft.) Giessen, Ricker, 1903. 32. —.75. — BOEHMER, J., Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes. Leipzig, Hinrichs, 1902. IV 236. M. 4.50.

FRIEDLÄNDERS Arbeit steht im gewissen Sinn im Dienst eines Lieblingsgedankens, den er in dem Vorwort ausführt. Er legt hier seinen Glaubensgenossen die Notwendigkeit dar, den Talmud mit seinen Satzungen fahren zu lassen, nicht in ihm hat das Judentum seinen Höhepunkt erreicht, nicht im nomistischen Judentum und dem daran sich anschliessenden Pharisäismus hat der Prophetismus seine Fortsetzung gefunden, sondern in dem vom Hellenismus befruchteten Judentum, das sich zur reinen Menschlichkeit und zum vollen Universalismus erhob und das sein Erbe später an das hellenistische Diasporajudentum abtrat, das seinerseits schliesslich in das Christentum ausmündete. In seinen Untersuchungen geht F. von der landläufigen Ansicht aus, dass wir über die Zeit vom Ausgang des 5. Jhrhdts bis in die Zeit nach Alexanders Tod aus dem A. T. nichts erfahren und auch die geschichtliche Ueberlieferung anderer Völker uns so gut wie ganz im Stich lässt. Demgegenüber sucht F. dar-

zutun, dass das A. T. uns gerade über diese und die unmittelbar folgende Zeit reiche Quellen bietet, denn in ihr sind eine Reihe von Büchern, die wir im dritten Teil unseres Kanons haben, entstanden, welche Dokumente eines ausserordentlich bewegten Geisteslebens sind; aus ihnen erkennen wir, in wie starkem Masse der eindringende Hellenismus das Judentum befruchtet und schliesslich zersetzt hat. Die eigentliche Untersuchung F.s zerfällt in sechs bzw. sieben Abschnitte: Psalmen, Proverbien, Hiob, Koheleth, Sirach, Pseudo-Salomo und anhangsweise Jona und Ruth. In den Pss hören wir von einem heftigen Kampf zwischen den „Frommen“ und den „Gottlosen“, d. h. denen, die an den althergebrachten nationaljüdischen Ideen festhielten und sich von der Kultur des Hellenismus abschlossen, und jenen andern, die sich der neuen geistigen Strömung hingaben und ihre alte Religion vom Hellenismus befruchten und ergänzen liessen. Dieser Kampf der Frommen gegen die Gottlosen war kein Kampf gegen äussere Anfeindungen, auch kein Kampf Buchstabengläubiger im Sinn des Pharisäismus gegen freche Gesetzesverächter und Gottesleugner, sondern es war der Kampf der von Esra und Nehemia angebahnten nationalen partikularistisch gerichteten Frömmigkeit gegen den hereinbrechenden und ungestüm vorwärts dringenden neuen Geist, der die hergebrachte Einfaltsfrömmigkeit zu vernichten, die Massen zu ethnisieren und das jüdische Volkstum zu zerstören drohte. Ganz konnten sich freilich auch die Frommen nicht dem neuen Geist entziehen, das beweist einmal die Tatsache, dass sie den Schwerpunkt der Religion in die sittlichen Gebote des Gesetzes zu legen suchten, nicht minder zeigen das die Schilderungen der Offenbarung Gottes in der Natur ohne jede Berufung auf das Gesetz; erst ein Späterer hat in Ps 29 zu dem Preis der Offenbarung Gottes in der Natur den des Gesetzes hinzugefügt, da zu seiner Zeit die schriftliche Offenbarung hohe Wichtigkeit erlangt hatte. Alle diese Lieder spiegeln die Kämpfe am Ausgang des 4. und Anfang des 3. Jhrhdts wieder.

Die nächstältesten literarischen Erzeugnisse des neu aufstrebenden jüdischen Geistes sind die Proverbien, die freilich

von einer anderen Schicht des palästinensischen Judentums ausgingen als die Psalmendichter, sie stellten sich der neuen Richtung nicht so schroff und ablehnend gegenüber, kamen ihr vielmehr im gewissen Sinn entgegen und liessen sich von ihr befruchten; sie behielten jedoch ihr gegenüber ihre Selbständigkeit, um sich nicht in ihren Strudel hineinwirbeln zu lassen. Im Unterschiede zu den Psalmendichtern ist bei ihnen alles spezifisch Jüdische zurückgestellt, das Individuum steht ihnen über dem Judentum, der Universalismus über dem Partikularismus. Das ist geschehen durch den Einfluss der griech. Philosophie, die damals freilich längst von ihrer olympischen Höhe herabgestiegen und als Popularphilosophie unter den Völkern des Orient weit verbreitet war. Auch nach ihrer zersetzenden Wirkung war sie damals bekannt, denn die Warnung vor dem fremden verführerischen Weib in den Prov. bezieht sich nicht auf die Buhlerei sondern auf diesen verführerischen und zersetzenden griechischen Geist. Am deutlichsten zeigt sich nach Fr. der griechische Einfluss in dem Theologumenon von der Chokma, die uns zum ersten Mal auf dem Boden der Prov. entgegentritt und als auf jüdischem Boden autochthon nicht begriffen werden kann.

Später als Pss und Prov. ist Hiob anzusetzen, das beweist sowohl die von den Prov. beeinflusste Idee der Chokma wie auch der Unsterblichkeitsgedanke, der beiden noch fremd ist, aber auch im Hiob unter den noch bestehenden Voraussetzungen sich nicht durchzusetzen vermag. Mehr noch als in den Prov. offenbart sich im Hiob ein über die engen Schranken der Nationalität weit hinausschauender Universalismus, wie er unter Einwirkung des griechischen Geistes im palästinensischen Judentum bis in die makkabäische Zeit herrschend blieb. Die den Hiob zurechtweisenden Freunde repräsentieren die altmodischen Frommen, während Hiob selbst der Verfechter der neuen Ideen ist. Ein Unterschied besteht freilich zwischen den Frommen der Psalmen und den drei Freunden: während jene ihrem Zorn nur in Verwünschungen und Gebeten Luft zu machen sich getrauen, treten diese kühn in den offenen Kampf, freilich umsonst, denn schliesslich ergreift Gott selbst gegen sie für

Hiob Partei.

An den Ausgang des dritten Jahrhunderts, wahrscheinlich bald nach 212 gehört Koheleth, der den griechischen Geist schon in tiefer Entartung zeigt, der gegenüber der Verf. nur noch seinen Glauben an Gott und die vergeltende Gerechtigkeit rettet. Fr. sucht aus verschiedenen Anzeichen die Zeit des Buches näher zu bestimmen: er verweist auf die hier vorausgesetzte Vielschreiberei, wie sie offenbar im Laufe des 3. Jhrhdts. hervortrat, auf die desolaten politischen Zustände, den Hinweis auf die früheren besseren Tage 7:10 d. i. die Zeit der früheren Ptolemäer, die Glorifizierung der menschlichen Weisheit und die Hochschätzung des geistigen Aristokratismus und endlich auf die Belagerung von Syrakus, die der Verf. von Koh 4:13 ff., 9:3 ff. im Sinne hat.

In Jesus Sirach aus dem Beginn des 2. Jhrhdts. spiegeln sich schon die Schatten, die die Reaktion vorauswarf, wieder, das Buch weist schon einen Stich ins Nationale auf: die Weisheit ist jüdisch-national geworden, sie ist das fleischgewordene Gesetz, doch soll das Judentum freilich seine im Gesetz verborgene Weisheit weithin leuchten lassen. In nationaler Beziehung steht der Verf. auf dem Boden der Frommen des Psalters, aber er ist ungleich freier und bei aller nationalen Befangenheit universalistisch gerichtet. Im Unterschied von diesen Frommen hat er auch die heitere Lebensanschauung und den Frohsinn wie Koh und wie dieser predigt er Mässigkeit im Geniessen wie im Forschen. Besonders wendet er sich gegen die antinomistische Gnosis, „die Heuchler im Gesetz“, aber wie verschieden ist noch seine Auffassung des Gesetzes von der pharisäisch Gesinnten!

Pseudo-Salomo ist bereits Erzeugnis der griechischen Diaspora, hier kommen die Gedanken der griech. Philos. rein zur Geltung. Diese Sap. Sal. ist universalistischer als Jes. Sir., hier zeigt sich eine Fortentwicklung des Begriffs der Sophia, hier taucht im Hintergrund auch bereits der Logos auf. — Anhangsweise behandelt Fr. Jona und Ruth. In jenem kommt ein Vertreter der griech. Zeit zum Wort, um gegen die unter Esra

begonnene engherzige Selbstbeschränkung und gänzliche Zurückstellung des Lehrberufs zu protestieren. In dieselbe griechische Zeit gehört Ruth, das die allgemeine Menschenliebe verherrlicht, wenn die Heiden sich bekehren, so sind sie vollständig gleichberechtigt mit den echten Söhnen Israels.

Das Buch ist gewandt geschrieben und von einer erfreulichen Herzenswärme durchdrungen. Wenn FR. in oft vielleicht zu ergiebiger Weise Zitate aus der neueren wissenschaftlichen Literatur gibt, so hängt diese für einen so gewandten Schriftsteller auffallende Erscheinung offenbar damit zusammen, dass FR. praktische Zwecke bei der Abfassung seiner Arbeit im Auge hat: er hofft noch immer die talmudgläubige jüdische Orthodoxie erweichen und von der Verderblichkeit ihres Wegs überzeugen zu können. Um sie durch die von ihm vertretenen Anschauungen nicht sofort abzuschrecken, führt FR. seinen Glaubensgenossen durch diese Zitate zu Gemüte, dass es sich bei diesen seinen Ansichten nicht um persönliche Liebhaberei handelt, sondern um Positionen, die von den hervorragendsten deutschen Gelehrten heute geteilt werden. In der Tat wird sich gegen die Hauptposition FR.s, dass wir es in diesen hagiographischen Schriften mit Erzeugnissen der nachexilischen und wohl auch der griechischen Zeit zu tun haben, kaum ein entscheidender Einwand geltend machen lassen. Anders liegt die Sache freilich, wenn man im einzelnen die Behauptungen FR.s nachprüft: hier dürfte eine Sichtung seiner Beweismittel erforderlich sein. Für durchaus unrichtig halte ich die Behauptung, dass der Universalismus nur durch den Einfluss des griechischen Geistes erklärbar sei, der Hinweis auf Deuterocesaja allein genügt, um diese Behauptung als verfehlt darzutun. Aehnlich liegt die Sache mit der Vorstellung FR.s, dass die Loslösung der ethischen Forderungen von der nationalen Grundlage und ihre Darstellung als allgemein menschliche auf denselben Einfluss zurückgehe: wer sich an Am 1. 2 und Stellen wie Mich 6 s erinnert, wird ein Bedenken nicht unterdrücken können. Und wie will FR. beweisen, dass die religiöse Naturbetrachtung der Juden durch griechischen Einfluss hervorgerufen sei? Näher liegt doch

jedenfalls die Annahme einer Befruchtung durch die Babylonier mit ihrer stark ausgebildeten Kosmologie. Auch das ist keineswegs ausgemacht, dass die Unsterblichkeitshoffnungen durch griechischen Einfluss hervorgerufen sind, vielmehr liegen die Wurzeln dazu zweifellos in Israel vor: erblickte man in der Gemeinschaft mit Jahwe den Grund für den ewigen Bestand und die Unsterblichkeit des Volkes, musste nicht auch für das Individuum, das zur Selbständigkeit und Heilsgewissheit auch losgelöst vom Volk sich durchgerungen, aus der Gemeinschaft mit Jahwe schliesslich dieselbe Hoffnung resultieren? Was Prov. 1—9 angeht, so wird man schwerlich Fr. mit Erfolg widersprechen können, aber gilt dasselbe auch für den eigentlichen Hauptteil der Prov. c. 10 ff., dass er nur aus griechischem Einfluss heraus begriffen werden kann? Tatsächlich treten uns hier zahlreiche Sprüche menschlicher Klugheit entgegen, deren Entstehung ohne Heranziehung ausserjüdischen Einflusses durchaus verständlich ist. So ergeben sich bei ruhiger Ueberlegung nicht unerhebliche Fragezeichen, aber wie dem auch sei, Fr.s Arbeit verdient, namentlich in den Kreisen, um die er wirbt, ernsteste Beachtung.

JACOB setzt sich in seiner Schrift „Im Namen Gottes“, von der uns hier nur der das AT. behandelnde Teil angeht, mit den neueren Arbeiten über diesen Gegenstand, namentlich mit der GIESEBRECHTS auseinander, während die von HEITMÜLLER nicht mehr berücksichtigt ist. Im Gegensatz zu diesen, die in dem Namen der Gottheit ein selbständiges reales Wesen sehen, so dass der Name nicht selten als Macht und Zaubermittel aufgefasst ist, sucht J. darzutun, dass שם פ' nie etwas anderes als die Vokabel des im Genitiv folgenden nomen propr. heisst, demnach שם יהוה ist nie etwas anderes als der Name „Jahwe“. Wenn man das nicht erkannt habe, so hänge das häufig mit einer rein sklavischen Uebersetzung und Ausserachtlassung des hebr. Sprachgeistes zusammen. J. sucht das namentlich an der Redensart קרא שם על zu erläutern, das GIESEBR., HEITMÜLLER u. a. mit Recht mit einer alten Sitte in Beziehung setzen, nach der über eine Person, Sache u. s. w. der Name des, der sie in Besitz

nahm, ausgerufen wurde, wodurch man eine reale Verbindung zwischen Besitz und Besitzer herzustellen glaubte, eine Anschauung, die späterer Zeit, die die Redensart überkommen hat, schwerlich noch geläufig war. Von J. erfahren wir, dass das alles falsch ist: על werde zur Bezeichnung des status-constructus-Verhältnisses verwendet, nach dem biblisch-Hebräisch steht das absolute Nomen d. i. das an zweiter Stelle folgende: על „oberhalb“ des andern . . . . „Der Genitiv ist das zunächst in der grammatischen Stellung übergeordnete, aber das ist er eben deswegen, weil er es auch dem Range nach ist; der stat. constr. dient ihm, ist sein Trabant, ist von ihm abhängig“. Demnach ist also „das Haus, über welchem der Name Jahwe genannt ist“ nichts anderes als „das Haus Jahwes“. Schon von anderer Seite ist dieser grammatischen Theorie gegenüber auf Stellen wie Dt 3 14 und 2 Sam 18 18 hingewiesen, denn von ihr aus gewöhnen wir nicht die „Dörfer Jair's“, sondern „Jair der Dörfer“, nicht „Massebe des Absalom“ sondern „A. der Massebe“. Auf eine andere Eigenart des Hebräischen macht J. in seinem 2. Kap. über בשם aufmerksam: „Wir sagen: das Subjekt steht voran und der übrige Satz folgt. Der Hebräer würde sagen: der Satz kommt aus dem Subjekt, in welchem er war (und, wenn man will, eigentlich immer bleibt) heraus, er ist von ihm emaniert. Man kann dies ב das ב des syntaktischen Inhaltes, wie jenes על das על der nominalen Abhängigkeit nennen“. Demnach heisst דבר bzw. " קרא בשם " einen Ausspruch tun, welcher beginnt mit dem Worte Jahwe, " ברך בשם " einen Segensspruch tun, dessen Subjekt das Wort Jahwe ist, על שים שם " Wunschsätze bilden, in denen Jahwe Subj. und die Israeliten Obj. sind. Jedenfalls sei festzuhalten dass " בשם " nie heisse: im Namen d. i. in Stellvertretung Jahwes. In eingehender Weise setzt sich J. S. 42 ff. mit GIESEBRECHT auseinander und betont, dass man das A. T. solange missverstehen wird, wie man nicht begreift, dass es nicht unter die entwicklungsgeschichtliche Schablone gehöre. Nie und nirgend in der Welt habe sich aus Aberglauben Religion, aus dem Fetisch ein rein geistiger Gott entwickelt. Unbestritten sei 1) dass alle Wunder, die Moses tut, verrichtet

werden, ohne dass ein Wort dabei gesprochen, 2) dass der israelitische Priester, abgesehen von dem Segen, in seinem gesamten Dienst kein Wort gesprochen hat. Diese ganze Darlegung ist charakteristisch für J. Er lehnt von vornherein den etwa von christlichen Theologen gemachten Vorwurf der Befangenheit ab, aber trotz dieser Verwahrung kann ihm wenigstens der andere nicht erspart werden, dass er die hier in Betracht kommenden Probleme nicht klar und scharf durchdacht hat. Auch GIESEBRECHT fällt es nicht ein zu behaupten, dass der prophet. Monotheismus sich aus dem Aberglauben entwickelt hat, aber schliesst denn das durch irgendwelche Ursachen hervorgerufene Auftreten neuer und höherer religiöser Erkenntnisse aus, dass Rudimente aus der früheren Zeit unvollkommeneren Glaubens geblieben sind, ja zeigt nicht die Religionsgeschichte aller Völker solche Rudimente auf? Natürlich ist es hier unmöglich, alle einzelnen Stellen nachzuprüfen, nur auf einzelnes sei aufmerksam gemacht, um zu beweisen, mit welchem Recht J. den Vorwurf der Befangenheit ablehnt. Trotzdem nach J. ךַׁ nie etwas anderes als den Namen, die Vokabel Jahwe bedeutet, wird Ps 54 3 בַּשֵּׁם יְהוָה doch erklärt: „Als der Helfer, als den dich dein Name bezeichnet, hilf mir“ und eine Anmerkung S. 17 vertröstet uns auf eine andere Gelegenheit, bei der J. den Nachweis führen wird, dass die wahre Bedeutung von ךַׁ „Allmächtiger“ ist, eine Gelegenheit, die auch um deswillen von Bedeutung sein wird, weil J. der neuen Kritik zeigen wird, dass sie mit ihrer ganzen Quellenscheidung im Pentat auf dem Holzwege ist. Höchst instruktiv ist die Erklärung von Ez 23 20 f.: siehe ich sende einen Boten (מַלְאֲכִי) vor dir her . . . . Hüte dich vor ihm . . . . denn mein Name ist in ihm“. J. schreibt: „Wie kann ein Name, eine Vokabel in jemandem sein? Nun denn, ךַׁ verlässt auch hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung. Der Mal'ach, der Bote, welcher Israel in das gelobte Land bringen wird, ist Josua. Ihm soll Israel gehorchen, denn Gottes Name ist יְהוָה ihm d. h. in dem Namen יְהוָה steckt der Name יְהוָה“ quod erat demonstr. Gen 2 23 לֵאמֹת יְקָרָא אֱשֶׁה „diese heisst hebräisch Is̄a, in 23 בִּי מֵאִישׁ לְקַחָהּ אֵת“ heisst לְקַח nicht „eine Sache hinweg-

nehmen“ sondern „etymologisch ableiten“, also „denn dies ist von Iš abgeleitet“; die gewöhnliche Annahme, dass זָאָר in <sup>a</sup> u. <sup>b</sup> dieselbe Beziehung habe, hält J. gewiss für eine unberechtigte Befangenheit. S. 16 nennt J. es eine Wahrnehmung von entscheidender Bedeutung, dass gegenüber שָׁם קָרוֹשׁ sich nie שָׁם קָרוֹשׁ finde, nur hätte J. sagen sollen, dass die Sprache überhaupt die Verbindung eines sachlichen Subst. mit קָרוֹשׁ als Adj. vermeidet. In Ex 20 7 Dt 5 11 soll שָׁם נִשָּׂא שָׁם mit folg. לֵב heissen: jemandem einen Namen beilegen, so dass das Verbot besage: man dürfe die falschen Götter z. B. Kemosch nicht „Jahwe“ nennen!

Ein Exkurs beschäftigt sich mit der Frage der Abschaffung des Namens „Jahwe“. Sie erfolgte nach J. im Exil um die Entweihung durch die Heiden zu verhüten, und diese Scheu blieb auch nach der Rückkehr aus dem Exil begründet. Erst als ägyptische Magie und gnostischer Namenszauber die Länder überschwemmt, war die Besorgnis vor Verspottung hinfällig geworden, ja in das Gegenteil umgeschlagen, in die Besorgnis, dass mit dem Wort ein abergläubischer Zauberkultus getrieben würde, daher suchte man jetzt den Namen alltäglich zu machen, daher die Forderung des Grusses: Jhwh mit dir, Jhvh segne dich“. Aber dieser Versuch, Jhwh wieder in den lebendigen Sprachgebrauch einzuführen, blieb erfolglos. Das spätere Judentum hat sich mit Recht des Namens Jhwh ganz begeben. Diese Scheu ist noch heute berechtigt. „Die Wissenschaft, die den Gott des AT. und der Religion Israels recht mit Fleiss nur „Jahwe“ anstatt einfach Gott nennt, ist im Grunde eine neue Form der alten dualistischen Gnosis . . . . Aber mit dem Verzicht auf einen besonderen Eigennamen für seinen Gott hat Israel seine grösste Tat vollbracht. Es hat seinen Gott der Welt gegeben.“ Solcher Wissenschaft gegenüber rede Einer noch von „Befangenheit des Verfassers“! Nichts ist interessanter als die Vergleichung dieser Arbeit von J. mit der vorherbesprochenen von Fr. —

KURTZ will die Prophetie vom rein psychologischen Gesichtspunkt aus „unbekümmert um jedes religiöse Vorurteil“ betrachten.

Ausgehend von der Tatsache, dass kein Mensch ein völlig klares Bewusstsein seiner seelischen Zustände hat, dasselbe vielmehr, besonders „in Momenten innigen Erlebnisses“, ein beschränktes ist, sucht K. festzustellen, aus welcher seelischen Verfassung heraus sich das prophetische Bewusstsein gebildet hat, und angesichts der Lückenhaftigkeit desselben auf das ihm zu Grunde liegende Seelenleben selbst zurückzugehen. Da die Propheten die Anregungen für ihr Vorstellungs- und Gefühlsleben aus ihrer Zeit geschöpft haben, so beginnt K. mit der Untersuchung über das allgemein geistige Leben in Israel. Der zweite Abschnitt handelt von der innern Entwicklung der Prophetie, er bespricht hier das Heranreifen zum Berufsbewusstsein, den inneren Gegensatz zwischen Prophet und Volk und das Zweckbewusstsein der Propheten. Er zeigt, wie Volk und Propheten von wesentlich verschiedenartigen Vergeltungsvorstellungen bestimmt waren, und wie aus dieser Differenz die Verschiedenheit der seelischen Grundpositionen von Volk und Propheten resultiert. Das Zweckbewusstsein der Propheten umfasst ein „Ziel- und Richtungsbewusstsein“, ersteres enthält die bei allen gleich ausgebildeten Gottesvorstellungen, in letzterem unterscheiden sie sich je nach ihrer Wertung des Individuums. Deshalb treten Unterschiede unter ihnen auch erst da auf, wo die Auffassung des Individuums und dessen Verhältnisses zur Gottheit in Betracht kommt. Der letzte Abschnitt: die religiöse Idee im Kampfe gegen den Volksgeist behandelt die Frage nach der Bedeutung der Propheten für die weitere religiöse Entwicklung. K. spricht hier zuerst von der Tätigkeit der Propheten am Volk und sodann vom Deuteronomium und dem Facit der prophetischen Entwicklung. Das wesentliche Resultat der Untersuchungen K.s läuft darauf hinaus, dass neben dem Fortschritt im kulturellen Leben auch ein solcher im seelischen Leben einhergeht. Die ältere Generation überliefert der jüngeren mit ihrer Kultur ihre ganze Vorstellungswelt gewissermassen als festes Substrat, an welches das Gefühlsleben der einzelnen anzuknüpfen hat. „Hieraus wird erklärlich, dass dieses Substrat, welches, auf je niederer Stufe wir es betrachten, um so mehr gleichmässig religiös gefärbt ist,

unmittelbar als eine objektive Grösse, als der persönliche Gott mit seinen Eigenschaften und Betätigungsweisen aufgefasst wird, währenddem das von dem einzelnen innerlich Erlebte als Offenbarung dieses Gottes angesehen wird . . . . In Wirklichkeit haben wir es hier also nicht mit einem lebendigen Gotte zu tun, der sich den Propheten gegenüber offenbarte, sondern mit einem starken Gemütsleben in denselben, welches das tote Substrat überlieferter Vorstellungen neu belebte“. Mit andern Worten: Alle sogenannten objektiven Tatsachen des prophetischen Glaubens sind nichts andres als Ausdrucksformen seelischer Vorgänge, die, weil nur unvollständig und mangelhaft von den Propheten erfasst, in naiver Weise auf einen Gott als ihren Erreger bezogen werden.

Das Problem, das K. behandelt, ist des „Schweisses der Edlen“ wert; dass K. aber die Lösung desselben gelungen, bezweifelt Ref., ja er fürchtet, dass die Arbeit auf den weiteren Gang der wissenschaftlichen Arbeit keinen nennenswerten Einfluss ausüben wird. Das hängt mit einem doppelten Mangel zusammen: Dem an klarer durchsichtiger Darstellung und dem an völliger Beherrschung der prophetischen Literatur und wirklicher Vertiefung in dieselbe: wer über die Psychologie des prophetischen Bewusstseins schreiben will, kann das nicht gut tun, ohne die charakteristischen Stellen heranzuziehen, die uns die Möglichkeit eines Einblickes in dasselbe gestatten. Manchem Leser wird es vielleicht auch gehen wie dem Ref.: wer dies Gebiet des innersten Seelenlebens behandeln will, wer es unternimmt, das tiefste Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit zu enträtseln, muss sich der Grenzen menschlichen Erkennens bewusst bleiben; meint jemand aber alle Rätsel lösen und gar auf schematische Formeln bringen zu können, so schärft sich nur um so mehr mein Misstrauen, mit dem ich den Gedankengängen des Verf. folge. Nur andeuten will ich ferner meinen Widerspruch gegen K.s Behauptung, dass bei den Propheten die Gottesvorstellungen gleich ausgebildet seien, erst mit der verschiedenen Wertung der Individuen trete hier eine Differenzierung ein; man braucht nur an die drei ältesten Schriftpropheten zu erinnern,

um das Verkehrte dieser Ausführungen ins Licht zu setzen. Und endlich, wie will man von der Position von K. aus, dass die „objektiven Tatsachen“ des prophetischen Glaubens nichts anderes als Ausdrucksformen seelischer Vorgänge sind, die, weil nur unvollständig und mangelhaft erfasst, in naiver Weise auf einen Gott als ihren Erzeuger bezogen werden, die Persönlichkeit eines Jeremja begreifen? Wird nicht von diesem Standpunkt aus die religiöse Entwicklung Israels überhaupt zu einem ungelösten Rätsel, da doch nachweisbar die grosse Masse in Israel in ihrer Auffassung vom Wesen der Religion sich oft nicht wesentlich von der der umwohnenden Völker unterschied? Ich vermag einen Fortschritt der Erkenntnis in der Auflösung des religiösen Lebens in ausschliesslich subjektive psychologische Vorgänge nicht zu erkennen.

J. MEINHOLD hatte die Abfassung einer Geschichte Israels geplant; da er sich aber überzeugt hatte, dass die vorhandenen Quellen zu einer solchen nicht ausreichen, so entschloss er sich zur Herausgabe von Studien zur israelitischen Religionsgeschichte und zwar will er die Idee des „Restes“ in der prophetischen Theologie von ihrer Entstehung an verfolgen. Diesem Zweck dient auch dies erste Heft, in dem er die Frage untersucht, ob und wo bzw. unter welchen Umständen sich dieser Gedanke des Restes bei Elia, Amos, Hosea und Jesaja findet. M. untersucht zunächst die Quellen der Eliasgeschichte: zur prophetischen Quelle gehören 1 Reg. 17—19 und 2 Reg. 9 f. exkl. 9<sup>1</sup>—13. 14. 15<sup>a</sup>, dagegen nicht 1 Reg. 21; die Quelle ist ephraimitisch und wahrscheinlich nachhoseanisch etwa um 750 anzusetzen. Die Frage, ob die 7000 in Israel als „Rest“ im Sinn der späteren Prophetie anzusehen sind, verneint M., Elias habe wesentlich für Monolatrie gekämpft, der scharfe Gegensatz der Propheten gegen den Kultus fehle ihm völlig; auch die Forderung der Sittlichkeit statt des Kultus finde sich bei ihm nicht. Amos hat nicht von Anfang an die Notwendigkeit des Unterganges erkannt. Erst der Einblick in die vollkommene innere religiöse und sittliche Verkommenheit Ephraims wird ihm die Notwendigkeit eines den Untergang bringenden Gerichts aufgedrängt haben. Aber wohl

gemerkt: Dieser Untergang gilt nur Nordisrael und ein Rest hievon kommt für Amos nicht in Frage, vielmehr ist Juda der Rest, der als eine Gemeinde Jahwes gerettet werden soll. Hosea hat ein doppeltes Zukunftsbild, das eine kommt in c. 1. 2, das andere in c. 3 zum Ausdruck, das letztere Kapitel gehört sachlich zu c. 1. 2, während es zeitlich von ihm zu trennen ist; c. 4—14 gehören keineswegs im Unterschied von c. 1—3 der späteren Zeit an, sondern ein Teil der Reden gehört zu c. 1—2, der andere zu c. 3. Der ersten Zeit ist charakteristisch die Hoffnungslosigkeit: eine vollkommene Vernichtung von Israel-Ephraim wird ins Auge gefasst; ganz anders die Predigt der späteren Zeit: nach ihr kommt Israel ins Exil und wird aus diesem erst nach langer Prüfungszeit erlöst, nachdem es sich zu Jahwe bekehrt hat. In beiden Zukunftsbildern handelt es sich also um die Gesamtheit des Volks und die Idee des Restes findet hier keine Stelle. Anders ist das erst bei Jesaja, in dessen Predigt wir vier Stufen unterscheiden müssen. Die erste, die vom Todesjahr des Usia bis zum Auftreten des Assyrers etwa 739/738 reicht, kennt die Idee des „Restes“ nicht. Das Volk ist dem Propheten noch wie dem Amos und dem Hosea eine Einheit, das wegen seiner Verstockung dem Gericht verfällt. Welcher Art nach Jesaja das Gericht ist, ist nicht klar: nach 3 1 ff. könnte man an innere Unruhen, nach 5 9 ff. an Missernte und Mangel, nach 5 14. 17 an Erdbeben, nach 10 3 auch vielleicht an kriegerische Ereignisse denken. Um 738 — zu dieser Zeit beginnt die zweite Periode — vollzog sich eine Wandlung bei Jesaja. Als Vollstrecker des Gerichts erscheinen nicht mehr Missernte oder Erdbeben oder innere Unruhen, sondern deutlich der Assyrer, aber das Gericht ist nur ein Läuterungsgericht, ein Rest bleibt übrig und zwar ist zunächst der judäische Staat für Jesaja dieser Rest gewesen, vgl. 7 1 ff., 28 5 f. In der dritten Periode, etwa von 734 an, löst sich dieser Rest von Juda los, der Glaubenssatz; „wer da glaubt, der bleibt“, bringt Jesaja zur Scheidung zwischen dem Israel  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  und dem  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ , jetzt sind ihm die  $\text{'anijim}$  der Rest. Dieser Generation des Hiskia war ein Wort des Jesaja über Jerusalem und des

Tempels Vernichtung, wenn es überhaupt je gesprochen ist, nicht mehr in Erinnerung, es könnte daher nur nebenbei und verhüllt ausgesprochen oder es müsste vollkommen zurückgenommen sein. In der vierten Periode, der Sanheribzeit, hören wir, dass der Staat zerbrochen wird, die Gottlosen werden durch den Assyrer vernichtet, aber dem verfolgenden Feind tritt Jahwe selbst entgegen, indem er ihn durch ein offenes Wunder zu Boden schlägt. Von dieser Tat hofft er einen vollen Wandel auch in der Gesinnung des Volks, den Verblendeten werden die Augen aufgehen und dem so bekehrten Volk wird Jahwe dann alle Schleusen seines Reichtums erschliessen. Der faktische Verlauf war freilich ein anderer: Der Assyrer zog plötzlich ab, ohne die Stadt erobert zu haben, aber der Umschwung in der Gesinnung des Volkes blieb aus. So tritt denn jetzt die Hoffnungslosigkeit an die Stelle der Hoffnungsfreudigkeit. Dieser Stimmung gibt c. 22 Ausdruck. Das ist in kurzen Zügen der wesentliche Inhalt der Arbeit. In die Untersuchung sind da und dort verschiedene Exkurse über den Immanuel, über Jahwe Zebaoth, über den Namen Asur im AT. u. s. w. eingestreut. Leider ist es nicht möglich, im einzelnen sich mit M.s Ansichten auseinanderzusetzen, das würde ohne eine exegetische Erörterung einzelner Stellen nicht möglich sein: in der Hauptsache wird M. Recht haben, dass der Begriff des Restes wesentlich auf Jesaja zurückgeht. Aber abgesehen von diesem Hauptresultat, in dem Refer. mit M. übereinstimmt, bleiben ihm viele Fragezeichen: weder scheint mir M.s Ansicht über Amos Stellung zu Juda, noch auch die über die vier Perioden des Jesaja genügend begründet, noch scheint ihm die Beurteilung des Elia im Verhältnis zu den Schriftpropheten völlig zutreffend: M. hat die Differenzen zu stark herausgehoben, so dass ihm darüber der Blick für die Linien, die von dem einen zu den andern führen, verloren gegangen ist. Eins sollte aber auch der Gegner billigerweise anerkennen, dass die Arbeit M.s nach verschiedenen Seiten Anregungen bietet, für die wir ihm dankbar sein müssen.

OETTLI erörtert in seiner besonnenen Weise den religiösen Wert des AT. Er liegt in seinem praktisch-religiösen Monotheis-

mus, der darauf beruht, dass Gott sich überwältigend in dem Geschichtsgang Israels und in dem Geiste auserwählter Männer bezeugt. Das Organ für die Herstellung und Bewahrung der Lebensgemeinschaft zwischen Jahwe und Israel war die Prophetie. Das Charakteristische derselben ist nicht die Weissagung, noch weniger die Wahrsagung, sondern die originale Unmittelbarkeit ihrer aus Gottesoffenbarung stammenden Gotteserfahrung. Dass durch sie Gott geredet, bewährt sich darin, dass die Propheten einen fehlerlos sicheren Blick in das sittliche Leben ihrer Zeitgenossen haben, der ihnen zu einem pragmatischen Verständnis des Zusammenhangs der Zeit- und Weltbegebenheiten verhalf. Von hier aus ging ihnen endlich das Verständnis für das gottgewollte Ziel alles irdischen Geschehens auf. Was sie erlebt, behielten die Propheten nicht für sich, vielmehr wollten sie durch das Wort ihr Erlebnis Gottes auch in den Seelen ihrer Hörer und Leser nachbilden. Durch sie wird so das alte Testament ein Lehrbuch der Religion. O. verweist speziell auf drei religiöse Erfahrungen, die im A.T. einen so vorbildlichen Ausdruck gefunden haben, dass er imstande ist, dieselben Vorgänge auch im Herzen empfänglicher Leser wachzurufen: auf das Gebet, die Schuld und das Leiden. O. erinnert schliesslich daran, dass mit der Religion des A.T. nicht ohne weiteres das A.T. selbst gleichzusetzen ist, das letztere ist die treue Beurkundung der Offenbarung, nicht aber die Offenbarung selbst. Diese Unterscheidung muss auch der Gemeinde deutlich verkündigt werden, dann wird auch der Gemeinde das Recht der Kritik, d. h. der geschichtlichen Untersuchung der biblischen Schriften einleuchten.

Eine biblische Studie zur Offenbarungsfrage will CHR. DIECKMANN mit seiner Arbeit „Die erste Weissagung vom Davidssohn“ geben. D. will dies wichtige Stück aus dem grossen Offenbarungsschatze einer Prüfung unterziehen, weil sich so feststellen lassen muss, ob die Kronzeugen der Offenbarung selbst offenbarungsgläubig gewesen sind, oder ob sie nur kulturelle Ideen, menschliche Strebeziele in die Form des Wortes Gottes gekleidet haben, er will also mit andern Worten prüfen, ob „die Darstellung dieses wichtigen Offenbarungsstückes dafür Zeugnis

ablegt, dass die Offenbarung von Gott selber stammt“. In der Untersuchung über 2 Sam 7 sucht D. darzutun, dass zwei Quellenstücke zu einem Ganzen verarbeitet sind I. v 1 tl. 2. 3. 4<sup>b</sup> 5—10 16<sup>b</sup> 17 tl. 18<sup>a</sup> 22. 23 tl. 25—27. II. v 16. 11—15<sup>a</sup> 17 tl. 18<sup>b</sup> 19—21. 23 tl. 24. 28. 29. Den Davidsson selbst finden wir in 2 Sam. 7 noch nicht, wohl aber die Offenbarung, in welcher bereits die vom Davidsson beschlossen ist. Mit 2 Sam 7 hängen andere Offenbarungen zusammen, welche die hier gezeichneten Offenbarungslinien weiter führen und zwar auf eben derselben zeitgeschichtlichen Grundlage, auf der sich 2 Sam 7 erhebt. Wie vereinigte sich 2 Sam 7 mit der uralten Weissagung Gen 49 10? Hatte nicht Jakob geweissagt, dass Judas Herrschaft einst übergehen werde auf den schiloh, dem die Völker Gehorsam erweisen würden? Sollte der Messias ein Spross seines Hauses sein? Und was wird mit den Heidenvölkern werden? Auf diese Fragen beehrte David Antwort, und er empfängt sie in den beiden Offenbarungen 2 Sam 23 1—7 und Ps 110. In dem ersten Stück haben wir die erste direkte Weissagung vom Davidsson, von 23 7 fällt helles Licht auf Ps 58. Wenn David in diesem Liede noch nicht auf Ps 110 Rücksicht nimmt, so kommt das daher, dass er die in Ps 110 niedergelegte Offenbarung über die letzten Dinge erst nach dem Ausbruch des letzten grossen auswärtigen Krieges empfangen hat. Auf dieser durch die Offenbarung festgelegten Grundlage baut sich die neutestamentliche Lehre von den letzten Dingen auf: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος κτλ. ist kein anderer als der rosch in Ps 110. An diese Untersuchungen schliesst sich eine andere über 1 Chr 17, ein Midrasch zu 2 Sam 7, deren Resultat darauf hinausläuft, dass die alte Weissagung nebst ihrem Lobpreis hier eine neue Gestalt bekommen hat, obschon der Inhalt und der Wortlaut der alten Gestalt entnommen sind. Diese neue Gestalt ist die richtige und konsequente Ausgestaltung der alten: was dort angedeutet ist, wird hier ausgeführt, was dort geheimnisartig niedergelegt ist, steht hier im Lichte der fortgeschrittenen Offenbarung. In dem Abschnitt über die Zeitlage sucht D. nachzuweisen, dass 2 Sam 7 und 23 1—7 ur-

sprünglich nahe beieinandergestanden haben, jener setzt die siegreichen Kämpfe Davids über die Philister, die Aramäer und Moabiter voraus, vgl. 7 s ff., deshalb schloss die alte Quelle die Berichte über diese Kämpfe richtig: „Und so ward David König über ganz Israel“. Die beiden letzten Kapitel endlich handeln über Geschichtsschreibung und Offenbarung und über den Offenbarungscharakter der Schrift.

Der Ref. gibt jede Auseinandersetzung mit dem Verf. auf: wer den Standpunkt vertritt, dass „messianischen Weissagungen gegenüber das neue Testament alles bietet, was nötig ist, um den Sinn und die Bedeutung der Weissagung zu ergründen“ S. 10, mit dem lässt sich nicht verhandeln. Nur ein Beispiel über den Exegeten D: מִי־שֶׁל יִרְאֵת אֱלֹהִים kann sein: ein Herrscher über die Furcht Gottes, „d. h. über alle, denen die Furcht Gottes eignet. Dann deckte sich die zweite Aussage ganz mit der ersten: יִרְאֵת אֱלֹהִים = בִּירְאֵת אֱלֹהִים entspräche באדם“ S. 51. Dazu setze ich die Ausführung zu Ps 110 S. 68: „Wie kommt aber David dazu, den Davidsohn, welcher ihm als Weltbeherrscher und als königlicher Priester für ewige Zeiten verheissen ist, seinen Herrn zu heissen?“ Das Gesicht, welches er in Ps 110 beschreibt, lehrt es. Er hat im Geist den Spross zur Rechten Gottes gesehen und hat ihn Gott den ewigen Priester nennen hören, er hat ihn vom Himmel her das Reich regieren und vom Himmel her die letzten Feinde vernichten sehen. Als himmlischer König regiert sein Spross die Welt“. D fügt hinzu, dass David sich über die Frage, wie das möglich sein soll, keine Gedanken gemacht haben wird. Man sieht, was alles von einem „gläubigen“ Standpunkt aus möglich ist. Ob D wirklich ernstlich meint mit dieser Wissenschaft einen andern zu fördern oder gar zu überzeugen? — GRESSMANN'S Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im ersten legt er dar, dass die Anfänge der Musik in prähistorischem Dunkel liegen. Ursprünglich sei die Musik nur von Laien ausgeübt, bald aber habe sich ein selbständiger Stand der Musiker gebildet, der zunächst auch die Pflege der religiösen Kultmusik übernahm, bis eine besondere Zunft von Kultmusikern hervortrat. Auch im Dienst der Zauberei habe die Musik gestanden: Bald

habe sie die Aufgabe gehabt, den Donner nachzuahmen und hervorzurufen, bald Unheil und Dämonen abzuwehren. Andererseits verfolgte sie auch die Aufgabe, die Gottheit aufmerksam zu machen und herbeizurufen oder, wenn sie zugegen ist, scheuem Respekt Ausdruck zu geben. Allmählich tritt eine Umgestaltung der Auffassung ein: teils gelten solche musikalischen Bräuche nur noch als ästhetischer Schmuck des Gottesdienstes, teils sinken sie zu Erinnerungszeichen für die Gottheit herab. Daneben wurde die Musik von früh an als Heilzauber gegen den Wahnsinn benutzt: wie Prophetie und Dichtung wurde sie als Kunst aus einer enthusiastischen Erregung des Gefühls geboren, und sie sei darum zugleich ein wertvolles Mittel, die Ekstase hervorzurufen. Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den in dem AT. erwähnten musikalischen Instrumenten und sucht namentlich ihre Namen etymologisch zu erklären. Hier liegt wohl die schwächste Seite der Arbeit, denn vieles, das G. behauptet, ist mehr als fraglich. Sonst ist die Arbeit klar geschrieben, zeigt grosse Belesenheit und ein besonnenes Urteil, so dass wir nach diesem Erstling auf alttestamentlichem Gebiet auf weitere erfolgreiche Mitarbeit an der Lösung der alttestamentlichen Probleme hoffen dürfen.

Weil die alttestamentliche Grundlage des neutestamentlichen Begriffes des „Reiches Gottes“ noch immer nicht die sorgfältige Untersuchung gefunden hat, die sie verdient, versucht es BOEHMER darzulegen, inwiefern im AT. vom „Reiche Gottes“ geredet wird, und welche Vorstellungen die einzelnen Schriftsteller des AT. mit diesem Begriff verbinden.

B. beginnt mit einer statistischen Zusammenstellung von מֶלֶךְ, seiner Derivate sowie der synonymen Begriffe, er zeigt wie seit der davidisch-salomonischen Zeit mit andern alten Gottesbenennungen auch מֶלֶךְ aus der israelitischen Namengebung verschwindet. Die erstarkende Jhvh-Religion verdrängte den bisher in Israel naiv festgehaltenen Melech-Namen Gottes, zugleich wirkte die Einführung des menschlichen Königtums in Israel mit: „eine melech-Gottheit und ein irdischer melech konnten sich in Israel nicht vertragen“. Erst David gelang es, die

ursprüngliche Spannung zwischen Jahwes Königtum und dem israelitischen Königtum zu beseitigen. Der zweite Hauptabschnitt zeichnet die Entwicklung von David bis Deuterijosaja. Den israelitischen Frommen erschien das von Jahwe eingesetzte und geleitete Königtum als ein Segen: Licht und Heil, Segen und Glück sollte der König von seinem Thron ausgehen lassen. Sobald das nicht geschah, erging der Propheten Verdikt über den König. Darin stimmen die Propheten zusammen, dass wie über das Volk so über das Königtum der Gegenwart ein Gericht Jahwes ergeht. Sie verhalten sich darum zum Königtum gleichgültig oder gar ablehnend, und zwar nimmt diese ablehnende Haltung stetig zu: milde urteilen noch Amos und Hosea, am schärfsten Jeremja und Ezechiel. Auf der andern Seite tritt uns freilich die spezifisch messianische Weissagung vom kommenden Davididen entgegen. Im Nordreich geboren wird dieser Gedanke dann von Jesaja und Micha aufgenommen und in farbenprächtigen Bildern ausgeführt. Bei Jeremja ist der Gedanke schon bedeutend abgeblasst und bei Ezechiel vollends hat er nur die Bedeutung eines überkommenen Restes aus älterer Zeit. Das davidische Königtum tritt immer mehr in den Hintergrund, und es ist darauf gerüstet, von einer andern Grösse abgelöst zu werden. Das ist Jahve, der im Laufe der Jhdte. mit immer grösserer Klarheit als der Herrscher Israels und oberster Herr der ganzen Welt anerkannt war. Wenn freilich Jahve von Jesaja an „König“ genannt wird, so offenbart er dies sein Königtum zunächst in den Strafgerichten, die er über sein Volk und über die Heiden bringt. Erst als die letzten Spuren der Melech-Verehrung in Israel schwanden und damit das Bewusstsein von der Melech-Stellung der semitischen Gottheiten im Geiste der Propheten zurückgetreten war, als endlich auch der davidische König der Zukunft fallen gelassen war, da waren die Vorbedingungen gegeben, dass Jahve als „Heilsbringer“ Melech heissen konnte. Dieser Fortschritt tritt am Ende des Exils ein.

Der dritte Hauptabschnitt geht von Deuterijosaja bis Daniel. Deuterijosaja war es, der den eben herausgehobenen folgenreichen Schritt tat. Er nennt Jahve „König Jakobs“ oder

„Israels“ nicht mehr wegen der von ihm kommenden Gerichte, sondern als Heilsgott, der Israel erlösen und zum Heil führen, der es aber auch als Missionar für die Heidenwelt gebrauchen will. Jes 52:7 ist die Grundstelle, aus der die Vorstellung vom Reiche Gottes erwachsen ist. „Dein Gott wird König“, das ist das Evangelium des Alten Bundes, um deswillen man Deuterocesaja den Evangelisten des Alten Bundes nennen kann. Der davidische Herrscher hat in seinem Zukunftsbild keine Stelle, die „unverbrüchlichen Gnaden Davids“ 55:3 sind auf das Volk übertragen. Jahwe allein ist König. Zwar tritt bei Haggai und Sacharja die spezifisch messianische Hoffnung wieder hervor, aber nur vorübergehend, sonst wird das Königtum Jahwes im Sinne des Deuteroces. verkündigt. Als Heilbringer für die Heiden ist Jahwe wohl erst nach Alexander M. erfasst, bis dahin ist er wesentlich der Herr der Heidenwelt. Eine grosse Rolle spielt dieser Gedanke von Jahwes Königtum als Quelle des Heils in den Psalmen. Daneben finden sich in der nachexilischen Literatur auch Trübungen, wo die altsemitische Anschauung nachwirkt. Speziell in Daniel findet sich ein Rückschritt, insofern bei der Königsherrschaft Jahwes über die Welt wesentlich nur an seine Macht gedacht, nicht aber das kommende Heil mit Jahwes Königtum in Beziehung gesetzt wird.

Das ist in kurzen Zügen der Inhalt von BÖHMERS Buch, das auf sorgfältiger Arbeit beruht, leider beeinträchtigt die oft recht breite Darstellung die Wirkung. Man hat ferner nicht mit Unrecht B. den Vorwurf einer etwas äusserlichen Behandlung des Problemes gemacht: damit, dass man einen statistischen Nachweis über  $\text{מלך}$  und seine Derivate gibt, sei nicht viel geholfen, der „Unterbau des Gottesreiches“ in Israel sei, so sagt Orelli, die reale Gottesherrschaft in diesem Volke, wobei es nebensächlich sei, ob Jahwe grade König oder anderswie genannt werde, und Bertholet hat daran erinnert, dass seit der Einführung des Deut. der massgebende Gesichtspunkt für die Folgezeit wurde, dass die Religion sich in einer Verfassung darstelle, auch von hier aus ergäben sich Bausteine für den alttestamentlichen Unterbau der neutestamentlichen βασιλεία τοῦ

Ἰεροῦ. Oeffter hängen irrige Anschauungen BOEHMERS mit einer nicht genügenden Orientierung über historisch-kritische Probleme zusammen: ich erinnere an die Ausführung S. 45 ff., wo B. darlegt, dass die Einführung des Königtums in Israel nicht ohne Konflikt mit den Trägern der Jahwe-Religion vor sich ging, insofern Samuel betonte, dass Jahwe melech und darum das Begehren des Volks nach einem König schwere Sünde sei. Wenn irgend ein Ergebnis der Kritik sicher ist, so ist es dies, dass diese von B. herangezogene Kapitelreihe jünger ist als jene andere, nach der das Königtum als eine historische Notwendigkeit dargestellt wird, und Samuel so wenig als Gegner desselben erscheint, dass er vielmehr im Namen Jahwes Saul zum König bestimmt. Nicht minder schief ist die Gegenüberstellung Jahwes als Melech, insofern er Inhaber der Macht und Vertreter des Rechtsprinzips ist, so dass von ihm die Strafgerichte über Israel ausgehen, und die Jahwes als Melech, insofern er die Quelle alles Heils ist, jene Anschauung stehe unter dem Einfluss der altsemitischen Melech-Vorstellung, diese unter dem der spezifisch israelitischen Offenbarung, diese komme in demselben Masse zur Geltung, als es Israel gelinge, jene altsemitisch-heidnische Anschauung abzustreifen. Tatsächlich ist eine derartige Gegenüberstellung undurchführbar: die Bedeutung Jahwes auch als Heilsgott ist sehr wesentlich mit dadurch bedingt, dass er als der Inhaber der Macht gedacht ist, die sich zu Israels Gunsten zur Geltung zu bringen versteht. So liesse sich noch manches in seiner Motivierung oder Formulierung schiefe Urteil herausheben. Alles in allem genommen ist die Arbeit ein sehr achtungswertes Zeugnis eindringenden Fleisses und besonnenen Urteils, und wir können nur wünschen, dass es B. bald gelingen möge, die so wünschenswerte Ergänzung durch Heranziehung der Apokryphen und Pseudepigraphen zu geben, vielleicht kommt B. unter dieser Arbeit auch dazu, sein Urteil über das Verhältnis dieser beiden Teile des Unterbaus zu der neutestamentlichen Idee am Reiche Gottes etwas zu modifizieren.

Strassburg i. E.

W. Nowack.

## Praktische Theologie.

### Aeussere Mission.

#### I.

- LUCIUS, P. E., Zur äusseren und inneren Mission. Vermischte Vorträge und Aufsätze. Tübingen, Mohr. 1903. XII 186. 2.— — GRUNDEMANN, R., Rechenschaftsbericht über das abgelaufene Missionsjahrhundert. Vortrag. Dresden, Naumann, 1901. III 43. M. 0.40. — BASLER MISSIONSSTUDIEN. Basel, Missionsbuchhandlung. Heft 6: HADORN, W., Mission und Nationalität im Blick auf die Mission der ältesten Christenheit. M. 0.40. Heft 7: SCHLATTER, W., Die chinesische Fremden- und Christenverfolgung im Sommer 1900. M. 1.—. Heft 16: EPPLER, P., Die neuere Mission im Spiegel der altchristl. nach Harnack. M. 0.60. Heft 18: BECHLER, TH., Unabhängigkeits-Bewegungen der Farbigen in Südafrika. M. 0.40. Heft 19: MIESCHER, E., Missionszeit, Missionsmethode, Missionsgeist. M. 0.40. Heft 21: WÜRZ, F., Die mohammedanische Gefahr in Westafrika. M. 0.40. Heft 22: WURM, P., Die Religion der Küstestämme in Kamerun. M. 0.50. Heft 23: HALLER, J., Die Vorbildung unserer Missionare. M. 0.50. Heft 24: STEINER, P., Kulturarbeit der Basler Mission in Westafrika. M. 0.40. — MISSIONS-WELTKARTE mit Begleitwort. 9. Aufl. Ebenda. 1903. — BEITRÄGE ZUR MISSIONSKUNDE. Berlin, Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft. Heft 1: RICHTER, J., Die Mission und die nichtchristl. Völker. M. 0.30. Heft 2: VOSKAMP, C. J., Confucius und das heutige China. M. 0.30. Heft 3: MERENSKY, A., Statistische Angaben über den Stand des gesamten evang. Missionswerkes an der Jahrhundertwende. M. 0.40. — GENSICHEN, M., Ein hoffnungsfreudiger Missionsbericht aus Trübsalszeiten. Ebenda. M. 0.40. — LICHTSTRAHLEN IM DUNKLEN ERDTEILE. Leipzig, Ev. luth. Mission. Nr. 7: HOFMANN, J., Aus der Missionsarbeit unter den Wakamba. M. 0.10. Nr. 8: GERHOLD, Wandertage in Nord-Ost-Ukamba. M. 0.10. Nr. 2: BRUTZER, E., Was Wakambajungen treiben. M. 0.05. — DIE KLEINE MISSIONSGLOCKE. Monatsblatt. Ebenda. Stück 1 Pfg. — FLUGSCHRIFTEN DES ALLG. EV.-PROTESTANT. MISSIONSVEREINS. Heidelberg, Evangelischer Verlag. II. Reihe Heft 1: KRANZ, P., Ernst Faber, ein Wortführer christl. Glaubens und seine Werke. M. 0.30. Heft 2: KIND, A., Theorie u. Praxis eines protestantischen Missionars in China. Von Faber. M. 0.20. Heft 3: SCHILLER, Das heutige Japan und das Christentum. M. 0.20. Heft 4: OSTWALD, Bunte Blätter aus Japan. M. 0.20. —

HIRTENRUFFE. Kleine Missionsschriften des Allg. ev.-prot. Missionsvereins. Ebenda. Nr. 1: Japanisches. Nr. 2: Chinesisches. M. 0.05. — RICHTER, J., Die evangelischen Missionen. Illustriertes Familienblatt. 8. Jahrg. 1902. Gütersloh, Bertelsmann. M. 3.—. — LEPSIUS, J., Ex oriente lux. Jahrbuch der Orient-Mission. Berlin, Verlag der deutschen Orientmission. 1903. M. 2.80. — MOTT, R., Die Evangelisation der Welt in dieser Generation. 115. Ebenda. M. 1.—. — ADOLPHI, H., Am Fusse des Bergriesen Ostafrikas. Geschichte der Leipziger ev.-luth. Mission in Deutsch-Ostafrika. Leipzig, Verlag der ev.-luth. Mission, 1902. V 141. Mit 32 Bildern u. 2 Karten. M. 1.50. — v. SCHWARTZ, Karl Segebrock und Ewald Ovir. Ebenda. 1897. M. 0.30. — STEINER, P., Im Heim des afrikanischen Bauern. Skizzen aus der Basler Mission im Buschland. Basel, Missionsbuchhandlung, 1903. 115. M. 1.20. — PAUL, C., Die Mission in Deutsch-Südwest-Afrika. Dresden, Ungelenk, 1905. XI 166. M. 1.50. — OEHLER, LUISE, Die Frauenmission in den Heidenländern. Basel, Missionsbuchhandlung, 1903. XIII 207. M. 1.80. — v. SCHWARTZ, 8. Bericht für die Frauen-Hilfsvereine der Leipziger Mission; desgl. 9. Bericht. Leipzig, Missionsverlag, 1903 u. 1904. je M. 0.30. — RICHTER, J., Nordindische Missionsfahrten. Gütersloh, Bertelsmann, 1903. XXI 325. M. 3.—. — DERSELBE, Die deutsche Mission in Südindien. Ebenda 1902. XVII 275. M. 3.—. — LEUSCHNER, F. W., Aus dem Leben und der Arbeit eines Chinamissionars. Berlin, Ev. Missionsgesellschaft, 1902. 128. M. 1.50. — GENSICHEN, M., Bilder von unserem Missionsfelde in Süd- und Deutsch-Ostafrika. Zugleich Fortsetzung der Kratzensteinschen Geschichte der Berliner Mission für die Jahre 1893—1901. Berlin. Berliner ev. Missionsgesellschaft, 1902. VIII 518. M. 4.50. — BURKHARDT, G., Die Mission der Brudergemeinde in Missionsstunden. 4. Heft: Süd-Afrika. Leipzig, Jansa, 1901. VII 110. M. 1.50. — WARNECK, G., Evangelische Missionslehre. III. Abt. 4. Abschnitt: Das Missionsziel. Gotha, Perthes, 1903. XVIII 293. M. 4.40. — DERSELBE, Abriss einer Geschichte der prot. Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Berlin, Warneck, 1901. XXVI 410. M. 7.—.

Aus doppeltem Grunde ist in der obigen Zusammenstellung der zur Besprechung vorliegenden Missionsliteratur das Buch von LUCIUS an die Spitze gestellt. Einmal ist es geschehen, weil der Verf. bereits aus seiner Lehrtätigkeit abgerufen ist. Die sechs Vorträge und Aufsätze, die aus den Jahren 1885—1900 stammen und einzeln von L. selbst schon früher veröffentlicht sind, dürfen in der jetzt nach seinem Tode veranstalteten Zusammenstellung als ein schönes Denkmal bezeichnet werden, das

dem Strassburger Kirchenhistoriker für seine verdienstvollen Arbeiten auf dem Gebiet der Missionswissenschaft gesetzt ist. Als solches verdienen sie besondere Beachtung. Sie verdienen diese aber zum andern auch deshalb, weil in dem ersten Vortrag, welcher „die Kräftigung des Missionssinns in der Gemeinde“ behandelt, für die rechte Lösung dieser, zumal in der Gegenwart, in dem Vordergrund stehenden Frage Winke erteilt werden, wie wir selbst unser Werk prüfen und zur Weiterarbeit oder Mitarbeit Freudigkeit gewinnen mögen. Enthalten die von L. gegebenen Ratschläge — dass auf Anerkennung der Missionspflicht durch Predigt und ein allgemeines Missionsfest hingearbeitet und für Verbreitung der geschichtlichen Kunde der Mission durch Missionsstunden, Religionsunterricht, Pfarrbibliotheken, Flugblätter, Presse und Vorträge gesorgt werden müsse — gewiss zum grössten Teil auch alte, bekannte Wahrheiten, so wird gerade eine Erinnerung an sie am heilsamsten sein. In erster Linie für uns Pastoren, die L. mit Recht für das Verhalten der Gemeinden gegenüber der Mission verantwortlich macht. Von den übrigen Vorträgen, die wissenschaftlicher Art sind und interessante Einblicke in des Verf.s kirchengeschichtliche Studien gewähren, verdienen besondere Hervorhebung der zweite: „Die geschichtlichen Voraussetzungen des Sieges des Christentums im römischen Reich“ und der vierte: „Die Zukunft der Heidenmission“. Ich stimme v. Schubert zu, wenn er den letzteren in seinem Vortrag über „Aufgaben und Aussichten der evangelischen Mission“ als geistvoll charakterisiert und es beklagt, dass er zu wenig bekannt geworden sei. Möchte es durch die neue Herausgabe gelingen, den Kreis derer zu erweitern, die den Arbeiten von L. Anregung und Förderung verdanken.

Den gleichen Dienst, wie der erste Vortrag von LUCIUS, vermag auch der „Rechenschaftsbericht über das abgelaufene Jahrhundert“ von GRUNDEMANN zu leisten. Mit starkem Nachdruck fordert er u. a., dass auf Darbietung einer wahrhaft volkstümlichen Missionsliteratur, sowie wirklich kindlicher und gesunder Kindermissionschriften mehr Fleiss verwandt werde. Dass in dieser Beziehung noch manche Wünsche auf Erfüllung

harren, darin hat GR. gewiss recht. Aber das darf uns doch nicht abhalten — und hat auch GR. nicht abgehalten —, dass wir der grossen Fortschritte uns freuen, welche die Missionsliteratur gemacht hat. Sehe ich recht, so liegt es weniger in den Mängeln, die diesem oder jenem Heft anhaften, begründet, dass der Erfolg der Traktate und Monographien verhältnismässig gering ist, als vielmehr darin, dass nur wenige ihre Verbreitung mit der erforderlichen Arbeitslust und Energie sich angelegen sein lassen. Fraglos können in erster Linie kleinere und billigere Schriften für die Erweckung von Missionsinteresse und die Förderung der Missionskenntnis erfolgreiche Dienste leisten, wenn sie mit Umsicht und unter unerlässlicher Berücksichtigung des Bildungsgrades und der anderweitigen Verhältnisse der Gemeindeglieder ausgewählt werden. In grösserer Zahl sind neue Darbietungen auf diesem Gebiete in der obigen Zusammenstellung angegeben. Für einfache Verhältnisse und für Schulkinder sind die Traktate der Leipziger Mission am geeignetsten. Die vorliegenden Hefte enthalten anschauliche Schilderungen von Land und Leuten in Afrika und Berichte von den Anfängen missionarischer Tätigkeit. Noch kindlicher ist die KLEINE MISSIONSGLOCKE gehalten, die weiteste Verbreitung verdient. Dass ihre Einführung leicht gelingt, kann aus eigener Erfahrung bezeugt werden. Ebenfalls, dass sie gern gelesen wird. Die BASLER MISSIONSSTUDIEN, sowie die neuerdings von Berlin I herausgegebenen BEITRÄGE ZUR MISSIONSKUNDE stellen an die Leser höhere Anforderungen. Wie die Titel erkennen lassen, werden hier Missionsprobleme alter und neuer Zeit erörtert und aus der Schrift, Geschichte und Praxis wertvolle Beiträge zu ihrem rechten Verständnis und ihrer richtigen Lösung gegeben. Wir haben Grund, besonders für die sachkundigen Aufklärungen dankbar zu sein, die uns in Heft 18 der Basler Studien über die äthiopische Bewegung, in Heft 21 über die mohammedanische Gefahr in Afrika und in Heft 22 über die Religion der Küstenstämme in Kamerun gegeben sind. Ich empfehle u. a., diese Hefte — noch besser die ganze Sammlung — in pastorale Lesezirkel und In-

spektionsbibliotheken der Lehrer aufzunehmen. Die FLUGSCHRIFTEN DES ALLGEM. EV.-PROTESTANTISCHEN MISSIONSVEREINS lassen genauere Einblicke in die Verhältnisse Chinas und in Fabers dortige Tätigkeit tun. In Heft I ist ein Gesamtüberblick über Fabers zahlreiche Schriften und Aufsätze gegeben. Die mitgeteilten detaillierten Inhaltsübersichten oder wörtlichen Auszüge (z. B. die Predigt-dispositionen S. 40 u. 48) sind vielfach nur für Theologen interessant, für Laien ermüdend. In Heft II ist der letzte Aufsatz aus der Feder des hervorragenden Chinesenmissionars und gelehrten Forschers zum Abdruck gebracht. Er enthält neben einer allgemeinen Rechtfertigung der Missionspflicht einen Rechenschaftsbericht über des Verfassers langjährige Wirksamkeit und verdient es, auch in Laienkreisen bekannt zu werden. Heft III und IV bringen Schilderungen von dem religiösen Leben der Japaner und neue Nachrichten über die schwierige, aber doch nicht erfolglose Missionsarbeit in dem grossen Inselreiche.

Gleichfalls zur Lektüre für alle Missionsfreunde oder auch solche, die für die Mission angeworben werden sollen, sind die weiter genannten umfangreicheren Schriften bestimmt. Zur Anwerbung sowie zum Vorlesen im Familienkreise sind „Die evangelischen Missionen“ von J. RICHTER an erster Stelle zu empfehlen. Die reiche Abwechslung, die sie bieten, die Zuverlässigkeit der Mitteilungen, die sie bringen, die ansprechende Form, in welche die Missionsberichte gekleidet sind, die zumeist guten und anschaulichen Bilder, die den Erzählungen eingefügt sind, machen sie hierfür besonders geeignet. Reichhaltigkeit des Inhalts und Beifügung guter Illustrationen sind auch dem „Jahrbuch der deutschen Orientmission“ nachzurühmen. Eine Reihe von Artikeln auch aus diesem Blatt können den gleichen Zwecken wie RICHTERS Missionen dienen, z. B. die Beschreibungen biblischer Stätten von Lepsius oder die Mitteilungen über die Bagdadbahn von Rohrbach. Hervorgehoben sei ausserdem die systematische Darstellung der Lehre des Korans über Christus und der Grundlehren des islamischen Glaubens, die der erste Abschnitt bringt. Eine Orientierung hierüber, zumal dieselbe mit guten Erläuterungen

versehen ist, wird nicht nur manchem Theologen, sondern auch Laien willkommen sein. Von den Monographien behandelt ADOLPHI ein Stück aus der Leipziger Mission, STEINER aus der Basler Mission, PAUL aus der Rheinischen Mission, LUISE OEHLER die Frauenmission seitens verschiedener Missionsgesellschaften. Die zuerst genannten Bücher, die beide ihre Leser nach Afrika führen, zeichnen sich durch leichtverständliche, frische und anschauliche Darstellung aus und bieten auch Kindern gewinnbringende Lektüre. Werden von ADOLPHI die hoffnungsvollen Leipziger Missionsanfänge am Kilima Ndeharo im Zusammenhang beschrieben, so sind von STEINER aus der Basler Mission an der Goldküste einzelne Momentbilder aneinandergereiht, um mit Land und Volk sowie der dortigen harten Missionsarbeit bekannt zu machen. Zu den Kapiteln, in denen ADOLPHI von den ersten beiden Märtyrern aus der Zahl der Leipziger Missionare erzählt, finden diejenigen, welche den Lebensgang derselben näher kennen lernen wollen, in der zu ihrem Gedächtnis herausgegebenen Broschüre von v. SCHWARTZ die gewünschte Ergänzung. PAULS Ueberblick über die Nama-Herero-Ovambo-Mission zeigt, wie nicht nur die Eingeborenen, sondern auch unsere Kolonialpolitiker, Kolonialbeamten und Sprachforscher, ja auch die Ansiedler und Kaufleute Ursache haben, den Missionaren für ihre Pionierarbeit dankbar zu sein. Dass diese sich auch während des Aufstandes in jeder Beziehung bewährt haben, wird nachgewiesen. Es wäre zu wünschen, dass die gut orientierende Schrift PAULS vor allem auch in die Hände solcher gelegt würde, die von der jüngst an der Mission geübten Kritik beeinflusst sind. Hat sich auch das günstige Urteil über Hendrik Witboi (S. 77) als nicht richtig erwiesen, so hindert dies keineswegs, im übrigen gerade die sachkundige, wohlbegründete und vorsichtige Beurteilung der afrikanischen Lage und Verhältnisse anzuerkennen. LUISE OEHLER schildert die besonderen Nöte der heidnischen Frauenwelt auf verschiedenen Missionsgebieten und weist überall Recht und Pflicht der neuerdings fast überall in Angriff genommenen Frauenmission nach. Vor allem, um für diesen jüngsten Zweig der Missionsarbeit

grössere Teilnahme zu erwecken. Möchte auf Missionsfesten oder sonst auch ihr Aufruf weitergegeben werden an die, die dies Werk zu fördern berufen sind. Dass es an solchen nicht fehlt, zeigt das Schlusswort. Nicht minder legen davon der 8. und 9. Bericht für die Frauen-Hilfsvereine der Leipziger Mission von v. SCHWARTZ Zeugnis ab. — Eine besonders wertvolle Gabe sind die Erzählungen und Schilderungen, welche JULIUS RICHTER über die Missionsarbeit in Indien in zwei Heften herausgegeben hat. Ihr Vorzug beruht darin, dass der Verf. auf Grund eigener Anschauung berichtet, die er auf einer halbjährigen Studienreise nach Indien gewonnen hat. Infolge davon sind seine Schilderungen frei von den mancherlei Fehlern, die alle diejenigen nur selten vermeiden, die nicht als Augenzeugen berichten, sondern aus dritter oder vierter Hand schöpfen. Besondere Anerkennung verdient ferner, dass RICHTER die keineswegs in allen Stücken gleichen Prinzipien und Arbeitsmethoden der drei grossen deutschen Missionen in Indien scharf kennzeichnet und dadurch instruktive Vergleiche ermöglicht. Endlich, dass er wichtige Einzelprobleme — ich nenne die Stellung zur Kaste, den Wert industrieller Unternehmungen, die rechte Verbindung von Gemeindepflege und Heidenpredigt, die Schulfrage —, eingehend erörtert und zu richtiger Würdigung und sachgemässer Beurteilung der verschiedenen Lösungsversuche anleitet. Wenn RICHTER im Vorwort sagt, dass gerade die schwebenden Missionsfragen ihn besonders angezogen, so wird es nicht wenigen von denen, die sich mit der Mission vergangener oder gegenwärtiger Zeit beschäftigt haben, ebenso ergangen sein. Diese werden besonders Gewinn haben von einer Handreichung, die den Blick für „brennende Fragen“ so schärft und zur Klärung des eigenen Urteils über diese so viel beiträgt wie R.s Schilderungen und Erzählungen. Sie werden auch da, wo sie zu einem anderen Urteil als R. kommen, Förderung empfangen. Eigene Erlebnisse schildern auch LEUSCHNER und GENSICHEN, und zwar beide von Arbeitsfeldern der Gesellschaft Berlin I. LEUSCHNER führt uns nach China und zeichnet — in weiser Beschränkung — nur davon ein Bild, wie er das Amt des Mis-

sionars aufgefasst und als Prediger, Lehrer, ärztlicher Berater und Baumeister ausgerichtet hat. Die ausführliche Erörterung über den Stand der chinesischen ärztlichen Wissenschaft, vollends die anatomischen Abbildungen S. 80 f. wären besser fortgeblieben; sie stören die Einheitlichkeit des gezeichneten Bildes und tragen für den Zweck des Buches, den Missions Sinn zu wecken, nichts aus. GENSICHEN hat die Ergebnisse seiner zweijährigen Visitationsreise in Südafrika und Deutsch-Ostafrika zu einer Geschichte der Berliner Mission auf jenen Gebieten erweitert. Der Reihe nach, wie sie durch die örtliche Lage gegeben und auf den vorangestellten Karten ersichtlich gemacht ist, wird über jede einzelne Station eingehende Mitteilung gemacht und ihre Entwicklung seit 1892 aufgezeigt. Vielfach bildet eine statistische Uebersicht den Anfang, ein kritisches Resümee den Beschluss des Stations- und Visitationsberichts. Zugleich ist eine grosse Anzahl von Anekdoten in die Berichte eingeflochten. Ein systematisch geordnetes Verzeichnis dieser Einzelbilder erleichtert ihre gelegentliche Verwendung. Jedoch nicht herein erblicke ich den eigentlichen Wert des Buches. Er liegt darin, dass es ein gutes Hand- und Nachschlagebuch ist, wenn es darauf ankommt, sich schnell über diesen oder jenen von der Berliner Mission besetzten Ort zu orientieren. Dass es auch für Missionsstunden zuverlässigen Stoff liefert, ist selbstverständlich. Indessen werden zu diesem Zweck nicht nur Anfänger, sondern auch alle diejenigen, denen zur Vorbereitung auf Missionsstunden hinreichende Zeit nicht zur Verfügung steht, lieber noch zu fertigen Vorlagen greifen. Bereits früher habe ich auf die von BURKHARDT herausgegebenen Hefte als auf Meisterstücke dieser Art hingewiesen. In diesem Urteil haben mich die 12 Missionsstunden über die Mission der Brüdergemeinde in Süd-Afrika, welche in dem 4. Heft der Sammlung vorliegen, nur bestärkt. Indem ich mich auf die Bemerkung beschränke, dass diesmal auf die Zeichnung einzelner lebendiger Persönlichkeiten unter den Heidenchristen besonderes Gewicht gelegt und dass für jede Stunde eine in sich abgeschlossene und wohl abgerundete Vorlage gegeben ist, em-

pfehle ich auch dies Heft allen, welche ihre Hilfsmittel bereichern wollen.

Vielleicht braucht Ref. kaum ausdrücklich zu sagen, dass es ihm zu besonderer Freude gereicht, mit dem oben angeführten Bande von WARNECKs Ev. Missionslehre den Abschluss dieses bedeutsamen Werkes zur Anzeige bringen zu dürfen. Dieser letzte Band behandelt das Missionsziel. Wenn der Verf. in dem an Stelle eines Vorworts dieser Schlussabteilung als schönes Geleitswort mitgegebenen Briefe an seinen als Missionar auf Sumatra tätigen Sohn selbst hervorhebt, dass hier noch ein sehr wichtiger Teil der Missionslehre zur Sprache komme, so wird davon jeder Leser durch den flüchtigsten Einblick in das erste Kapitel überzeugt werden. In klarer Weise wird hier entwickelt, was für ein schwieriges und kompliziertes Problem der Mission gestellt wird, wenn als ihr letztes Ziel nichts Geringeres als die Organisation von der sendenden Christenheit u n a b h ä n g i g e r heidenchristlicher Kirchen angesehen werden muss d. h. Kirchen, die sich selbst unterhalten (finanzielle Unabhängigkeit), selbst regieren (kirchliche Unabhängigkeit), selbst ausbreiten (missionarische Unabhängigkeit). Es leuchtet von selbst ein, dass die Erreichung dieses Ziels vor allem von der Gewinnung eines eingeborenen Lehrstandes (Lehrer, Evangelisten, Pastoren) abhängt, und dass daher die Erziehung von Persönlichkeiten, die zum Dienst an der Ekklesia willig und geschickt sind, mit Recht an die erste Stelle gerückt ist. Nachdem W. zunächst mit Nachdruck betont hat, dass eine Gesamthebung des Volkslebens sowie die Bildung von G e m e i n d e n unerlässliche Voraussetzung für die Ausbildung eines brauchbaren Lehrstandes sind, gibt er für die zweckmässigste Heranbildung im einzelnen aus der Schrift und der Missionsgeschichte begründete Anweisungen. In dem Kap., in welchem die finanzielle Selbstunterhaltung erörtert wird, wird zunächst die Notwendigkeit derselben nachgewiesen, sodann eine planvolle Ueberwindung der ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten aufgezeigt. Von der inneren Organisation der Einzelgemeinde und der Vereinigung der Einzelgemeinden zu einem

kirchlichen Verbannde handeln die letzten Kapitel. Im Gegensatz zu der z. B. von Leipzig und Berlin I geübten Praxis, für die W. — ob mit Recht? — keinen anderen Grund als „eine dogmatische Ueberschätzung des Abendmahls“ ausfindig zu machen weiss, tritt er dafür ein, dass Erteilung der Taufe und Zulassung zur Kommunion zusammenfallen. Für den Gottesdienst, die Taufe, die Abendmahlsfeier sind Ordnungen als Muster zusammengestellt, ebenso für die Ehe-, Begräbnis-, Zucht-, Verfassungsordnung genaue Anweisungen gegeben. Aus ihnen sei hier nur aus der Abendmahlsordnung mitgeteilt, dass W. unter den Spendeformeln der kurzen altkirchlichen den Vorzug gibt, wenn er auch die lutherische als die liturgisch korrekteste anerkennt; dass er den Schwerpunkt der Vorbereitung auf das Abendmahl in eine mit der persönlichen Anmeldung verbundene seelsorgerliche Unterredung legt, aber daneben doch einen gemeinsamen Vorbereitungsakt noch für erforderlich hält; dass er — ähnlich wie neuerdings Kähler für unsere Beichtordnung — die Absolution ablehnt und statt dessen eine Verweisung auf den Empfang der Sündenvergebung im Abendmahl in Vorschlag bringt. Ich habe gerade diese Einzelresultate in W.s Untersuchungen herausgegriffen, weil sie zeigen, wie sein Buch, zunächst nur für das Missionsstudium bestimmt, zugleich anregt zum Nachdenken über Fragen, die uns im Blick auf unsere Gemeinden gegenwärtig bewegen. Hinsichtlich des Zusammenschlusses der Einzelgemeinden zu einer selbständigen Kirche mahnt W. zu grösster Vorsicht. Er überzeugt uns, dass wie eine einheitliche, von der kirchlichen Stellung der Missionsorgane unbeeinflusste Gestaltung der heidenchristlichen Kirchen, so auch ihre absolute Unabhängigkeit von der sendenden Christenheit noch in weiter Ferne liegt, und dass schon viel erreicht ist, wenn nur eine relative Selbständigstellung hergestellt wird. An praktischen Vorschlägen hierfür lässt es W. nicht fehlen. Was aber die zur Zeit noch wenig aktuelle Frage nach der endlichen Unabhängigkeit der heidenchristlichen Kirchen von den Sendungsorganen betrifft, so begnügt selbst er sich, die dreifache Möglichkeit: 1) Eingliederung in Kolonialkirchen,

2) Verbindung mit heimatlichen Kirchenkörpern, 3) Bildung von Freikirchen aufzuzeigen, die Auffindung des rechten Weges aber der cura posterior, oder noch richtiger dem Deus providet zu überlassen. — Kaum brauche ich darauf aufmerksam zu machen, dass W. in seiner Missionslehre wiederholt auf seinen *Abriss einer Geschichte der protest. Missionen* verweist, und dass es sich auch sonst empfiehlt, dies längst bewährte Kompendium auch beim Studium der Missionslehre zur Hand zu haben, um darin den Nachweis für manche hier kurz hingestellte These genauer einzusehen. Wenn gleichwohl diese Bemerkung nicht unterdrückt wird, so geschieht es, um im Anschluss hieran auf die schnelle Folge neuer Auflagen dieses Buches und die oben zur Anzeige gebrachte 7. Aufl. ausdrücklich hinzuweisen<sup>1</sup>. Verglichen mit der in meinem Besitz befindlichen 3. Aufl. vom Jahre 1898 ist der Umfang des Buches um ein Drittel vergrößert und mithin die Ergänzung der statistischen und literarischen Angaben keineswegs die einzige Bereicherung.

(Schluss folgt.)

Reiffenhausen  
b. Friedland (Leine).

A. Steinmetz.

---

<sup>1</sup> Jetzt ist bereits die 8. Aufl. angekündigt. Aus diesem Grunde ist der Preis der 7. Aufl. auf die Hälfte herabgesetzt.



Altardecken, Kanzel- und Taufsteinbekleidungen, Kirchenteppiche, Abendmahls- und Taufgeräte, Crucifixe, Beleuchtungskörper, Communionbestecke, Altargemälde, Kirchenmöbel aller Art, ferner Talar, Baretts, Bäffchen etc., Hostien pro Mille M. 1.25, Altarkerzen in Wachs und Stearin, empfiehlt in stilgerechten, gediegenen und preiswerten Erzeugnissen

die königl. Hof-Kunstanstalt von

**F. W. Jul. Assmann,**

Hofflieferant Ihrer Majestät der Kaiserin und Königin, Lieferant mehrerer fürstl. Hofhaltungen

**Lüdenscheid** und **Berlin SW. 12,**  
Westfalen (Haupthaus). **Schlützenstr. 46/47** (Zweighaus).

— Proben und Gutachten gratis und portofrei. —

## Inhalt.

	Seite
<b>Der Verfasser des Johannesevangeliums. I. Von W. Bousset</b>	225
<b>Altes Testament. Geschichte der israelitischen Religion.</b>	
<b>II. Von W. Nowack</b>	245
Friedländer, M., Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur. Berlin, Reimer. 1904. XX 223. M. 5.40. — Jacob, B., Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin, Calvary u. Co., 1903. VII 176. M. 3.—. — Kurtz, R., Zur Psychologie der vorexilisch. Prophetie in Israel. Pössneck i. Th., Teigenspan, 1904. VIII. M. 2.—. — Meinholt, J., Studien zur israelitischen Religionsgeschichte Bd. I: Der heilige Rest. Teil I: Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn, Marcus & Weber, 1903. VIII. M. 3.20. — Oettli, S., Der religiöse Wert des Alten Testaments. Potsdam, Stiftungsverlag, 1903. 19. M. —.60. — Dieckmann, Chr., Die erste Weissagung vom Davidssohn. Leipzig, Ch. Steffen, 1903. 130. M. 2.—. — Gressmann, H., Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 2. Bd. 1. Heft.) Giessen, Ricker, 1903. 32. M. —.75. — Bohmer, J., Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes. Leipzig, Hinrichs, 1902. IV 336. M. 4 50	
<b>Praktische Theologie. Aeussere Mission. I. Von A. Steinmetz.</b>	266
Lucius, P. E., Zur äusseren und inneren Mission. Vermischte Vorträge und Aufsätze. Tübingen, Mohr, 1903. XII 186. M. 2.—. — Grundemann, R., Rechenschaftsbericht über das abgelaufene Missionsjahrhundert. Vortrag. Dresden, Naumann, 1901. III 43. M. —.40. — Basler Missionsstudien. Basel, Missionsbuchhandlung. Heft 6: Hadorn, W., Mission und Nationalität im Blick auf die Mission der ältesten Christenheit. M. —.40. Heft 7: Schlatter, W., Die chinesische Fremden- und Christenverfolgung im Sommer 1900. M. 1.—. Heft 16: Eppler, P., Die neuere Mission im Spiegel der altchristl. nach Harnack. M. —.60. Heft 18: Bechler, Th., Unabhängigkeits-Bewegungen der Farbigen in Südafrika. M. —.40. Heft 19: Miescher, E., Missionszeit, Missionsmethode, Missionsgeist. M. —.40. Heft 21: Würz, F., Die mohammedanische Gefahr in Westafrika. M. —.40. Heft 22: Wurm, P., Die Religion der Küstenstämme in Kamerun. M. —.50. Heft 23: Haller, J., Die	

*Fortsetzung des Inhalts siehe Seite 4.*

## Inhalt (Fortsetzung)

Seite

Vorbildung unserer Missionare. M. —.50. Heft 24: Steiner, P., Kulturarbeit der Basler Mission in Westafrika. M. —.40. — Missions-Weltkarte mit Begleitwort. 9. Aufl. Ebenda. 1903. — Beiträge zur Missionskunde. Berlin, Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft. Heft 1: Richter, J., Die Mission und die nichtchristl. Völker. M. —.30. Heft 2: Voskamp, C. J., Confucius und das heutige China. M. —.30. Heft 3: Merensky, A., Statistische Angaben über den Stand des gesamten evang. Missionswerkes an der Jahrhundertwende. M. —.40. — Gensichen, M., Ein hoffnungsfreudiger Missionsbericht aus Trübsalszeiten. Ebenda. M. —.40. — Lichtstrahlen im dunklen Erdteile. Leipzig, Ev. luth. Mission. Nr. 7: Hofmann, J., Aus der Missionsarbeit unter den Wakamba. M. —.10. Nr. 8: Gerhold, Wandertage in Nord-Ost-Ukamba. M. —.10. Nr. 2: Brutzer, E., Was Wakambajungen treiben. M. —.05. — Die kleine Missionsglocke Monatsblatt. Ebenda. Stück 1 Pfg. — Flugschriften des Allg. ev.-protestant. Missionsvereins. Heidelberg, Evangelischer Verlag. II. Reihe Heft 1: Kranz, P., Ernst Faber, ein Wortführer christl. Glaubens und seine Werke. M. —.30. Heft 2: Kind, A., Theorie und Praxis eines protestantischen Missionars in China. Von Faber. M. —.20. Heft 3: Schiller, Das heutige Japan und das Christentum. M. —.20. Heft 4: Ostwald, Bunte Blätter aus Japan. M. —.20. — Hirtenrufe. Kleine Missionsschriften des Allg. ev.-prot. Missionsvereins. Ebenda. Nr. 1: Japanisches. Nr. 2: Chinesisches. M. —.05. — Richter, J., Die evangelischen Missionen. Illustriertes Familienblatt. 8. Jahrg. 1902. Gütersloh, Bertelsmann. M. 3.—. — Lepsius, J., Ex oriente lux. Jahrbuch der Orient-Mission. Berlin, Verlag der deutschen Orientmission. 1903. M. 2.80. — Mott, R., Die Evangelisation der Welt in dieser Generation. 115. Ebenda. M. 1.—. — Adolphi, H., Am Fusse des Bergriesen Ostafrikas. Geschichte der Leipziger ev.-luth. Mission in Deutsch-Ostafrika. Leipzig, Verlag der ev.-luth. Mission, 1902. V 141. Mit 32 Bildern und 2 Karten. M. 1.50. — v. Schwartz, Karl Segebrock und Ewald Ovir. Ebenda. 1897. M. —.30. — Steiner, P., Im Heim der afrikanischen Bauern. Skizzen aus der Basler Mission im Buschland. Basel, Missionsbuchhandlung, 1903. 115. M. 1.20. — Paul, C., Die Mission in Deutsch-Südwest-Afrika. Dresden, Ungelenk, 1905. XI 166. M. 1.50. — Oehler, Luise, Die Frauennmission in den Heidenländern. Basel, Missionsbuchhandlung, 1903. XIII 207. M. 1.80. — v. Schwartz, 8. Bericht für die Frauen-Hilfsvereine der Leipziger Mission; desgl. 9. Bericht. Leipzig, Missionsverlag, 1903 und 1904, je M. —.30. — Richter, J., Nordindische Missionsfahrten. Gütersloh, Bertelsmann, 1903. XXI 325. M. 3.—. Derselbe, Die deutsche Mission in Südindien. Ebenda. 1902. XVII 275. M. 3.—. — Leuschner, F. W., Aus dem Leben und der Arbeit eines Chinamissionars. Berlin, Ev. Missionsgesellschaft, 1902. 128. M. 1.50. — Gensichen, M., Bilder von unserem Missionfelde in Süd- und Deutsch-Ostafrika. Zugleich Fortsetzung der Kratzensteinschen Geschichte der Berliner Mission für die Jahre 1893—1901. Berlin, Berliner ev. Missionsgesellschaft, 1902. VIII 518. M. 4.50. — Burkhardt, G., Die Mission der Brudergemeinde in Missionsstunden. 4. Heft: Süd-Afrika. Leipzig, Jansa, 1901. VII 110. M. 1.50. Warneck, G., Evangelische Missionslehre. III. Abt. 4. Abschnitt: Das Missionsziel. Gotha, Perthes 1903. XVIII 293. M. 4.40. — Derselbe, Abriss einer Geschichte der prot. Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. Berlin, Warneck, 1901. XXVI 410. M. 7.—.