Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1909

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log5

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. Ch. Achelis, Baldensperger, Baltzer, Bassermann, Baumann, Baumgarten, Baur, Beer, Bergner, Bertholet, Bürkner, Cornill, Danneil, Deissmann, Dörries, Drews, G. Ficker, Frantz, Fries, Grafe, Grützmacher, Gunkel, Heinrici, Hollmann, Jaeger, Jülicher, Kaftan, Kamphausen, Kattenbusch, Kawerau, Kayser, Keidel, Knoke, Köhler, Kühl, Lietzmann, Lobstein, Mayer, Meinhold, A. Meyer, Ph. Meyer, K. Müller, Nowack, Otto, Pfennigsdorf, O. Ritschl, Rolffs, Rothstein, Scheel, Schmiedel, Scholz, von Schubert, H. Schulz, Sell, Simons, A. Steinmetz, Steuernagel, Stülcken, Sulze, Titius, Traub, Tröltsch, J. Weiss, J. Wendland, Werner, Wobbermin, Zimmer, Zimmern u. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und D. W. HEITMÜLLER
Professor in Göttingen — Professor in Marburg

Zwölfter Jahrgang.
Erstes Heft.
Januar 1909.

TÜBINGEN
VERLAG von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1909.

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 einer Beilage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit einer Anzahl von Fachgenossen übersetzt
und herausgegeben von

Professor D. **E. Kautzsch**
in Halle.

Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Lex. 8.

Erscheint in Lieferungen à 80 Pfg. Lieferung 7 erschien am 24. Dezember 08.

Die „Christliche Welt" schreibt:

„Eine große Freude ist allen Freunden des Alten Testaments beschert worden: Die Uebersetzung von Kautzsch erscheint soeben in dritter, völlig neu gearbeiteter Auflage. Es wird kaum einen Theologen geben, der nicht dieses treffliche Hilfsmittel bei seinem Studium benutzt hätte. Bot es ihm doch in einem Werke eine genaue deutsche Uebersetzung, eine scharfe Abgrenzung der einzelnen Quellenschriften und außerdem textkritische Anmerkungen. Aber auch in die Laienkreise hinein ist die Uebersetzung gedrungen und hat so manchen bekannt gemacht mit all den literar- oder religionsgeschichtlichen Problemen, die mit dem Alten Testamente verknüpft sind. Die meisten haben durch diese Beschäftigung das Alte Testament um so mehr lieben gelernt."

Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele.

Erscheint in Lieferungen à M. 1.—.

Lieferung 4/5 erschien am 20. Dezember 1908.

Die jetzt vorliegenden 5 Lieferungen sind geeignet, ein besseres Bild zu geben als seiner Zeit die Probelieferung. So wird jetzt bald dieser, bald jener Artikel als Musterleistung gerühmt. Die „Christliche Welt" beschäftigt sich neuerdings ausführlich mit den Artikeln „Abendmahl" und „Agrargeschichte", denen sie ein volles rückhaltloses Lob erteilt.

Das Evangel. Gemeindeblatt für Wiesbaden kommt zu dem Urteil:

„Das verspricht ein ideales Nachschlagewerk zu werden"

und begründet dann,

warum es mehr ist als ein Wörterbuch:

„Es zersplittert nicht den verwandten Stoff in einzelne, kleine Sonderteile, sondern stellt zusammengehörige Dinge im Zusammenhang dar, so daß der Leser mit Interesse den Ausführungen folgt und immer ein Bild des Ganzen erhält, in dessen Rahmen auch das Einzelne erst ins richtige Licht gestellt und zum Verständnis gebracht werden kann."

Lieferung 1 und 2 durch jede bessere Buchhandlung zur Ansicht. Probelieferung unberechnet.

Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit?

I.

Zweifel und Bedenken gegen die literarische Einheit des vierten Evangeliums haben sich frühzeitig erhoben. Sie standen zunächst — das will beachtet sein, wenn man das weit verbreitete Misstrauen gegen alle derartigen Versuche erklären will — im Dienst eines apologetischen Interesses. Klar wird dieser Tatbestand zum Ausdruck gebracht in der ausführlichen Untersuchung des Johannesevangeliums, die ALEXANDER SCHWEIZER über das Evangelium Johannes 1841 veröffentlichte. Er schildert hier S. 4 die Situation der Evangelienkritik seiner Zeit. Ueber die drei ersten Evangelien sei man zu einer gewissen gemeinsamen Ueberzeugung gekommen, nach der feststünde, dass sie zwar viel Geschichtliches enthielten, keineswegs aber auf absolute Zuverlässigkeit Anspruch machen könnten. „Ist dieses nun der bescheidene Ausdruck jetziger theologischer Ansicht über die Synoptiker und ziemlich zugestanden, dass auch das erste Evangelium keine apostolische Schrift sei, sondern nur mit Benutzung schriftlicher Arbeiten des Matthäus zustande gekommen, so wird die Frage um so wichtiger, ob wenigstens im vierten Evangelium das Werk eines apostolischen Augenzeugen vor uns liege." Die allgemeine theologische Stimmung war damals gegenüber dem Johannesevangelium eine geteilte. Gab es auch nach Bretschneiders Vorgang einige entschiedene Bestreiter der Echtheit des vierten Evangeliums (Lützelberger, Die kirchliche Tradition

u. d. Ap. Johannes 1840, dazu ein Rezensent in der Hall. Allgem. Lit. Zeit. 1840, Nr. 134 f.) und hatte auch bereits Bruno Bauer das vierte Evangelium nur als einen Reflex eines auf gereifter Stufe stehenden dogmatischen Bewusstseins auffassen wollen (Kritik der evang. Gesch. d. Joh. 1840), so zog doch der hochgespannte, rein geistige, spekulative Charakter namentlich der Reden des Evangeliums ein spekulativ gestimmtes Zeitalter mächtig an. Von hier aus erschienen dann die drei ersten Evangelien mit ihrem naiven und engen geistigen Horizont, mit ihrem Hängen an äusserlichen Begebenheiten und dem mancherlei „Mythischen", nicht auf der Stufe des reinen Gedankens Stehenden, das sie enthielten, als minderwertig. So ist es zu erklären, dass selbst das Urteil eines Strauss schwankte und er in der dritten Ausgabe seines Lebens Jesu (Vorrede) das Johannesevangelium für möglicherweise echt erklärte. Andererseits konnte man sich von hier aus dem Eindruck eines Doppelcharakters des Evangeliums nicht entziehen. Grob-Sinnliches, gesteigert Wunderhaftes, Mythisch-Legendarisches lag hier unmittelbar neben hochgespannter Geistigkeit. Und Forscher eines Zeitalters, das weniger geneigt war, psychologisch Fremdartiges und scheinbar Widerspruchsvolles durch geduldiges Einfühlen sich zu vermitteln und das die Massstäbe seines Geschmackes noch ganz naiv als Massstäbe der Kritik handhabte, kamen so auf den Gedanken, die literarische Einheit des Evangeliums zu bestreiten und „zweierlei Quellen, zweierlei Standpunkte" in ihm anzunehmen. Die hier einsetzende Kritik war also von Anfang dogmatisch tendenziös bestimmt. Aber andererseits führte doch diese Betrachtungsweise zur Entdeckung einer ganzen Reihe guter, rein literarischer Beobachtungen, die verdient hätten, nicht so schnell beiseite gelegt zu werden, wie das später seitens der Majorität der Forscher vielfach geschah.

Schon im Jahre 1838 hatte Chr. H. Weisse[1] in seiner

[1] Auf noch frühere Scheidungshypothesen (z. B. in Eckermanns theol. Beiträgen V, 2 S. 210 ff.) macht R. Schütz, Ztschr. f. neut. Wissensch. VIII 245, aufmerksam.

evangelischen Geschichte (I 102 ff., II 183 ff.) darauf hingewiesen, dass die Erzählungen im Johannesevangelium einen sehr minderwertigen Charakter gegenüber den Reden zeigten, überdies mit diesen nur in losem Zusammenhang stünden, und hatte auf Grund dieser Beobachtungen versucht, eine Scheidung der johanneischen Urschrift von den später hinzugekommenen Bestandteilen vorzunehmen. Gründlicher und systematischer ist A. SCHWEIZER in seinem schon genannten Werk vorgegangen. Mit vollem Recht setzte er, um die literarische Ueberarbeitung des Evangeliums wahrscheinlich zu machen, bei dem unbestreitbaren Tatbestand ein, dass Kap. 21, so wie es vorliegt, ein Nachtragskapitel von fremder Hand sei. Ja er wies bereits darauf hin, dass dieser Nachtrag seinerseits aus mehreren lose an einander gehängten Schichten bestehe (1—14; 15—19; 20—23). Er entdeckte in der merkwürdigen Stelle 19 35—37 (ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν) eine sichtliche Interpolation und wies auf Glossen im Text (z. B. 18 9, 2 21 f., 13 20, vgl. S. 63 f., 168) hin. Er spricht weiterhin (S. 216 ff.) zögernd die Vermutung aus, das Evangelium habe vielleicht mit 20 18 geschlossen und die Erscheinung Jesu vor den Jüngern 20 19—29 sei später angeschoben. Dann freilich wandel SCH.s Kritik in völlig dogmatischen Bahnen, wenn er die galiläischen Stücke 2 1—12, 4 44—54, 6 1—26 vor allem wegen der in ihnen enthaltenen krassen Wunderberichte schlankweg dem Bearbeiter zuweist. Richtige und erwägenswerte Beobachtungen finden sich doch auch hier: so wird auf die Inkongruenz des Speisungswunders mit dem Anfang der daran sich anschliessenden Rede, auf das Unpassende der Erwähnung der „Ἰουδαῖοι“ 6 41. 52, auf den schlechten Anschluss von 7 1 an das Vorhergehende hingewiesen. Sonst allerdings gleitet die Kritik SCH.s vielfach auch über starke literarische Schwierigkeiten sehr glatt hinweg und ist froh, nach Beseitigung der ärgsten Anstösse im Johannesevangelium ein echtes und den ersten drei Evangelien entschieden überlegenes Evangelium nachweisen zu können.

In seinem Werk über die Evangelienfrage 1856 (S. 56,

111 ff.) nahm Chr. H. Weisse seine Untersuchungen über das vierte Evangelium wieder auf. Er bekannte, dass es ihm bei seiner ersten Arbeit „noch an einem derartigen Aperçu über Anlage und Beschaffenheit der schriftlichen Aufzeichnungen von des Apostels eigener Hand, welches überall ein hinreichend sicheres Merkmal hätte abgeben können für die Unterscheidung dessen, was dieser Urschrift angehört und was ihr nicht angehört", gefehlt habe. Es sei daher ein Fehler gewesen, wenn er die Scheidung in allem Einzelnen seinerzeit versucht habe. Auch jetzt besitze er ein solches Aperçu noch nicht, doch glaube er, dass er eine wichtige und grundlegende Beobachtung vorlegen könne. Im Prolog (mit Ausnahme der Verse 6—8, 15, 17), 3 13—21, 31—36, 5 19—27 (mit Ausnahme von Vers 24 und einiger anderer Worte) lägen Spuren einer Rede vor, in welcher der Apostel Johannes in eigener Person (nicht in der Person Christi) spreche, und welche dann vom Verfasser des Evangeliums in einen geschichtlichen Zusammenhang eingearbeitet seien. Ein zweites zusammenhängendes Redestück von derselben Hand liege Kap. 14—17 vor (in diesem Stück strich W. alle Ansätze zum Dialog, sowie bemerkenswerter Weise in 14 31 die Worte ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν, vgl. S. 116). Auch für die (übrigen) Reden des 5. (unter Streichung von V. 28, 29), 8. und 10. Kapitels nahm W. johanneische Herkunft an[1].

In einer Kritik von Weisses erster Schrift hatte übrigens bereits 1840 Schenkel (Stud. u. Krit. S. 752 ff.) die ähnliche Ansicht ausgesprochen, dass alle innerhalb der ersten zwölf Kapitel (mit Ausnahme des Prologs) sich findenden Reden nur die weiter ausgesponnenen Fäden desselben Gewebes einer ursprünglichen johanneischen Abhandlung seien, und hatte einen zweiten ursprünglichen Redesatz in Kap. 13—17 angenommen[2].

---

[1] Vgl. auch die kritischen Ausführungen über 19 35 f. und das Nachtragskapitel S. 123 ff.

[2] Auch Sch. ging in seiner Kritik von Kap. 21 aus, beachtete den Widerspruch in der ersten und zweiten Hälfte von Kap. 6; die In-

Doch fand diese Art der Kritik wenig Beifall. Und vor allem war es wohl der Autorität des angesehenen neutestamentlichen Forschers Lücke zuzuschreiben, wenn diese Versuche einer Scheidung des Evangeliums in verschiedene Bestandteile zunächst fast ganz wieder von der Bildfläche verschwanden [1].

Nur Ewald in seinen johanneischen Schriften (1861, S. 48 ff., 220 f.) vermutete, dass nach der Veröffentlichung des Evangeliums in ihm Zusätze von anderer Hand gemacht seien, und Scholten, Het Evangelie naar Joh. (1864, übers. von H. Lang 1867, S. 55 ff.) nahm den Text missverstehende Interpolationen an [2].

Es erweckte auch kein gutes Vorurteil für die Sache, dass später die Literarkritik am Johannesevangelium von einem ausgesprochenen wissenschaftlichen Sonderling aufgenommen wurde. Hugo Delff suchte, mit dem Bericht der Synoptiker und der in ihnen enthaltenen Mischung von Geschichtlichem und Fabelhaftem herzlich unzufrieden, im vierten Evangelium den authentischen Bericht eines wirklichen Augenzeugen nachzuweisen [3]. Auch er musste, ähnlich wie Schweizer, seine Anschauung vom Evangelium durch eine dogmatisierende, tendenziöse Kritik stützen. So schied er wie jener sämtliche galiläischen Schauwunder (natürlich auch Kap. 21) aus. Als dualistischer Gnostiker konnte er sich mit dem Prolog nicht befreunden, und so musste auch dieser (1 1—5, 9—18) fallen.

kongruenz, dass die Worte Jesu 7 33 an die Häscher gerichtet seien, dass die Hellenen 12 23 ff. ganz verschwinden; endlich den Bruch der Komposition 12 44 f. und 14 31.

[1] Vgl. Theol. Rundschau II 262. Schenkel gab seine Versuche späterhin wieder auf: Das Charakterbild Jesu 1873 S. 24 f.; Das Christusbild der Apostel 1879 S. 188. Darüber und über kritische Versuche von G. A. Freytag vgl. Wendt, Johannesevangelium [2] S. 49.

[2] Vgl. R. Schütz, Ztschr. f. neut. Wissensch. VIII 246.

[3] Andeutungen schon in den „Grundzügen der Entwicklungsgesch. d. Religion“ 1883. 1886 [2], — Die Geschichte des Rabbi Jesu v. Nazareth 1889. — Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus v. Nazareth, wiederhergestellt übers. u. erkl. 1890; vgl. den Bericht von A. Meyer Theol. Rundschau II 260 ff.

Daneben machte auch er einige erwägenswerte kritische Beobachtungen: er erkannte falsche Ausdeutungen und störende Glossen und grössere, den Zusammenhang unterbrechende Interpolationen 2 17, 21 f., 4 44, 6 37—40, 44, 54, 59, 7 39, 12 16, 25—30 (wegen ihres synoptischen Charakters), 12 33, 13 20, 19 20, 35—37 (!). In Kap. 5 strich er die erste Partie der grossen Rede (5 19—29) ganz. Er sah auch, dass 20 (9—10), 11—18 zu der vorhergehenden Erzählung schlechterdings nicht passe.

Die Versuche Delffs fanden bei DRÄSEKE in der Neuen kirchlichen Zeitschrift (1898, S. 184 ff., S. 584 ff.) begeisterten Beifall. DR. wollte sogar (l.c. mit Delff, d. 4. Ev. 13 ff.) die Streichung 6 1—29, 59 aus einer Aeusserung des Celsus über den Bericht des Johannesevangeliums (Origines c. Celsum I 67) begründen [1]. Ganz in den Bahnen D.s wandelte endlich S. FRIES (Det fjärde Evangeliet och Hebreerevangeliet, Stockholm 1898). FR., für den ich auf den Bericht A. Meyers (Theol. Rundschau II 337) verweise, strich bemerkenswerter Weise ausserdem noch 20 19—29 (vgl. Chr. H. Weisse) und glaubte die Interpolationen im vierten Evangelium von dem Hebräerevangelium ableiten zu können.

Die beste und gründlichste Arbeit in dieser Richtung ist, bevor die Frage allgemeiner in Fluss kam, von H. H. WENDT geliefert. W. entwickelte seine Anschauung zunächst in der ersten Auflage seiner „Lehre Jesu" I 215—342. Die dort vorgetragene Hypothese fand ihren Kritiker in E. Haupt (Studien und Kritiken, 1893, S. 217—250). Längere Zeit schien auch W.s Versuch von vorneherein erledigt zu sein. Sehr scharf urteilt noch A. Meyer (Theol. Rundschau II 262): „Das Motiv dieser Versuche ist recht durchsichtig: den Christus der vergeistigten Reden konnte man auf dem Standpunkt der Schleiermacherschen und Ritschlschen Theologie [2] ganz wohl

[1] Vgl. Theol. Rundschau II 295, und Wendt d. Johannesevangelium S. 72 f. Anm.

[2] Ueber seine Selbständigkeit Ritschl gegenüber gibt Wendt[2] S. 49 Aufschlüsse. Ritschl hat (Stud. Krit. 1875. H. 3) starke Umstellungen im Prolog angenommen. Ausserdem teilt W. mit, dass er in seinen Vorlesungen einzelne Sätze im Evangelium für interpoliert erklärte:

anerkennen, namentlich wenn man dem Urapostel einige Selbständigkeit gewährte; den Wein von Kana aber und das wunderbare Brot mochte man nicht aus der Hand eines Urapostels annehmen". Gegenüber der Darstellung, mit der WENDT dann in einer besonderen Schrift (das Johannesevangelium, 1900)[1] seine Position von neuem aufrecht erhalten und weiter ausgeführt und begründet hat, wird sich das Urteil nicht mehr aufrecht erhalten lassen. Es ist freilich richtig: W. setzt mit seiner Untersuchung bei einem wesentlich dogmatisch bedingten Geschmacksurteil ein. Er findet einen Widerspruch zwischen einer rein geistigen Auffassung des Wirkens Jesu (ἔργα) und einer Betrachtung seines Lebens vom grobsinnlichen Wunderstandpunkt (σημεῖα), und die Stellen, auf die er sich bei seiner Auffassung der ἔργα stützt (z. B. 14 10 f.), gehören gerade zu den kritisch anfechtbarsten im Evangelium. Auch sonst leitet ihn bei seinen kritischen Versuchen des öftern die ihm selbst natürlich nicht zum Bewusstsein kommende Tendenz, das ihm unsympathische Krass-Wunderhafte zu beseitigen. Aber andererseits muss man W. darin Recht geben, dass er verlangt, mit seinem Versuch ernst genommen zu werden. Denn er stützt seine Position in der Tat auf eine ganze Reihe rein literarischer Gründe und glücklicher Beobachtungen. Und seiner Arbeit kann der Wert und Charakter einer eindringenden und scharfsinnigen Analyse der Komposition des vierten Evangeliums nicht abgesprochen werden. Ich verweise zum Beweise dessen auf die gleich im Anfang gegebene sehr gründliche Untersuchung des Verhältnisses des Johannesevangeliums zu den Synoptikern.

Im allgemeinen geht W. dieselben oder ähnliche Bahnen wie Weisse. D. h. er ist der Ansicht, dass einmal für sich existierende echt johanneische Redestücke später in einen geschichtlichen Zusammenhang als Quelle eingearbeitet sind.

---

5 25. 28 f. (!), die Schlussworte von 6 39. 40. 44. 54; 12 48, auch wohl die Deutungen 2 21 7 39 12 33 18 9. 32.

[1] Vgl. dazu den Bericht Theol. Rundschau V S. 497 ff. Rezensionen von W.s Buch sind ebend. S. 500 f. genannt.

Er unterscheidet seine These daher mit Recht von der Schweizerschen — auch von Delff vertretenen — Interpolationshypothese. Als besonders beweisend für seine Quellenhypothese hebt er in erster Linie störende und den Text gar missdeutende Glossen, wie 2 21 f., 7 39, 12 33, 18 9 hervor; ferner das Missverhältnis zwischen Geschichte und Rede in Kap. 5 und 6; die bemerkenswerte Tatsache, dass 7 15—24 unmittelbar über Kap. 6 hinüber an Kap. 5 anknüpfen[1]; die Störung des Zusammenhanges am Ende von Kap. 12 durch 12 37—43, die Interpolation 13 18—19, durch die 13 20 von 13 17 abgesprengt sei, endlich den merkwürdigen Schluss von Kap. 14 (ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν), der darauf hindeute, dass ursprünglich Kap. 15, 16 vor Kap. 14 gestanden hätten. Ferner meinte er beweisen zu können, dass in Kap. 7 die Verse 28 f., 33 f., 37 f. in einem ursprünglichen Redezusammenhange gestanden hätten und erst später durch die dazwischen stehenden geschichtlichen Partieen auseinandergesprengt seien (vgl. die Methode der Kritik von Ch. H. Weisse). Auf Grund dieser Beobachtung konstruierte W. dann eine wesentlich aus Reden bestehende echt johanneische Quelle. Dabei wies er im Prolog[2] V. 6—8 und V. 15 dem Bearbeiter zu. Er vermutete bereits, dass der Text in V. 9 vom Redaktor beim Wiedereinlenken in die Quelle gestört sei. Spuren der mit dem Prolog beginnenden Quelle findet W. dann erst mit 2 12—22 (wegen der nachweisbaren Bearbeitung 2 21 f.). Die Quelle fliesst weiter im Nikodemusgespräch. Vom bearbeitenden Evangelisten stammen 2 23—25, 3 22, 3 5: ὕδατος καί, auf sein Konto wird auch die folgende Partie (Johannes der Täufer 3 22—4 3) gesetzt. Bei dem Gespräch Jesu mit der Samariterin hat W. den Widerspruch gesehen, dass sich „Quellwasser doch nie aus der Jakobs z i s t e r n e schöpfen liess", wie die Samariterin zu erwarten scheint (V. 10—12). Auch die folgenden Teile der Gespräche hält er nicht für organisch

[1] Vgl. hierzu schon Bertling, Stud. u. Krit. 1880 S. 351 ff.

[2] Ueber den Prolog vgl. noch Th. Calmes, Revue biblique 1900 p. 5—29. 378—399; 1901 p. 512—521; s. Theol. Rundschau V 504.

verbunden, erklärt mit einiger Wahrscheinlichkeit V. 16—18 und sicher das Messiasbekenntnis Jesu für eine Zutat des Verfassers. In Kap. 5 werden V. 8—15, 28—29 (!), 33, 34 b, 35, 36 a, in Kap. 6 die ganze historische Einleitung, ferner die Schlussworte in V. 39, 40, 44, 54 (ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)[1], ferner V. 62 (krasse Anschauung von der Praexistenz Jesu!), endlich die auf den Verräter bezüglichen Verse 64 b und 70 dem Redaktor zugewiesen. Seine Auffassung der Komposition von Kap. 7 wurde bereits oben angedeutet. Er stutzt ferner mit Recht bei der Bezeichnung der Hörer Jesu 8 30, 31 a als gläubig gewordener Juden und beseitigt die Verse als im völligen Widerspruch mit der Fortsetzung der Rede stehend. Kap. 9 wird ganz mit Ausnahme der ersten 3—4 Verse dem Redaktor zugeschrieben, an 10 1—18 soll 10 24—38 unmittelbar angeschlossen haben. In Kap. 11 werden die Verse 1 b, 2 (sichtbare Glosse), 4, 11—15 dem Evangelisten zugesprochen. Gegenüber den hier vorliegenden guten Beobachtungen mutet dann allerdings die Kritik W.s recht dogmatisch an, wenn er aus der ursprünglichen Erzählung die Auferweckung des Lazarus ganz beseitigt und den ursprünglichen Höhepunkt der Erzählung in den Trostworten V. 23—25 und dem Weinen Jesu am Grabe (35) findet. Von 11 54—12 19 zeigen sich nach W. keine Spuren der bearbeiteten Quelle. Dann aber liegen im folgenden ausser in V. 33 und 36 b—43 (s. o.) noch andere Spuren der Bearbeitung (und damit der Quelle) vor: V. 28 b—30 (vgl. 12 29 z. B. mit 11 42) und V. 47 b, 48 (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). Zu Kap. 13 schlägt W. die Streichung fast aller auf den Verräter bezüglichen Stellen vor: neben V. 18 f. (s. o.) V. 11 und 21—30. Die weiteren Abschiedsreden lässt er fast ohne Streichung passieren. Andererseits meint er in der Leidensgeschichte nur in 18 33—38 a, 19 9—11 eine Spur der Redequelle zu erkennen.

Wenn auch W. mit seiner Annahme einer dem Ganzen des Evangeliums zugrunde liegenden Redesammlung, wie es

[1] Dagegen hält W. gegen Spitta an der Zugehörigkeit von V 51—59 zur ursprünglichen Rede fest.

scheint, auf einem völligen Irrwege war und wenn er auch in seiner Kritik vielfach von einem nicht haltbaren dogmatischen Geschmacksurteil bestimmt war, so hätte man doch über die Menge wichtiger oder wenigstens beachtenswerter Beobachtungen nicht so einfach auf der ganzen Linie theologischer Forschung zur Tagesordnung übergehen sollen, wie das geschehen ist, bis dann W.s Aufstellungen von anderer Seite unerwarteten Sukkurs finden sollten.

Schon bevor WENDTs zweite Auflage erschienen war, hatte SPITTA (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 1893, S. 155—204) für eine Reihe von Umstellungen im Evangelium plädiert. Die Perikope vom Verhör Jesu wollte er folgendermassen anordnen: V. 12, 13, 19—23, 24, 14, 15—18, 25 b—28 [1]. Die Abschiedsreden Kap. 15—16 wollte er wegen 14 30, 31 hinter 13 31 a rücken [2] und die Perikope 7 15—24 hinter 5 17 [3]. 6 51—59 erklärte er für einen nachträglichen Zusatz und nahm an, dass vor 15 1 ein Blatt mit dem Abendmahlsbericht ausgefallen sei (Theol. Rundschau II 297). SP. hat dann die hier von ihm angenommenen Störungen im Text des Evangeliums durch eine recht scharfsinnige Berechnung auf Blattvertauschungen und Ausfall eines Blattes zurückzuführen versucht, dürfte aber mit der Annahme derartiger z u f ä l l i g e r Korruptionen kaum auf dem rechten Wege sein. Denselben Vorschlag der Umordnung von 15 1 ff. (diesmal hinter 13 20) und von 7 15—24 hinter 5 17 hat auch BACON (Journal of Soc. for bibl. Lit. 1894, p. 64—76) [4] neben an-

[1] Die teilweise Uebereinstimmung dieser Vermutung mit dem Text des bald darauf gefundenen Syr sin beweist doch nicht mehr, als dass ein alter Uebersetzer des neuen Testaments denselben (hier nicht angebrachten) Scharfsinn bewiesen hat, wie Spitta.

[2] Bedenken dagegen J. Weiss, Theol. Lit. Zt. 1893 Sp. 397 f.

[3] Auf ähnlichen Beobachtungen beruht es, wenn Becker, Stud. u. Krit. 1889 S. 117—140, Kap. 5 und 7 wie Kap. 15. 16 auf eine nachträgliche, von dem Evangelisten selbst unternommene Redaktion zurückführte. (Theol. Rundschau II 296).

[4] Vgl. auch Bacons spätere Aufsätze: The Johannine Problem, Hibbert Journal 1903. 510—531; 1904. 323—346; 1905. 333—375. Dazu Theol. Rundschau IX 384.

dern kleineren Beobachtungen gemacht. In einer Auseinandersetzung mit beiden Forschern hat endlich WENDT[2] (S. 87) vorgeschlagen, 15 und 16 hinter 13 34 f. zu stellen.

Schliesslich soll noch darauf hingewiesen werden, dass auch RENAN das Evangelium auf mehrere Quellen zurückführte (Origines du Christianisme V 428 ff., VI 47 ff.). Erinnerungen des alternden Apostels, vermehrt durch Traditionen der Presbyter Johannes und Aristion, sollen zugrunde gelegen haben. Lange nach dem Tode des Apostels soll dann das Evangelium niedergeschrieben sein. R. sieht aber genau umgekehrt, wie alle vorhergenannten Kritiker, das Relativ-Ursprüngliche noch in den Geschichtsberichten, das Geschichtlich-Wertlose — und hier ist er sicher im Recht — in den Reden des Evangeliums. Man vergleiche sein Urteil VI p. 58: écrit de nulle valeur, s'il s'agit de savoir comment Jésus parlait, mais supérieur aux Évangiles synoptiques, en ce qui touche l'ordre des faits.

Endlich ist in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen, dass kein Geringerer als H. HOLTZMANN in einem Aufsatz über „Umänderungen und Umordnungen im vierten Evangelium" (Ztschr. f. neutest. Wissensch. 1902, 50—60) allen bisher nach dieser Richtung hin gemachten Beobachtungen gegenüber sehr zur Vorsicht und Zurückhaltung mahnt. H. konzedierte dabei übrigens für die Abschiedsrede die Annahme einer doppelten Redaktion 13, 14 und 15, 16. Wenn er aber gegenüber den sonst empfundenen Schwierigkeiten hervorhebt, der Verfasser schreibe oft weiter, als habe Jesus noch denselben Hörerkreis vor sich, während er nur seinerseits denselben Leserkreis vor sich habe, so ist das allerdings ein verzweifeltes Auskunftsmittel, das doch seines Eindruckes verfehlen dürfte.

Ueber LINDERS Versuch (Zeitschrift a. d. Schweiz 1898, 161—168; 1900, 118—124), eine Quellenscheidung auf Grund des Merkmals der Artikel vor dem Namen Jesus und Johannes vorzunehmen, weiss ich nur aus Th. Rundschau V 503. SOLTAUS Arbeiten (Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert 1901, Zum Problem des Johannesevangeliums,

Ztschr. f. neutest. Wissensch. 1908, 140—149) sollen gelegentlich seiner letzten Kundgebung im späteren Zusammenhang besprochen werden.

Göttingen. Bousset.

Schluss folgt.

Systematische Theologie.

Ethik.

LEMME, L., Christl. Ethik. Gross Lichterfelde-Berlin. Runge 1905. 2 Bde. XVI. 1218 S. I. 11. II. M. 10. — VON DER GOLTZ, Grundlagen der christl. Sozial-Ethik. Aus seinem Nachlass herausgeg. von Ed. Frhr. v. d. Goltz. Berlin, Mittler & Sohn 1908. 332 S. M. 4.50. PFEIFER, H., Ethik i. d. Volksschule. Die Bergpredigt nach Matthäus und das erste und dritte Hauptstück. Leipzig, Dürr 1907. VI. 378. M. 4.80. — CATHREIN, Die kathol. Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien. Ein Wegweiser i. d. Grundfragen des sittl. Lebens f. alle Gebildeten. Freiburg, Herder 1907. XIV. 545. M. 6.—. — SATTEL, G., Martin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Ethik im 19. Jahrh. Studien zur Philosophie und Religion, herausgeg. von Stölzle. 1. Heft. Paderborn, Schöningh 1908. VIII. 304. M. 5.60. — SEIPEL, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, herausgeg. von Ehrhard & Schindler. 18. Wien, Mayer 1907. XVI. 325. M. 5.—.

I.

LEMME [1] sieht die Bedeutung seines durch allseitige Hereinziehung des geschichtlichen Stoffes recht voluminös gewordenen Werkes in der festen Durchführung des wissenschaftlichen Charakters der christlichen Sittenlehre, unabhängig von den Traditionen der philosophischen Ethik, zu denen er vor allem das Schema der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre rechnet. Grundsätzlich könnten nach seiner Ansicht theologische und philoso-

[1] Die Verspätung der Anzeige von Lemmes Ethik erklärt sich daraus, dass der 2. Band seinerzeit nicht rechtzeitig eingeliefert war.

Die Redaktion.

phische Ethik sich gegenseitig ignorieren, jedenfalls die theologische die philosophische noch eher als umgekehrt, da der philosophische Ethiker „unwillkürlich durch das moralische Anschauungsbild der Christenheit bestimmt wird". In Wirklichkeit greifen die beiden Disziplinen allerdings mehrfach in einander über (S. 25). L. erkennt das an einerseits in Bezug auf die Frage nach dem Wesen des Sittlichen und die psychologische und historische Analyse des sittlichen Bewusstseins, andererseits auf die sog. iustitia civilis, den ethischen Typus, der die Durchschnittsmoral christlicher Völker darstellt und den „Grundzug abgeblasster christlicher Moral enthält" (S. 38). Das Unterscheidende sieht er darin, dass für die philosophische Ethik, selbst wenn sie die ethische Autonomie der menschlichen Vernunft als Theonomie begreift, das Erkenntnisorgan die natürliche Vernunft, das Erfahrungsgebiet die Sittlichkeit überhaupt bleibt, während die theologische Ethik ihr Erfahrungsgebiet in dem religiös-sittlichen Wesen christlicher Persönlichkeiten und ihr Erkenntnisorgan in der durch den Geist erleuchteten Vernunft besitzt, allerdings mit dem Vorbehalt, dass sie die allgemeine Moralität nicht ausser acht lässt, sondern „als Naturboden und Vorstufe christlicher Sittlichkeit behandelt" (S. 39). Das Ergebnis dieser Erörterungen ist, dass „trotz klarer methodologischer Scheidung die vollständige Loslösung beider Disziplinen von einander undurchführbar ist" (S. 42), d. h. was als in der Theorie durchaus möglich bezeichnet wurde, erweist sich in der Praxis als unmöglich. Daraus folgt, dass die Theorie nicht richtig sein kann. So leidet L.s Darstellung immer an einer gewissen Unklarheit, so oft er auf das Verhältnis der christlichen zur natürlichen Sittlichkeit zu sprechen kommt; vor allen Dingen aber kann er der philosophischen Ethik nicht gerecht werden. Man traut seinen Augen kaum, wenn man auf S. 43 liest: „Sein (Kants) berühmter kategorischer Imperativ ist nichts als die Wiedergabe des biblischen „Du sollst", mit dem er unter die neutestamentliche Stufe auf die alttestamentliche herabsank, indem seine imperativische Fassung der Moral dem alttestamentlichen Gebot, aber nicht einer wirklichen Sitt-

lichkeit korrelat war". Als ob die sittlichen Weisungen Jesu etwa nicht Imperative wären! Das erkennt L. S. 134 selbst an: „im Christentum gewinnt das ethische Sollen den Charakter des kategorischen Imperativs, der in dem Satze wurzelt: ohne Menschenliebe keine Gottesliebe und daher kein ewiges Leben". Hier wird KANTS kategorischer Imperativ als „Anleihe bei der christlichen Moral" bezeichnet. Mit welchen Unklarheiten seine Auffassung behaftet ist, zeigt besonders deutlich der Abschnitt S. 135 f., wo fast jeder Satz durch den folgenden aufgehoben wird: Das Heidentum kennt keine imperative Moral, da sich dort die sinnlichen Triebe ungebunden entfalten können; dadurch steht es hinter der Offenbarungsreligion zurück, wo die imperative Moral zwar im A. T. gegenüber der neutestamentlichen Höhe eine Schranke bezeichnet, immerhin auch im N. T. ihre Bedeutung behält, wie denn zur Bekämpfung des Egoismus der negative Imperativ unentbehrlich sei. Der Parsismus als Gesetzesreligion verdankt diesen Imperativ der Offenbarung, die nun wieder auch auf dem Boden des Heidentums nicht ganz gefehlt haben soll. S. 55 führt L. den imperativen Charakter der Ethik Kants darauf zurück, dass er seine Leistung in der Kritik der praktischen Vernunft als Gegenwirkung gegen die Verflachung der Moral empfunden habe; je niedriger der Stand der öffentlichen Moralität sei, desto mehr dränge sich die imperativische Form selbst in die wissenschaftlich sein wollende Ethik ein. Ob er damit recht hat, möge dahingestellt bleiben. Er selbst will dem gegenüber bei der Darstellung der Ethik die deskriptive Methode befolgen und besitzt die richtige Einsicht, dass die theologische Ethik nicht den praktischen Zweck hat, das sittliche Leben der Kirche durch Anregung sittlicher Gesinnung direkt zu beeinflussen, sondern den theoretischen, das Sittliche zutreffend und wahrheitsgemäss darzustellen. Indessen hat er seine Absicht nicht konsequent durchgeführt. Besonders im 2. Bd. hat er mehrfach Urteile gefällt, die deutlich einen Imperativ enthalten und offenbar bestimmt sind, das sittliche Leben der Kirche durch Anregung sittlicher Gesinnung unmittelbar zu beeinflussen (z. B. S. 770 Notlüge und

S. 1186 Das Richten über die Theologie gläubiger Geistlichen).

Anstatt der von ihm verworfenen alten Einteilung der Güter-, Pflichten- und Tugendlehre, sowie der neuerdings gebräuchlich gewordenen in Individual- und Sozialethik — von Sozialethik will er überhaupt nichts wissen (S. 67) —, stellt L. ein Schema auf, das sich mit der von Beck gegebenen Einteilung berührt: vom sittlichen Subjekt (der christlichen Persönlichkeit), vom sittlichen Werden, von der sittlichen Bewährung. Seine Abweisung der Sozialethik ist um so auffallender, als er durch seine Definition des Wesens des Sittlichen eigentlich direkt darauf geführt werden müsste. „Die Bestimmung des Sittlichen fasst sich darin zusammen, dass sittlich ist, was die Gemeinschaft fördert, unsittlich, was sie schädigt“ (S. 89). Ausdrücklich wird die Ansicht abgewiesen, wonach es in der Sittlichkeit sich um die Herrschaft der Vernunft über die eigene sinnliche Natur handelt. So gewiss durch sie das Wesen des Sittlichen nicht erschöpfend umschrieben wird, so gewiss gehört die Beherrschung der eigenen Natur gerade so gut zur vollen Sittlichkeit wie die Unterordnung der eigenen Interessen unter das Wohl der Gemeinschaft. In der Tat muss L. gleich im folgenden Abschnitt, der die Ausbildung der Individualität als sittliche Pflicht darstellt, konstatieren, dass zur Idee des Menschen „ein menschenwürdiges Verhalten“ gehört, „vermöge dessen er es schlechterdings vermeidet, auf die Stufe des Tieres herabzusinken (im Widerspruch zu seiner Naturanlage)“. Darnach gehört das Verhalten des Menschen zu seiner eigenen Natur also doch zur Sittlichkeit. Allerdings ist es richtig, wenn „der psychologische Ort des Sittlichen“ im Gattungsbewusstsein gesucht wird (S. 112). Denn ohne dieses, ohne die im Gattungsbewusstsein gegebene unwillkürliche Beziehung des einzelnen auf das Urteil der Gesamtheit, fehlt der mächtigste Antrieb zu einem „menschenwürdigen Verhalten“. Aber ganz falsch ist es, daraus zu folgern, dass die Dankbarkeit das die Sittlichkeit tragende und begleitende Grundgefühl ist. (S. 119, doch siehe S. 305, wo sie nicht die „eigentliche Wurzel christlicher Sitt-

lichkeit“ bezeichnen soll.) Das wird durch L.s eigene Darstellung widerlegt, in der die Dankbarkeit nur an einer Stelle als eine Form der gemeinschafterhaltenden Liebe zwischen „Anerkennung“ und „Mitgefühl“ erscheint (S. 735). Noch unverständlicher ist unter der Voraussetzung, dass das Gattungsbewusstsein als die Wurzel des Sittlichen anerkannt wird, wenn bei der psychologischen Analyse des Gewissens (S. 165 ff.) darauf in keiner Weise Bezug genommen wird, während doch gerade der Nachweis geliefert werden musste und konnte, dass im Gewissen die Urteile und Forderungen des Gattungsbewusstseins zum Ausdruck kommen. Aehnliche Unklarheiten liessen sich fast in jedem Abschnitt nachweisen. Stellenweise steigern sie sich zu offenbaren Selbstwidersprüchen. Im Gegensatz zur antiken und zur katholischen Moral, die sich darin gleichen sollen, dass sie mit ihrer, kraft natürlicher Freiheit zu vollziehenden, Selbstvervollkommnung sich in der Sphäre der Selbstsucht hielten, wird S. 86 festgestellt, dass „die wahre Sittlichkeit den Gegensatz zu allem Egoismus in sich schliesst“. S. 328 kommt die richtige Erkenntnis zum Ausdruck: „Eine Triebfeder kann immer nur etwas bitten, was in irgend einer Beziehung zum Selbsterhaltungstriebe steht“. Davon war schon S. 134 die Anwendung auf die christliche Sittlichkeit gemacht worden: „Die im sittlichen Bewusstsein liegende Verpflichtung nimmt im Christentum den unbedingten Charakter eines im eigenen Lebensinteresse unaufgebbaren Sollens an“. Das ist in dieser Fassung ebenfalls richtig; aber falsch wird es, wenn man als nähere Interpretation gelten lassen soll, was S. 329 zu lesen ist: „Die Hoffnung auf die Seligkeit und die Furcht vor der Verdammnis sind nach der Gesamtlehre des N. T.s die einzig wirksamen Triebfedern des sittlichen Handelns“. Das hat bekanntlich Luther gerade als „den bösen Unflat, den amor sui“ erkannt, „so der Mensch um Furcht der Höllen oder Hoffnung des Himmels“ fromm ist. — Eine nicht minder verhängnisvolle Verwirrung beherrscht die psychologische Analyse des sittlichen Bewusstseins; es wird unterschieden zwischen sittlichem Sinn und sittlichem Trieb, ohne dass man Klarheit darüber gewönne,

in welcher Beziehung der erstere zur Gesinnung und der letztere zum Willen steht. Noch bedenklicher ist die Behauptung: „Gehört das Sittliche dem Gattungsbewusstsein an, so ist die alte Ansicht, die es dem Willen zuwies, verfehlt“ (S. 221). Als ob das Gattungsbewusstsein vom Willen zu trennen wäre und nicht vielmehr den Willen zur Gemeinschaft notwendig voraussetzte oder einschlösse! Jene Behauptung ist bei L. um so befremdlicher, als er auf der folgenden Seite feststellt: „Der Wille ist eigentlich nichts als das Selbstbewusstsein (aber nicht als unmittelbares im Gefühl, sondern durch Reflektion vermitteltes) in Spontaneität“. Das ist sicher ebensowenig klar als es richtig ist. Aber darauf kommt es hier nicht an. Ist der Wille das Selbstbewusstsein in Spontaneität, so ist er jedenfalls nicht vom Selbstbewusstsein verschieden; noch weniger ist aber das Selbstbewusstsein vom Gattungsbewusstsein zu trennen. Das letztere besteht darin, dass sich der einzelne seiner selbst als eines Gliedes der Gattung bewusst wird. Es ist daher ganz unverständlich, wie L. Willen und Gattungsbewusstsein in einen Gegensatz stellen kann, wo er doch Selbstbewusstsein und Willen identifiziert.

Die Unklarheit der Begriffe, die sich darin zeigt, ist typisch für das ganze Werk. Ein besonders schlagendes Beispiel dafür bieten die Erörterungen über den Supranaturalismus. Es heisst S. 261: „Für eine lebendige theistische Weltanschauung aber besteht (im Gegensatz zum Rationalismus) vermöge der stets gegenwärtig wirksamen göttlichen Weltleitung ein unaufhörlicher Wechselverkehr zwischen Gott und der Menschheit sowohl wie den einzelnen Menschen, ergibt sich also ebenso die Anschauung der besonderen oder übernatürlichen Offenbarung (relatio soll wohl heissen „revelatio“ specialis, manifestatio supernaturalis) wie einer in realer Gebetsgemeinschaft mit Gott stehenden Frömmigkeit“. Der Fromme, der im Gebetsverkehr Gottes Einwirkung auf das religiöse Bewusstsein als lebendige Aktivität erfährt, könne daher unmöglich die Geschichte der göttlichen Einwirkung entziehen. Er müsse notwendig annehmen, dass Gott in der Geschichte wirksam ist, um die Mensch-

heit dem göttlichen Weltzweck entgegenzuführen. Dagegen wird schwerlich etwas einzuwenden sein. Aber um so mehr wird der folgende Satz befremden: „Der Rationalismus, der nur in der Natur eine Offenbarungsstätte Gottes sieht, ist so wenig berechtigt, dass vielmehr jeder tiefere Theismus den Supranaturalismus einer speziellen Offenbarung bei folgerichtigem Denken notwendig in sich schliesst". Wenn das Supranaturalismus ist, so werden die meisten modernen Theologen supranaturalistisch denken. Sie werden sich mit L. darin völlig eins wissen, „dass die Hauptsache in der Offenbarung die in der geschichtlichen Führung der Menschen durch Gott bewirkte Fortbildung und Ausgestaltung des religiösen Lebens, also die Weiterbildung und Vollbereitung des Menschen selbst" ist. Aber warum man das Supranaturalismus nennen müsste oder auch nur dürfte, wird wohl keinem einleuchten. Im Gegenteil, man wird sich gegen eine Anwendung des Begriffes, bei der gerade das Wesentliche seines durch die Kirchengeschichte gegebenen Inhalts ausser Betracht bleibt, im Interesse der Klarheit und Sachlichkeit entschieden verwahren müssen.

Nicht zum wenigsten infolge dieser Unklarheit in der Begriffsbildung ist das Werk ein amplexus oppositorum geworden, dessen eingehende Analyse keinen Gewinn verspricht. Ich werde daher aus Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum darauf verzichten, obgleich ich fürchten muss, deswegen von L. (vergl. S. 1118) zu „den Ignoranten" gerechnet zu werden, die sich „durch souveräne Phrase einen Schein von Sachkenntnis zu geben suchen". Das würde ich um so tiefer bedauern, als L. offenbar mit seinen Rezensenten vielfach böse Erfahrungen gemacht hat, sonst wäre folgendes temperamentvolle Urteil, das den trockenen Ton wissenschaftlicher Objektivität weit hinter sich lässt, kaum zu erklären: „Geschäftsmässige Schnellrezensenten lassen die Frage offen, ob ihre Verständnislosigkeit von ihrer Gewissenlosigkeit übertroffen werde oder umgekehrt. Das traurigste Gesindel sind die Rezensionsexemplarmarder, die den Besitz der Bücher durch ein paar wertlose Redewendungen erkaufen". Um zu zeigen, dass ich weder zu den einen noch zu

den anderen gehöre, will ich auf einige Einzelheiten eingehen. Ich stimme gern dem zu, was S. 563 über die Beurteilung der Phantasie für die Heiligung gesagt wird und möchte die Rolle, die die Phantasie im sittlichen Leben spielt, noch viel nachdrücklicher betont sehen; desgleichen halte ich die Ausführung über Pflichtenkollisionen S. 846 ff. für zutreffend; ich kann mir ebenfalls den weittragenden, über Kants ethische Grundsätze hinausführenden Satz aneignen: „Wer damit zufrieden ist, die in den konkreten Gemeinschaftssphären erforderten Pflichten erfüllt zu haben, hat den Geist echter Moralität überhaupt noch nicht begriffen“ (S. 834). Aber viel häufiger begegnen doch Urteile und Ansichten, die ernsten Widerspruch herausfordern, z. B. wenn Wohltätigkeitsbazare, -lotterien, -konzerte als ethisch zulässig beurteilt werden, weil es nicht unerlaubt sein könne, Gaben öffentlicher Wohltätigkeit von nicht bekehrten Christen anzunehmen, während Wohltätigkeitsbälle und Wohltätigkeitsschauspiele unter allen Umständen als verwerflich gelten sollen (S. 810). Ebenso unverständlich ist die Behandlung der Frauenfrage; das Frauenstudium wird gänzlich verworfen; sogar der Beruf des Arztes soll dem Wesen der Frau widersprechen; das muss begründeten Widerspruch hervorrufen, und alle Auswüchse der Frauenbewegung, die nicht geleugnet werden sollen, können nicht das Urteil rechtfertigen: „Die Frauenemanzipation, in der Wurzel irreligiös, weil in Widerspruch zur göttlichen Schöpfungsordnung den Unterschied von Mann und Weib negierend, ungesunden Tendenzen gärender Hyperkultur entsprungen, muss ihrem Wesen nach sozial zersetzend und auflösend wirken“ (S. 1049). Viel eher könnte man sie als in der Wurzel religiös bezeichnen und in ihr die Auswirkung der in Gal. 3, 28 ausgesprochenen Gedanken finden. Kaum noch ernst zu nehmen ist es, wenn L. den Schwerpunkt der Lösung der Frauenfrage bei der Medizin findet: „Durchweg werden mehr Knaben als Mädchen geboren. Es ist der Medizin gelungen, den Frauen bei Entbindungen meist das Leben zu erhalten. Aber es ist ihr noch nicht gelungen, der ungeheuren Säuglingssterblichkeit zu wehren, von der überwiegend Knaben betroffen werden.

Sollte es gelingen, die Knabensterblichkeit einzuschränken, so wäre das numerische Missverhältnis von Männern und Frauen aufgehoben" — !! Das steht auf derselben Höhe wie der Vorschlag für die Behandlung unverbesserlicher rückfälliger Verbrecher, dass „ein gewisser Umfang wiederholter Haftstrafen eo ipso das Todesurteil involvieren müsste" (S. 1003). Nichts ist mehr geeignet, die christliche Ethik um ihren Kredit zu bringen, als wenn der Ethiker sich anmasst, die konkreten Verhältnisse des modernen Lebens in den Kreis seiner Beurteilung zu ziehen, ohne eine umfassende und gründliche Sachkenntnis zu besitzen. Dass L. sich davor nicht gehütet hat, zeigt besonders sein Urteil über die Antialkoholbewegung. Er erkennt deren Notwendigkeit und Berechtigung an und empfiehlt u. a. die Beteiligung „an den Bestrebungen des Blauen Kreuzes, der Mässigkeits- und Enthaltsamkeitsvereine", ohne sie jedoch jedem einzelnen ins Gewissen schieben zu wollen: „Aber jeder, dem das Wohl des Volkes am Herzen liegt, wird sich freundlich zu ihnen stellen, soweit sie nicht (wie die Guttempler) in unevangelisch gesetzliches Wesen einlenken". Das bedeutet also eine Ablehnung der radikalen Abstinenzbewegung, die auch schon vorher (S. 680 f.) als eine „traurige Verirrung" charakterisiert ist; aber wenige Zeilen später ist zu lesen: „Durchschlagend ist allein eine gründlich reformierte Gesetzgebung, und darum ist am wichtigsten die Aufgabe, diese in ähnlicher Weise in Bewegung zu setzen, wie das in Norwegen geschehen ist" (S. 821). Demnach weiss er offenbar nicht, dass eine solche Gesetzgebung die radikale Abstinenzbewegung, wie sie die Guttempler vertreten, zu ihrer Voraussetzung hat und ohne sie nie zustande gekommen wäre.

Lemmes Ethik trägt ein entschieden antikatholisches Gepräge und erinnert darin wie in ihrer durchaus männlichen Haltung an die Art Ritschls, so dass die fortwährende Polemik gegen diesen der inneren Berechtigung entbehrt. Und doch merkt Lemme nicht, wie stark sich sein Kirchenideal dem katholischen nähert. Darnach soll sich die Einzelgemeinde unter Geistlichen und Presbyterium organisieren; die Vertreter der

Einzelgemeinden sollen die Synode bilden, geleitet vom ersten Geistlichen der Diözese; die Vertreter der Synode würden die Provinzial- oder Landessynode bilden; an der Spitze jeder Provinz (oder des Landes) müsste ein Bischof stehen, ohne dessen Zustimmung kein Mitglied des Konsistoriums und kein Professor der betreffenden theologischen Fakultät ernannt werden kann, von dessen Annahme auf Grund persönlicher Prüfung die Zulassung jedes Kandidaten zum geistlichen Amt abhängt. Für grössere Staaten wird noch ein Landesbischof gefordert, auf dessen Vorschlag die Mitglieder des Oberkirchenrats zu ernennen wären und der den Verkehr mit dem Landesfürsten zu vermitteln hätte (S. 970). Es ist zwar nicht gesagt, ob die Bischöfe gewählt oder staatlicherseits ernannt werden sollen; aber da das Kirchenregiment „in Händen von Männern liegen soll, die — sich nicht als Schleppenträger von weltlichen Interessen fühlen", so wird L. von staatsseitiger Ernennung der Bischöfe nichts wissen wollen; sie würden also gewählt oder vom Landesbischof ernannt werden. Damit wäre eine Hierarchie gefordert, die der römischen zum Verwechseln ähnlich wäre und sich mit Notwendigkeit ihr analog entwickeln müsste. Sollte nun gar an der Spitze dieser Hierarchie ein Mann stehen, der die Erscheinungen und Bewegungen des modernen Lebens unter gleichem Gesichtswinkel ansähe wie L. und ähnlich apodiktische Urteile wie er darüber bereit hätte, so würde dieses System zweifellos mehr zur Beförderung religiöser Indifferenz beitragen als unter den heutigen Verhältnissen „der heidnische Geist der meisten Gymnasien", den L. wiederholt für die Entchristlichung der Gebildeten verantwortlich macht.

Lemme schreibt in der Vorrede: „Wie das Buch ernster und gewissenhafter Arbeit entwachsen ist, so fordert es ein Studium" (S. XI). Selbstverständlich wird man dieser Versicherung Glauben schenken. Aber je mehr Zeit ich auf das Studium verwendet habe, desto schwerer ist mir das geworden. Bei aller Bereitwilligkeit, alles Gute und Richtige anzuerkennen, hat sich mir doch immer stärker das Urteil aufgedrängt,

dass die Qualität der wissenschaftlichen Leistung in umgekehrtem Verhältnis zu der Quantität des gebotenen Stoffes steht.

Osnabrück Rolffs.

Schluss folgt.

Populäres.

Die Zukunft des Christentums.

Die Zukunft des Protestantismus. Von einem Laien. Berlin, Duncker 1906. 61. M. —.80. — BURGGRAF, J., Was nun? Aus der kirchl. Bewegung und wider den kirchl. Radikalismus in Bremen. Giessen, Töpelmann 1906. 64. M. 1.20. — BURGGRAF, J., Bremer Beiträge. Giessen, Töpelmann 1906 ff. Jährlich 4 Hefte. M. 4.50. — KALTHOFF, A., Modernes Christentum. Berlin, Pan-Verlag, s. a. 46. M. 1.—. — TITIUS, A., Der Bremer Radikalismus. Tübingen, Mohr 1908. 132. M. 2.—. — v. BERGH, Das neue Heidentum des Dr. Horneffer. 3. Aufl. Kassel, Lometsch 1906. 74. M. —.80. — CORNILL, v. DOBSCHÜTZ, HERRMANN, STAERK, TROELTSCH, Das Christentum. Leipzig, Quelle und Meyer 1908. 164. M. 1.—. — WEINEL, H., Ibsen, Björnson. Nietzsche. Individualismus und Christentum. (Aus „Lebensfragen".) Tübingen, Mohr 1908. 244. M. 3.—. PFENNIGSDORF, E., — Moderner Mensch und Christ. Hamburg, Rauhes Haus, s. a. 1907. M. 1.20. — BRIERLEY, J., Wir und das Weltall. Halle, Gebauer-Schwetschke, s. a. 225. M. 3.—. — FOERSTER, JATHO, MEYER, NIEBERGALL, TRAUB, Praktische Fragen des modernen Christentums. Leipzig, Quelle & Meyer 1907. 126. M. 1.80. — SCHUSTER, BORNEMANN, VEIT, FOERSTER, Die religiösen Ideale der modernen Theologie. Frankfurt-Berlin, Diesterweg 1908. 88. M. 1.60. — SCHAEDER, E., Der moderne Mensch und die Kirche (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XI, 6). Gütersloh, Bertelsmann 1907. 70. M. 1.20. — NIEBERGALL, F., Was ist uns heute die Bibel? (Aus „Lebensfragen"). Tübingen, Mohr 1907. 85. M. 1.20. — KAUTZSCH, E., Die heilige Schrift des A. T. 3. völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen . . . versehene Aufl. In Lieferungen: 1—3. 1908. Je M. —.80. — GUYOT, J., Nachwort zum Fall Korell. (Hefte zur Christl. Welt. N. F. 8. 9.) Tübingen, Mohr 1907. 106. M.—.90. — MÜLLER, Joh., Bausteine für persönliche Kultur: 1. Das Problem des Menschen. 2. Persönliches Leben. 3. Das Ziel. München, Beck

1908. 123. 110. 80. Je M. 1.25. — LHOTZKY, H., Die Zukunft der Menschheit: 1. Die religiöse Frage. 2. Die Freiheitsfrage. 3. Die Entwicklungsfrage. Berlin, Curtius 1907. 56. 55. 59. M. 1.—. NONNEMANN, F., Neues Werden, Neues Glauben, Heiligland. Gross-Lichterfelde, Gebel 1906. 91. M. 1.80. — REIMER, J. L., Grundzüge deutscher Wiedergeburt. Leipzig, Thüring. Verl.-Anstalt 1906. 119. M. 1.—. — MANZ, Fr., Wege nach „Hilligenlei", dem heiligen Lande. Tübingen, Mohr 1906. 78. M. —.80. — NIEBERGALL, Fr., Hilligenlei und moderne Theologie. Tübingen, Mohr 1906. 77. M. —.80. — VISCHER, E., Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Tübingen, Mohr 1908. 31. M. —.60. — EUCKEN, R., Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig, Quelle & Meyer 1908. 162. M. 2.20. — HAVEKOSS, A., Gewissensfriede. Leipzig, Hinrichs, 1907. 169. M. 2.—. — CLASSEN, W., Suchen wir einen neuen Gott? Tübingen, Mohr 1907. 51. M. —.80.

In all den Schiebungen und Verschiebungen der letzten Jahre ist ein Bedürfnis stetig geblieben und macht sich mit wachsender Dringlichkeit geltend: das Bedürfnis nach Festland in der Weltanschauung. Die Bremer Bewegung, die Bewegung, die von Frenssens „Hilligenlei" ausging, die Vortragstätigkeit der Monistenbündler und des neuheidnischen Nietzsche-Apostels-Horneffer und andere weniger deutlich zu bezeichnende Zeitströmungen und Erregungen im geistigen Klima der Gegenwart haben vielen die Frage nahegelegt, die der Bremer Pfarrer BURGGRAF zum Titel seines Aufrufs gewählt hatte und sich in Ungezählten wiederholt: „Was nun?" Zukunftsfragen, Zukunftssorgen sind es vorwiegend, die in den vorliegenden Schriften zu Worte kommen, aber es fehlt auch nicht an Versuchen, Klarheit in die Verwirrung, Beruhigung in die Erregung zu bringen.

Das erstgenannte Schriftchen eines „LAIEN" schlägt diesen Zukunftston schon im Titel an und führt ihn mit klugen und verständigen Betrachtungen glücklich durch. Ein scharfer Beobachter der kirchlichen Schwächen und Nöte des Protestantismus sucht darin seinen von allem falschen Optimismus und Pessimismus gleichweit entfernten freudigen Glauben an die inneren Triebkräfte der protestantischen Frömmigkeit zu begründen. Seine Kenntnis der Schwierigkeiten in der gegenwärtigen

religiösen Lage verhilft ihm fast überall zu einem gerechten Urteil. Wenn auch die eigentlichen Tiefen der Probleme nicht berührt werden, so wird die kleine Schrift doch in ihrer freudigen, besonnenen Haltung manches zur Klärung in unsrer unklaren Gegenwart tun können. — Der Klärung und Befestigung soll auch all die Arbeit dienen, die BURGGRAF in den „Bremer Beiträgen“ sammelt. Wem die Zukunft des Christentums nicht sonst schon zu einem ernsthaften Problem geworden ist, der wird auf dem eigenartigen Bremer Kirchengebiet direkt in diese Frage hineingestossen. Wo es der christlichen Lebensanschauung derartig an die Wurzeln geht, wie dort von seiten des kirchlichen Radikalismus, da bekommen die Auseinandersetzungen einen stark prinzipiellen Charakter: Die Frage der Lehrfreiheit, des Religionsunterrichts als solchen, der geschichtlichen Methode und andere grundsätzliche Fragen mussten naturgemäss in den Vordergrund treten, und es wäre nur zu wünschen, dass die andern deutschen Kirchengebiete an der Lösung dieser Probleme als an eigner Sache kräftig mitarbeiten wollten; denn es ist kaum anzunehmen, dass ihnen die Bremer Nöte erspart werden, die ihren Ursprung in allgemeinen Stimmungen haben; Stimmungen aber sind nicht zu widerlegen und sind infektiöser Natur. Trotzdem muss die theoretische Arbeit getan werden, und das, was die Bremer Theologen, BURGGRAF und seine Freunde, in der Verteidigung der christlichen Grundpositionen in den „Bremer Beiträgen“ leisten, wird vielleicht später einmal als willkommene Vorarbeit begrüsst werden.

Wie nötig es ist, der theoretischen Verwirrung entgegenzutreten, zeigt grade auch das Heftchen von KALTHOFF, das noch kurz vor seinem Tode erschien. Das eigentliche Wesen des ursprünglichen Christentums sieht er in den Grundideen der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams, verankert in der Gestalt Christi, des „Jesusgottes“. Diese Gleichsetzung von Mönchtum und Christentum gibt von vornherein eine Ahnung von der Eigenart der KALTHOFFschen Methode, den historischen Befund zu biegen. Mit solcher Festlegung des Wesentlichen im Christentum ist natürlich allen Bemühungen um ein

modernes Christentum von vornherein das Urteil gesprochen. Es bleibt dann nur noch die Aufgabe, an der Geschichte der protestantischen Theologie die innere Unmöglichkeit zu zeigen, das Christentum nach dem Verlassen seiner ersten Phase noch festzuhalten. Erstaunlich ist es bei diesem beredten Vertreter des reinen Evolutionismus, dass er nicht merkt, wie er den Evolutionismus gerade an dem besonderen Gegenstande seiner Betrachtung, am Christentum, aufhebt. Alles andere ist entwicklungsfähig und entwickelt sich — nur das Christentum muss auf einige ausgewählte Stücke seiner ersten Phasen festgeschraubt werden. Es darf nicht entwicklungsfähig sein. Dass eine solche eigensinnige Betrachtungsweise sich doch geistreich durchführen lässt, hat K. auch in diesem Schriftchen bewiesen. Nur wo er auf die Frage der geschichtlichen Existenz Jesu kommt, wird er langweilig und geistlos, wie das bei allen Paradoxien geht, die länger als Sekunden zu leben gezwungen werden.

Inzwischen hat das Problem des Bremer Radikalismus durch Titius eine Behandlung erfahren, die ebenso sehr ein Kraftbeweis des modernen Christentums, wie der modernen Theologie ist. Hier ist die Bremer Bewegung von innen her überwunden; nicht durch blosses Bekämpfen gegnerischer Ausfälle und Auswüchse, sondern durch feinfühliges Eingehen auf Motive, Schwingungen und Stimmungen in der Gedankenwelt Kalthoffs und seiner Freunde, ohne dass doch je der feste eigne Standort in einer klar erfassten selbständigen religiösen Wirklichkeit vergessen wird. Der Radikalismus der Bremer wird als ethischer und religiöser Idealismus, als monistisch-pantheistische Diesseitsreligion und in seinem eigentümlichen Verhältnis zur Geschichte untersucht, und überall merkt man es dem Verf. an, wie es ihm darauf ankommt, nicht mit seiner besonderen theologischen Stellung recht zu behalten, sondern an dem Bremer Problem die gesamte Arbeit an den Grundfragen idealistischer und im besonderen christlicher Lebens- und Weltanschauung zu fördern. Die Arbeit, die aus einem Vortrage vor den Freunden der „Christlichen Welt“ in Mar-

burg (1907) entstanden ist, hat sich zu einer in Ton und Haltung wahrhaft vornehmen Gesamtkritik des Radikalismus entfaltet, deren ruhige Ritterlichkeit gewiss auch dort Beachtung erzwingen wird, wo man sich schon gewöhnt hatte, die moderne Theologie als erledigt zu betrachten. Aber auch TITIUS sorgt dafür, dass man Kalthoff und die Seinen nicht leichthin bei Seite schiebt, sondern mit Ruhe verarbeitet; zeigt doch die ganze überaus reichhaltige und förderliche Schrift, wie diese tiefgehenden Erschütterungen des religiösen und theologischen Bestandes dem evangelischen Christentum zur Klärung und Festigung seiner Zukunft dienen müssen. Aber auch das wird durch TITIUS Behandlung der Gesamtbewegung deutlich, wie wenig die blosse Geistreichigkeit die Probleme der inneren Kultur selbständig zu fördern oder gar zu lösen vermag.

Es ist doch wie Aufatmen, wenn man aus der geistreichen Sackgassenatmosphäre der Bremer in die kühle Luft ruhiger Tatsachenbetrachtung kommt, die in dem schönen Sammelbändchen „Das Christentum“ herrscht. CORNILL schreibt über Israelitische Volksreligion und die Propheten, STAERCK über Judentum und Hellenismus, v. DOBSCHÜTZ über Griechentum und Christentum, TROELTSCH über Luther und die moderne Welt, HERRMANN über die religiöse Frage der Gegenwart. Durch solche ebenso gründlichen wie fasslichen und schönen Einzeldarstellungen mindert sich immer mehr die aufgelaufene Schuld der zünftigen Theologie, bekommt aber auch die herrschende Unkenntnis der Gebildeten immer mehr die Bedeutung eigner Schuld. Die Zukunft des Christentums in der allgemeinen Bildung wird aber wesentlich mit von der Offenheit und Solidität solcher fasslichen Einzeldarstellungen abhängen, die darum unter Umständen von grösserer Bedeutung sind als umfangreiche Werke.

Dass dieses mit seinen geschichtlichen Problemen ringende Christentum sich gleichzeitig auch mit modernem Heidentum auseinanderzusetzen hat, sollte ihm eigentlich immer eine eigentümliche innere Bereicherung bringen. Wäre nur das Hornefersche Heidentum, das z. B. v. BERGH in seinem Schriftchen

bekämpft, nicht gar zu phrasenhaft und verworren. Aber auch den Ausführungen v. B.s wünschte man grössere Straffheit und Umsicht. Es genügt nicht, den Kleinkrieg im einzelnen siegreich durchzufechten. Man muss solchen Gegnern auch im Zweifeln über sein, um sie mit der Wurzel ausheben zu können. Dazu fehlt dem sonst recht lebhaft und frisch geschriebenen Heftchen doch noch manches. — Dagegen hat uns eine Apologie des Christentums, wie sie sein soll, neuerdings WEINEL in seinem Buche über die drei grossen Individualisten Ibsen, Björnson und Nietzsche geschenkt. Da ist kein Guerillakrieg, kein Rechten um kleine Positionen, sondern das Ringen hat durchweg einen Zug ins Grosse. Hier zeigt sich ein wirkliches Ueberlegensein, das nicht nur auf ausgezeichneter wissenschaftlicher Rüstung, sondern ebenso und noch mehr auf grossen und klaren Gewissheiten beruht. Und Werke von dieser Art sind nicht nur von hervorragendem Werte gegenüber den stimmungsmässigen Gefahren, die von seiten des zersetzenden Individualismus drohen; sie haben auch ihre Bedeutung nach rechts, wo angstvolle Zionswächter über die „grundstürzende" Arbeit der modernen Theologie jammern. Denn im grimmigen Ernst solcher Auseinandersetzungen, mit dem grossen Heiden Nietzsche zumal, zeigt sich erst wirklich, wer positiv ist und festen Boden unter den Füssen hat. An einem so charaktervollen, warmherzigen und freudigen Buche, wie diesem Beitrage W.s zu den von ihm herausgegebenen „Lebensfragen" sollte es den sogenannten Positiven deutlich werden, wie fest die unbefangenste Kritik der herkömmlichen Formen des Christentums mit einer starken positiven Grundüberzeugung zusammengeht, die sich in einem Kampfe bewährt, in dem die theoretischen Waffen der sog. positiven Theologie rettungslos zerbrechen. — WEINEL hat ausserdem mit diesem Buche gezeigt, wie fruchtbar sich die Apologetik gestaltet, wenn sie unter einem ganz bestimmten und begrenzten Sehwinkel angefasst wird, und wenn sie den Gegner nicht bloss als Feind ansieht, sondern im ehrlichen Kampfe sich von ihm beschenken lässt. Auch W. ist stark von dem Gedanken an die Zukunft des Christentums be-

wegt, aber voll Zuversicht. „Wenn das Christentum der letzten Jahre stärker und gesünder, tapferer und mannhafter, sich seiner Eigenart und Grösse mehr bewusst geworden ist, wenn seine Vertreter und Verkündiger kräftiger und herzhafter reden und der Kampf um die Nebensachen bei ihnen immer mehr zurückgestellt wird, so verdanken wir das . . . . vor allem auch solchen Gegnern wie Nietzsche“ (241). „Seit Nietzsche ist die Theologie gezwungen, sich von dem unfruchtbaren christologischen Streit auf das Wesentliche des Christentums zu besinnen; die Bedeutung der christlichen Ethik für das Ganze muss neu erfasst werden, es muss das Verständnis für das Christentum als die sittliche Erlösungsreligion gepflegt und vertieft werden. Und hier ist unendlich viel von diesem Gegner zu lernen, viele einzelne feine Beobachtungen, die er über sittliches Leben gemacht hat und deren Tiefe und Kraft noch lange nicht ausgeschöpft sind“ (240). Bei dieser inneren Ueberlegenheit kann der Ausblick in die Zukunft des Christentums nur der sein: nachdem diese Stufe des religiösen Lebens einmal erreicht war, kann es nicht mehr überboten werden, sondern sich nur noch vertiefen (243). — Neben so gross angelegten Arbeiten wie die zuletzt genannte haben kleinere, wie das Heft von E. Pfennigsdorf, keinen leichten Stand. Aber sie tun an ihrer Stelle doch wesentliche Dienste, vielleicht nicht so sehr in der Ueberwindung der feindlichen Gegenströmungen, als in der Erziehung der kirchlichen Kreise zum Verständnis der grossen Auseinandersetzungen in der Gegenwart. Es ist frisch, beherzt und anschaulich geschrieben und wird manchem, der zuerst in den Kampf hinaustritt, z. B. jungen Studenten, gute Dienste zur Einführung in die geistige Lage der Gegenwart tun.

Eine mehr praktische Probe dafür, wie man modern denken und dabei ein warmer Christ sein kann, hat der englische Essayist J. Brierley in seinen zahlreichen feinen Aufsätzen gegeben, die ursprünglich in der „Christian World“ erschienen und von denen J. A. Selter einen Band „Wir und das Weltall“ in lesbares Deutsch übersetzt hat. Eine umfassende Bele-

senheit in antiker und neuer Literatur, und zwar nicht nur der englischen, auch der deutschen, französischen, italienischen; dazu eine schöne Gabe, in allem Vergänglichen das Gleichnis zu sehen, verbündet sich bei B. mit einer ernsten, aus viel stiller Arbeit heraus gewonnenen christlichen, aber völlig undogmatischen Ueberzeugung. Das gänzliche Fehlen der frommen Phrase, die fast spielende und doch wohlbedachte Art der Gedankenentwicklung macht das Lesen seiner Essays zu einem Genuss nicht nur, sondern zu einer Herzstärkung. Auf dieser Linie der christlichen Lebensbetrachtung wird ein gut Teil der literarischen Zukunft des Christentums liegen.

In die eigentliche Praxis des kirchlichen Lebens führen die fünf Vorträge von G. Traub (Taufe), Jatho (Abendmahl), A. Meyer (religiöse Erziehung), Niebergall (Konfirmationsnöte), E. Foerster (kirchliche Bekenntnisse) hinein, die aus der Bewegung für evangelische Freiheit im Rheinland hervorgegangen sind. Die Veranstalter dieser Vorträge haben den sehr richtigen Blick dafür gehabt, dass es nicht genügt, geschichtliches Verständnis der Anfänge des Christentums zu vermitteln. Die neuere theologische Betrachtungsweise erweist erst dann ihren Wert, wenn sie ihre Erkenntnisse für die fruchtbare Gestaltung und für das Verständnis der gegenwärtigen kirchlichen Formen zu verwerten weiss. Dafür bieten diese fünf Vorträge, jeder in seiner Art, vortreffliche Wegweisung. Sie zeigen, wie die Symbole des kirchlichen Lebens nie bloss gegeben sind, sondern immer darauf warten, dass lebendige Frömmigkeit etwas aus ihnen macht.

Derselbe freie und fromme Sinn beherrscht auch die vier Reden, die unter dem Titel „Die religiösen Ideale der modernen Theologie“ von vier Frankfurter Theologen herausgegeben sind. Auch hier liegt der Nachdruck durchaus auf dem positiven Frömmigkeitsgewinn, den die „intellektuelle Redlichkeit“ in der kritischen Theologie ihren gewissenhaften Vertretern gebracht hat. Schuster hat das Ideal persönlicher Frömmigkeit vorangestellt, Bornemann die Bibel in der ihm eigenen praktischen Art behandelt, Veit spricht von der Stellung zum Dogma,

Foerster schliesst mit der praktischen Hauptfrage: dem Ideal religiöser Gemeinschaft. Wenn von Idealen die Rede ist, wird man über Einzelheiten nicht zu rechten haben. In der gesunden Entwicklung dieser religiösen Ideale, die sich darin zusammenfassen lassen, dass nicht die Formen, sondern das Herz fest werde, liegt die Zukunft protestantischer Frömmigkeit. Foerster sei es besonders gedankt, dass er u. a. Sulzes Gedanken wieder mit unter die Ideale gestellt hat. Erfreulich wäre es gewesen, wenn ein fünfter Vortrag die religiösen Ideale auch mit der bedeutendsten Bewegung der Zeit, der Arbeiterbewegung, ausdrücklich in Beziehung gebracht hätte. Denn gerade da liegen Aufgaben religiöser Art, zu der die moderne Theologie in besonderem Masse berufen scheint.

Immer aber, wenn man diese Gedanken mit der Gegenwart verknüpfen möchte, steht man vor dem Problem der Kirche. Was helfen zuletzt die vielen Einspänner der Frömmigkeit? „Wir organisieren uns zu wirtschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen, humanitären Vergnügungszwecken; und dies wichtigste und zentralste Anliegen unseres Lebens . . . soll auf zufällige Anregungen, auf gelegentliche Berührungen angewiesen werden, . . . soll auf geordnete Beeinflussung verzichten?“ (Foerster S. 74). Diese Frage hat Schäder in seinen beiden Vorlesungen ausführlich behandelt. Er fragt zuerst: Was scheidet den modernen Menschen von der Kirche? (S. 7—49), sodann: Was macht dem modernen Menschen die Kirche zum Bedürfnis? (S. 50—70). Die Haupthindernisse liegen nach ihm in der kritiklosen Kulturseligkeit, in der leichtherzigen Zuversicht, dass die Welt sich von selber zum Guten entwickeln werde, in mutlosem Kapitulieren vor der natürlichen Menschenart und in dem „Versuch, die Ordnungen und Grenzen der Natur zu überfliegen“ (Auswüchse der Frauenbewegung, Christian Science, Naturwidrigkeiten in der Gemeinschaftsbewegung u. dergl.), dem gegenüber die Kirche die natürlichen Schöpfungsordnungen Gottes ehrt. Man ist zuerst erstaunt, in dieser Aufzählung kein Wort von einem Haupthindernis zu hören. Wir meinen gerade als treue Glieder der evangelischen Kirche sagen zu

müssen; Was den modernen Menschen von der Kirche (Gemeinschaft der Gläubigen) scheidet, ist „die Kirche“ (die Lehranstalt)! Aber Sch. weiss recht gut von diesem Hindernis. Er sagt: „Wir hätten . . . gar keine Veranlassung von Dingen zu sprechen, welche den modernen Menschen von der Kirche scheiden, wenn nicht zur Kirche das Dogma und die Dogmen gehörten. Denn in ihnen liegen, richtig verstanden, die scheidenden Elemente“ (S. 11). Sch. spricht sich ganz deutlich darüber aus. „Die dogmenlose Kirche ist keine Kirche.“ „Die Kirche ist Erkenntnisgemeinschaft, Wahrheitsgemeinschaft im Glauben.“ Aber er versteht unter Dogma nicht den lediglich überlieferten, festformulierten, kirchlichen Lehrsatz, sondern „die umfassende, in sich reichgegliederte Heilswahrheit, die in lebendiger Geistesmacht den christlichen Glauben bewirkt und stärkt. Christus ist ihre vollendende Spitze.“ Wir müssen nun warten, bis diese Definition sich durchsetzt; einstweilen werden sich freilich die Menschen an den geschichtlich gewordenen Begriff des Dogmas halten. Daran wird Sch. schwerlich etwas ändern können. Er kämpft „für das richtig verstandene Dogma“ (12): „Hinter dem ganzen Suchen der Gegenwart steht, richtig verstanden, das Verlangen nach dem Dogma und damit nach dem Felsengrund für die ruhelose, auf das Ewige angelegte Seele.“ Wir haben gehört: Was den Glauben bewirkt und stärkt ist die Heilswahrheit, das Dogma; worauf die unruhige Seele ausruht, ist das Dogma; wonach die Gegenwart sucht, ist das Dogma. Ist es nicht richtiger, für Dogma Gott einzusetzen? So meinte der Sänger des 27. Psalms, der von dem Dürsten nach dem lebendigen Gott sprach. So meinte Augustin, der das Ruhefinden bei Gott erwartete. Und den Glauben haben die Frommen als gottgewirkt empfunden. Wollen wir dem modernen Menschen helfen, und dazu sind wir berufen, so sollten wir ihm das Gottsuchen nicht erschweren durch Festhalten einer Terminologie, die nun einmal nicht zum Heile gehört. Merkt denn Sch. nicht, dass zum „richtig verstandenen Dogma“ wieder eine Instanz gehört, die über richtig und unrichtig, über Wesentliches und Unwesentliches in der Heils-

wahrheit unterscheidet? Das freilich hat er richtig herausgefunden, dass die Menschen etwas Festes suchen. Das ist das Festland, von dem wir gleich zu Anfang sprachen. Aber da liegt ja gerade das Problem. Das ist mit dem von Sch. proklamierten „richtig verstandenen Dogma" wirklich nicht gelöst. — Ueber die zweite Frage: Was die Kirche dem modernen Menschen bietet, wird man sich leichter einigen können. Anlass zum Widerspruch gibt es freilich auch da mancherlei. So, wenn Sch. sagt: „Die Kirche muss mit dem Schleiermacherschen Gedanken brechen, dass der Glaube oder das Christentum der Sphäre des Gefühls angehört. Dieser Gedanke, der uns ja aus Schleiermachers Situation heraus historisch verständlich ist, diskreditiert das Christentum vor den Männern. Gerade in der spezifisch modernen Theologie ist er aber stark im Gange: Gefühl, Stimmung, Erhebung ist alles. Name, d. h. gewisse Erkenntnis, Schall und Rauch. Männer leben nicht in Gefühlen, sie empfinden es als krank, wenn ihresgleichen das tun" (63). Mit genau demselben Verständnis wurde schon ums Jahr 1830 im rationalistischen Halle die Schleiermachersche „Gefühlstheologie" in den Hörsälen ausgelacht! Sch. scheint nicht zu ahnen, dass in der Schleiermacherschen These vom Gefühl das steckt, was wir heute das „Unmittelbare" nennen in der Abgrenzung des religiösen Sondergebietes vom Intellektualismus. Ob man von solcher Verständnislosigkeit aus auf Verständigung mit dem modernen Menschen rechnen darf, erscheint uns fraglich. Aber die Ausgestaltung einer tüchtigen, gesunden, arbeitsfreudigen, religiösen Gemeinschaft, in der auch der moderne Mensch sich heimisch fühlen kann, wenn er Gott sucht, — das muss immer eine gemeinsame Zukunftssorge bei allen theoretischen Differenzen bleiben. In Sch.s Gedankenführung ist ja das Treibende auch das Verlangen nach Ueberwindung des blossen Individualismus im religiösen Leben. Dafür geben auch seine Vorlesungen dankenswerte Anregung.

Ein Stelldichein haben ja die verschiedensten theologischen Richtungen: das ist die Bibel. In den Zukunftsfragen des Christentums spielt sie selbstverständlich eine hervorragende

Rolle. NIEBERGALL hat in den Weinelschen „Lebensfragen“ diese Frage behandelt, lebendig und warm, frisch und anschaulich, nur gelegentlich ein wenig lehrhaft im Ton. Er berichtet über Inhalt und Art der Bibel, über dogmatische und historische Betrachtungsweise, um dann den Beurteilungsmassstab festzustellen, der ihm in dem Lutherischen Kanon des „Christum treiben“ liegt. Wenn er aber dabei von dem Gedanken ausgeht: „Er (Jesus) ist uns nämlich der wahlverwandte Geist“, so klingt bei ihm zwar auch das gleichzeitige Gefühl der Ueberlegenheit Jesu mit, aber eine glückliche Formulierung ist das nicht. Sehr gut ist dagegen, was er über die Unmittelbarkeit sagt, der sich erst der Reichtum der Bibel erschliesst. Und hier sind auch die wichtigsten Zukunftsausblicke: es wird sich vor allem darum handeln, ob es möglich sein wird, nachdem die aufgestauten Wasser des Misstrauens gegen das unergründliche Buch sich verlaufen haben, es mit „wiedergewonnener Naivetät“ zu lesen. Was bei den homerischen Gesängen möglich ist, sollte bei der Bibel nicht unmöglich sein. Vorher muss freilich auch die letzte Spur des Zwanges geschwunden sein, der die Gedanken und Eindrücke der Menschen leiten möchte wie Wasserbäche, — denn das tut ein Anderer.

Um das herrschende Misstrauen zu zerstören, wird heute mit wirklich noch nicht dagewesenem Eifer gearbeitet. Diesem Gedanken dient auch die dritte völlig neu bearbeitete Auflage der Uebersetzung des A. T. von KAUTZSCH, von der die ersten 3 Lieferungen jetzt vorliegen. Was hier an Entgegenkommen gegen den Nichttheologen, an Winken zum Verständnis durch Einleitungen und Erläuterungen geleistet wird, kann nicht leicht mehr überboten werden. Für die Menschen, die das A. T. sehen wollen, wie es ist, und sich in die gottgewollte Tatsächlichkeit der Bibel fügen wollen, sind die Türen weit aufgetan. Schliesslich wird der Wert der evangelischen Schriftforschung in Zukunft zu allererst an ihrem Wirklichkeitsernste gemessen werden, und der hat hier einen deutlichen Ausdruck gefunden.

Den Weg zum Vertrauen auf einem ganz anderen Gebiete zeigt das Heft von GUYOT über den „Fall Korell“. Die kleine

Schrift ist ein Muster evangelischer Klarheit gegenüber sehr verfahrenen und unklaren Verhältnissen. Das Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft ist — zumal auf evangelischem Gebiet — noch sehr verworren. Darum sollten Fragen, wie sie G. hier so freimütig behandelt hat, mehr als bisher schon in die praktisch-theologischen Seminare eindringen, damit das junge Pfarrergeschlecht lernt, das Verhältnis von Sozialdemokratie und Kirche unter dem Gesichtspunkte der Volkspädagogik anzusehen, d. h. aber mit dem Willen, sich nicht verärgern zu lassen, und mit zäher Hoffnung. Bis die theoretischen Linien sich einigermassen entwirrt haben werden, wird die beste Lösung der hier liegenden Schwierigkeiten ein freiblickender, klarer, warmer Charakter sein. Diese Lösung schwebt unausgesprochen über dem G.schen Schriftchen. Nicht zum Golde, sondern „zum Charakter drängt, am Charakter hängt doch alles“ in diesen Zukunftssorgen des Christentums.

Das ist nichts Neues, aber etwas das immer neu in den theoretischen Meinungswirrwarr hineingerufen werden muss. Joh. Müller und Heinrich Lhotzky werden nicht müde, in ihren mannigfachen Aeusserungen auf die Notwendigkeit überlegener Charakterbildung hinzuweisen. M. hat drei „Bausteine für persönliche Kultur“ vorgelegt, L. drei Hefte über „die Zukunft der Menschheit“. Sie gehören alle hinein in diese Zukunftsfragen des Christentums. Denn ein gesundes Sichbehaupten in der Gegenwart bietet auch eine gewisse Gewähr für ein gesundes Erfassen der Zukunft. Wenn nur die beiden, jeder in seiner Art, so trefflichen Männer beizeiten den Windmühlenkampf gegen das Wort Religion aufgeben wollten! Besonders bei L. drängt er sich in einer Weise vor, dass er nachgerade verstimmend wirkt.

Wer L.s Schriften schon lange verfolgt hat, weiss natürlich, dass er die Religion „in Gänsefüsschen“ meint. Aber einem Leser, der diesen Kampf gegen die Gänsefüsschenreligion nicht kennt, muss bei dem Lesen des Heftchens über die religiöse Frage ganz wirr im Kopf werden. Was sollen solche Sätze, wie der, dass „Jesus der unreligiöseste Mensch war, der

je diesen Planeten betreten hat“ (54) — oder: „jeder [Grosse] war religionslos. Keiner mehr als Jesus“ (34). „Formelhaftes Lesen, immer wieder dasselbe — das bedeutet Religion“, denn: Religion heisst wörtlich „die Wiederholung“ (8). Das sind nur wenige Proben, die sich häufen liessen. Es gibt doch wahrlich ernstlichere Dinge zu bekämpfen als grade Worte! Dass alles Leben in Rinden wächst, auch das religiöse Leben, muss ja immer wieder gesagt werden, und in dem Kampfe gegen die Rindenverehrung dürfen wir nicht müde werden. Aber wer in der Welt will uns verwehren, in das Wort Religion das Höchste hinein zu denken, auch das Höchste, das L. meint? Wer will die Menschen zwingen, unter allen Umständen Minderwertiges damit zu verbinden? Wenn Formelkram und Starrheit um die geschichtlichen Religionen gelagert sind, muss man deshalb den Schutt für das Wesentliche erklären? Wer so für das Wesentliche im Leben kämpft, wie M. und L., sollte den Blick nicht auf so herzlich unwesentliche Fragen ablenken, ob man das Tiefste und Freiste, das der Mensch hat, Religion oder Leben oder sonstwie nennt. Zuletzt wird es doch auf die Echtheit und Kraft und nicht auf die Worte ankommen. Wer schützt die Worte „Persönlichkeit“ und „Leben“ vor Krustenbildung und Erstarrung? Sie sind schon jetzt bei blossen Nachbetern der beiden trefflichen Männer mit Phrasen gefüllt bis an den Rand. — Wir möchten die tapfere, selbständige Arbeit der Beiden an der Befreiung unsres geistigen Wesens nicht missen; es ist so viel edle Kraft in ihnen. Aber sie haben auch ihre wärmsten Freunde dazu erzogen, sich gegen sie zu wehren, wo es nottut, um dann um so dankbarer ihrer Arbeit zu folgen, denn sie ist wirkliche Zukunftsarbeit.

In der Schrift von Reimer hat das Frenssensche Wort in „Hilligenlei“ von „deutscher Wiedergeburt“ seltsame Wellen geschlagen. Da wird von „rassiger Wiedergeburt“, von menschlichem und rassigem Individuum und von Germanentheorie, von staatlicher, sozialpolitischer, gesundheitlicher, religiöser Wiedergeburt gehandelt, von Schädigung durch den Kulturzwang und andern Dingen. „Im 20. Jahrhundert werden wir . . unsre Welt-

herrschaft und Gesundung im Kampfe gegen die mit Gewalt erweckten Nichtgermanen nach innen und aussen zu befestigen haben." — Und im Fettdruck: Den Germanen des Kontinents ein pangermanisches Grossdeutschland! (119). Zuletzt bleibt im Leser nach all den warmen, ehrlich begeisterten Darbietungen der aufrichtige Wunsch: Glückliche Reise!

Mit Frenssens „Hilligenlei" ist nun der Ton angeschlagen, der gehalten werden muss, wenn unsre Zukunftsgedanken hell werden sollen. Aus der grossen Flut der Schriften, die damals in der ersten Erregung über das Buch geschrieben wurden, ragen nur wenige heraus, die mehr als ephemeren Wert besitzen. Zu ihnen gehören die Hefte von NIEBERGALL, MANZ und das schöne, innige, wenn auch etwas wortreiche Buch von NONNEMANN. Grade nachdem das erste blendende Licht, mit dem „Hilligenlei" heraufstieg, einer ruhigeren Beleuchtung gewichen ist, ist die kritische Verarbeitung der vielen Anregungen eine dankenswerte Sache, und es wird noch manche Gelegenheit kommen, auf diese nicht so sehr im Dienste der Aufklärung, als der Klärung geschriebenen Heftchen hinzuweisen.

Der schöne Gedanke von dem heiligen Land, das die ernsten Menschen suchen, findet eine zwar nicht so poetische, aber um so wichtigere Ergänzung in der Frage nach dem Sinn des Lebens. Vielleicht darf man sagen, dass das ersehnte heilige Land eben der heilige Sinn des Lebens sei. VISCHERS warmherziger Vortrag ist eine schöne Wegweisung, die man recht vielen jungen Gebildeten, aber auch Aelteren, wünschen möchte. Dass er u. a. auch auf die Wichtigkeit der Willensschulung hinweist, sei in diesem Zusammenhange besonders unterstrichen. Es wird vielleicht schon im nächsten Menschenalter zu den grossen Unbegreiflichkeiten gehören, dass man diese Frage, auf die F. W. Förster in seiner „Jugendlehre" so eindringlich hingewiesen hat, zu den Dingen hat rechnen können, die „sich von selber machen". Wer von der jetzt lebenden erwachsenen Generation hat in seinem langen Bildungsgange irgend eine nennenswerte Hilfe erfahren, die wunderbare Kraft des Willens methodisch zu erziehen? Und doch ist ohne kla-

ren Willen ein Sinn des Lebens nicht zu finden. — Dass es freilich der Wille allein nicht ist, der den Weg findet, hat EUCKEN in seinem ausgezeichneten kleinen Buche deutlich gezeigt. Mit grosser Umsicht bahnt er sich den Pfad durch die Verworrenheit der heutigen Lage, bespricht die Lösungsversuche der Religion, des immanenten Idealismus, zeigt die Unmöglichkeit der naturalistischen und intellektualistischen Lösung, die Unzulänglichkeit der blossen Menschenkultur, um dann in der inneren Festigung des Lebens, im Wachstum der freien selbständigen Art und in der Ueberwindung des Kleinmenschlichen die Ziele aufzuweisen, die das ganze Dasein durchleuchten und sinnvoll machen, wenn sich der Mensch entschliesst, darum zu kämpfen. Denn der Sinn des Lebens fliegt niemandem an, er will erarbeitet sein. — Wem die Schwierigkeiten der heutigen Lage zu schaffen machen, kann nicht ohne Dank sich von E. führen lassen. Aber eins bleibt an dem so trefflichen Buche dunkel, wie der Mann, der ein so warmes Verständnis für die Tiefen des religiösen Lebens so mannigfach bewiesen, der einen Bruch mit dem Christentum ausdrücklich abgewiesen hat (Geistige Strömungen S. 387), unter den älteren Denkweisen „die Religion“ mit fünf Seiten hat erledigen können. Nach dem Nachlassen der hohen Spannung der ersten Zeiten kann die Religion „sich nicht als das allbeherrschende Zentrum des Lebens behaupten und verliert damit ihre unmittelbare Ueberzeugungskraft“. Sie wird „zu einer blossen Umsäumung eines andersgearteten Lebens“ (S. 9). „Für uns heute bildet die Religion mehr eine Frage, als eine Antwort, viel zu unsicher ist sie uns geworden, um uns eines Sinnes unseres Lebens zu versichern und uns unmittelbar zu freudiger Lebensbejahung zu führen“ (S. 11). Mit etwas Einfachem und Grossem „hat das alte Christentum die Welt bewegt und verjüngt, ohne ein derartiges Einfache können auch wir keinen inneren Halt gewinnen und die Unvernunft wie das Chaos überwinden“ (S. 162). Man fragt unwillkürlich, ob das neue Christentum ein derartiges Einfache nicht haben könne? und ob nicht E.s philosophischer Standort in einer selbständigen Geistigkeit auf der „neuen

Wirklichkeit" beruht, deren Durchbrechen E. so schön in seinen „Lebensanschauungen der grossen Denker" am Christentum, an der Lebensanschauung Jesu, gezeigt hat? Wir können in der Gesamthaltung des ganzen vorliegenden Buches keinen grundsätzlichen Widerspruch entdecken mit dem, was uns in der christlichen Zuversicht zu dem Vater der Geister leitet. Ehe wir etwa undankbar von diesem kleinen Buche scheiden, möchten wir lieber annehmen, dass uns E.s Grundansicht in ihrer letzten Formulierung nicht ganz deutlich geworden ist.

Der Titel der warmherzigen Schrift von HAVEKOSS weist schliesslich auf die Stelle hin, von wo aus all das Suchen und Forschen seinen ruhigen Gang bekommt. Er hat es „Gewissensfriede" genannt. Es ist ein sehr ernster Mensch, der aus diesen Blättern redet, aber die Lösung, die er für die Nöte der heutigen Christenheit gefunden hat, das von ihm sogenannte Gewissensgebet, ist etwas, das sich dem referierenden Stile entzieht. Die Schrift hat zuweilen etwas Ungelenkes, aber das Ganze wird durchleuchtet von einer schönen Ehrlichkeit. Und das hat er sicherlich richtig erkannt, dass die Zukunftssorgen des Christentums nicht im Wissen, sondern im Gewissen gelöst werden.

Das ist auch die gesunde Erkenntnis, die in CLASSENS kleinem, aber gehaltvollen Hefte die Gedankenführung beherrscht. Es enthält ausser einem Tagebuchblatte vier kurze Briefwechsel zwischen Freunden, alle durchweht von frischer, kräftiger, männlicher Art in der Herausstellung und Behandlung der Probleme. Selbstverständlich nie erschöpfend, aber immer anregend und sehr beachtenswert für die Methode der Apologetik gegenüber einer kraftbewussten, selbständig sich behauptenden jungen Arbeitergeneration. Der Stil erinnert zuweilen an Frenssen, und auch diese Blätter klingen aus in einem Bekenntnis zu dem Menschen Jesus, der uns führt „zu dem Einen, den er Gott nannte". Aber das bedeutet zunächst noch nicht: in die Stille, sondern „neuem Kampf entgegen". In der Tat: die nächste Zukunft des Christentums wird Kampf sein. Aber im Gewissen wird das Gewisse sein.

P. Jaeger.

Literatur über das Johannes-Evangelium:

Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten.

Johannesschriften des Neuen Testaments. Heft 1. Von P. W. Schmiedel. 1.—10. Tausend. 8. 1906. M. 1.—. Geb. M. 1.30. (Rel. Volksb. I. Reihe. 8. und 10. Heft.)

Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung.

Johannesschriften des Neuen Testaments. Heft 2. Von P. W. Schmiedel. 1.—10. Tausend. 8. 1906. M. —.50. Geb. M. —.80. (Rel. Volksb. I. Reihe. 12. Heft.)

Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes.

Bearbeitet von **H. J. Holtzmann**. Dritte, neu bearbeitete Auflage, besorgt von **W. Bauer**. Lex. 8. 1908. M. 9.75. Geb. M. 11.—.

Daraus einzeln:

Evangelium des Johannes. Gebunden M. 7.40.
Briefe und Offenbarung des Johannes. Gebunden M. 4.80.

Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis.

Von **P. W. Schmidt.** 8. 1891. M. 1.50.

Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums.

Von **William Wrede.** 8. 1903. M. 1.25. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theol. und Religionsgeschichte 25.)

Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums.

Von D. **J. Grill,** Professor an der Universität Tübingen. Gross 8. 1902. M. 8.—.

Praktische Auslegung des Neuen Testaments

für Prediger und Religionslehrer von Lic. **Friedrich Niebergall,** Professor in Heidelberg. — Erster Halbband: **Allgemeine Einleitung. Die Evangelien und die Apostelgeschichte.** Lex. 8. 1909. Preis der „Praktischen Auslegung zu Johannes" allein M. 1.20. — Zweiter Halbband: **Die paulinischen Briefe. Katholische Briefe. Hebräer Brief. Apokalypse.** Erscheint voraussichtlich 1909.

Literatur über das Johannes-Evangelium:

Der Prolog des vierten Evangeliums.

Sein polemisch-apologetischer Zweck. Von **W. Baldensperger.** Gr. 8. 1898. Ermässigter Preis M. 1.80.

Gedankengang und Grundgedanke des ersten Johannesbriefes.

Von **Th. Häring.** Gross 8. 1892. (In: Theolog. Abhandl. C. v. Weizsäcker gewidmet. Ermässigter Preis M. 4.50.)

Johanneische Studien.

I. Der erste Johannesbrief. Von **W. A. Karl.** 8. 1898. Ermässigter Preis M. —.75.

Die Entstehung der Apokalypse.

Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. Von D. **Voelter.** Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage. 8. 1885. Ermässigter Preis M. 1.50.

Das Problem der Apokalypse.

Nach dem gegenwärtigen Stande untersucht und neu dargestellt. Von D. **Voelter.** 8. 1893. Ermässigter Preis M. 3.—.

Synopse der drei ersten Evangelien.

Von **A. Huck,** Pfarrer in Schiltigheim. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage. Lex. 8. 1906. Preis geheftet M. 4.—, gebunden M. 5.—.

Deutsche Evangelien-Synopse mit Zugrundelegung der Uebersetzung Carl Weizsäckers.

Ununterbrochener Text mit den Parallelen im vollen Wortlaute. Unter Beifügung johanneischer und außerkanonischer Seitenstücke und der wichtigsten Varianten in der Ueberlieferung des Textes. Von Lic. **A. Huck,** Pfarrer in Schiltigheim. Quart. 1908. **M. 3.—. Gebunden M. 4.—.**

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Zum 400 jährigen Geburtstag Johannes Calvins

Johann Calvin.

Von

Dekan D. **A. Baur** - Weinsberg.

Klein 8. 1909. M. —.50. Geb. M. —.80.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. 9.)

Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen.

Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Uebersetzung

von

Rudolf Schwarz,

Pfarrer in Basadingen (Thurgau.)

Mit einem Geleitwort von Prof. D. Paul Wernle.

Zwei Bände Lex. 8.

Unter der Presse. Erscheint Ende Januar.

Der Verlag bittet um Angabe von Adressen, an welche ein Probeheft der Theologischen Rundschau gesandt werden kann.

Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, begr. v. Herzog, herausg. v. Hauck, 3. (neueste Auflage) **Band 1—20 neu** und **unbenutzt für M 150** — **(Ladenpreis M. 240.—) zu verkaufen. Offerten** unt. **Z. Fr.** a. d. Verl.

Inhalt.

Seite

Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? I. Von **Bousset** 1

Systematische Theologie. Ethik. Von **Rolffs** 12

Lemme, L., Christl. Ethik. Gross Lichterfelde-Berlin. Runge 1905. 2 Bde. XVI. 1218 S. I 11, II. M. 10. — von der Goltz, Grundlagen der christl. Sozial-Ethik. Aus seinem Nachlass herausgeg. von Ed. Frhr. v. d. Goltz. Berlin, Mittler & Sohn 1908. 332 S.

Inhalt (Fortsetzung):

M. 4.50. Pfeifer, H., Ethik i. d. Volksschule. Die Bergpredigt nach Matthäus und das erste und dritte Hauptstück. Leipzig, Dürr 1907. VI. 378. M. 4.80. — Cathrein, Die kath. Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien. Ein Wegweiser i. d. Grundfragen des sittl. Lebens f. alle Gebildeten. Freiburg, Herder 1907. XIV. 545. M. 6.—. — Sattel, G., Martin Dentinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Ethik im 19. Jahrh. Studien zur Philosophie und Religion, herausgeg. von Stölzle. 1. Heft. Paderborn, Schöningh 1908. VIII. 304. M. 5.60. — Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, herausgeg. von Ehrhard & Schindler. 18. Wien, Mayer 1907. XVI. 325. M. 1.—.

Populäres. Die Zukunft des Christentums. Von **Jaeger** 22

Die Zukunft des Protestantismus. Von einem Laien. Berlin, Duncker 1906. 61. M. —.80. — Burggraf, J., Was nun? Aus der kirchl. Bewegung und wider den kirchl. Radikalismus in Bremen. Giessen, Töpelmann 1906. 64. M. 1.20. — Burggraf, J., Bremer Beiträge. Giessen, Töpelmann 1906 ff. Jährlich 4 Hefte. M. 4.50. — Kalthoff, A., Modernes Christentum. Berlin, Pan-Verlag, s. a. 46. M. 1.—. — Titius, A., Der Bremer Radikalismus. Tübingen, Mohr 1908. 132. M. 2.—. — v. Bergh, Das neue Heidentum des Dr. Horneffer. 3. Aufl. Kassel, Lometsch 1906. 74. M. —.80. — Cornill, v. Dobschütz, Hermann, Staerk, Troeltsch. Das Christentum. Leipzig, Quelle und Meyer 1908. 164. M. 1.—. — Weinel, H., Ibsen, Björnson. Nietzsche. Individualismus und Christentum. (Aus „Lebensfragen".) Tübingen, Mohr 1908. 244. M. 3.—. Pfennigsdorf, E., — Moderner Mensch und Christ. Hamburg, Rauhes Haus, s. a. 1907. M. 1.20. — Brierley, J., Wir und das Weltall. Halle, Gebauer-Schwetschke, s. a. 225. M. 3.—. — Foerster, Jatho, Meyer, Niebergall, Traub, Praktische Fragen des modernen Christentums. Leipzig, Quelle & Meyer 1907. 126. M. 1.80. — Schuster, Bornemann, Veit, Foerster, Die religiösen Ideale der modernen Theologie. Frankfurt-Berlin, Diesterweg 1908. 88. M. 1.60. — Schaeder, E., Der moderne Mensch und die Kirche (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XI, 6). Gütersloh, Bertelsmann 1907. 70. M. 1.20. — Niebergall, F., Was ist uns heute die Bibel? (Aus „Lebensfragen"). Tübingen, Mohr 1907. 85. M. 1.20. — Kautzsch, E., Die heilige Schrift des A. T. 3. völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen . . . versehene Aufl. In Lieferungen: 1—3. 1908. Je M. —.80. — Guyot, J., Nachwort zum Fall Korrell. (Hefte zur Christl. Welt. N. F. 8. 9.) Tübingen, Mohr 1907. 106. M.—.90. — Müller, Joh., Bausteine für persönliche Kultur: 1. Das Problem des Menschen. 2. Persönliches Leben. 3. Das Ziel. München, Beck 1908. 123. 110. 80. Je M. 1.25. — Lhotzky, H., Die Zukunft der Menschheit: 1. Die religiöse Frage. 2. Die Freiheitsfrage. 3. Die Entwicklungsfrage. Berlin, Curtius 1907. 56. 55. 59. M. 1.—. Nonnemann, F., Neues Werden, Neues Glauben, Heiligland. Gross-Lichterfelde, Gebel 1906. 91. M. 1.80. — Reimer, J. L., Grundzüge deutscher Wiedergeburt. Leipzig, Thüring. Verl.-Anstalt 1906. 119. M. 1.—. — Manz, Fr., Wege nach „Hilligenlei", dem heiligen Lande. Tübingen, Mohr 1906. 78. M. —.80. — Niebergall, Fr., Hilligenlei und moderne Theologie. Tübingen, Mohr 1906. 77. M. —.80. — Vischer, E., Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Tübingen, Mohr 1908. 31. M. —.60. — Eucken, R., Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig, Quelle & Meyer 1908. 162. M. 2.20. — Havekoss, A., Gewissensfriede. Leipzig, Hinrichs 1907. 169. M. 2.—. — Classen, W., Suchen wir einen neuen Gott! Tübingen, Mohr 1907. 51. M. —.80.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.