

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log14

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, BAUMANN, BAUMGARTEN,
BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL,
DEISSMANN, DÖRRIS, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE,
GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER,
KAFTAN, KATTENBUSCH, KAWERBAU, 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, TRÖLTSCHE, 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

Dreizehnter Jahrgang.

Zweites Heft.

Februar 1910.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1910.

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.

Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion.

II.

Ergebnisse und Aussichten.

Läßt sich innerhalb der auf das Problem vom Wesen der Religion gerichteten Methodik eine Vorwärtsbewegung feststellen im Sinne einer zunehmenden Uebereinstimmung betreffs der zu verfolgenden Ziele und des anzuwendenden Verfahrens, so wäre weiterhin zu erwägen, ob etwas Aehnliches auch in Bezug auf die errungenen Resultate konstatiert werden kann.

Ohne in Wagnersche Selbstbewunderung darüber, wie wirs „so herrlich weit gebracht“, zu verfallen, wird man die Behauptung wagen dürfen, daß es mindestens ein Gebiet gibt, wo ein unzweideutiger Fortschritt zu verzeichnen ist: es ist die Verhandlung über die psychischen Bedürfnisse, denen die Religion entgegenkommt. Allein schon das hat Wert, daß manche der Interessenten gelernt haben, diese Frage von der nach der Entstehung der Frömmigkeit zu trennen. Allezeit ist das nicht geschehen. In den Tagen der ersten Kontroversen, die durch die Ritschlsche Theologie hervorgerufen wurden, kam es fortwährend vor, daß sowohl von Anhängern derselben — man denke an BENDER — als auch von Gegnern — die Beispiele sind zu zahlreich, als daß es Sinn hätte, eins herauszugreifen — Verwirrung angerichtet wurde: man wechselte die These, daß die Religion der Befriedigung des Triebes nach Selbstbehauptung diene, mit der ganz anderen,

daß sie das Erzeugnis dieses Triebes sei. Noch in jüngster Zeit hat W. HERRMANN ein derartiges Mißverständnis bei BOUTROUX beklagt, und auch sonst werden die beiden Spezialprobleme, die sich zwar berühren, ohne darum identisch zu sein, nach wie vor von einzelnen durcheinandergeworfen. Indessen ist doch wenigstens im Bereich der Theologie eine wohltätige Klärung erfolgt.

Viel wichtiger dürfte der Umstand sein, daß bei der Erledigung der Frage selbst allmählich der alte Streit zwischen der Auffassung, nach der die Religion einem theoretischen, und derjenigen, nach der sie einem praktischen Bedürfnis entspricht, zur Ruhe zu kommen scheint. Die vieljährige Schlacht kann heute für bereits entschieden gelten. Außerordentlich charakteristisch sind da die Vorgänge innerhalb der anthropologischen Schule. WUNDT hat in seiner „Völkerpsychologie“ die Beobachtung ausgesprochen, daß die Theologen — er denkt offenbar an die der Gegenwart — mehr der voluntaristischen Deutung der Religion, die Anthropologen mehr der intellektualistischen zuneigten¹. Daran ist jedenfalls richtig, daß gerade die letzteren lange Zeit mit besonderer Zähigkeit an der Beurteilung des religiösen Bedürfnisses als eines wesentlich theoretischen festhielten. Die ganze Schule war in dieser Beziehung erblich belastet. Ein gewisser genetischer Zusammenhang, in dem sie mit A. COMTE und den Positivisten überhaupt steht, verriet sich darin, daß sie die Anschauung nicht loswerden konnte, die Religion sei ein primitiver und mißglückter Versuch der Welterklärung. Bei TYLOR, dem Klassiker unter den Anthropologen, ist diese intellektualistische Interpretation deutlich erkennbar. Der „Animismus“, auf den er die erste Frömmigkeit zurückführt, ist für ihn die Grundlage der „Philosophie der Religion“². Die Götter, die Geister, die Seelen dienen vor allem dazu, das Weltgeschehen begreif-

¹ WUNDT, Völkerpsychologie II, Mythos und Religion, 3. Teil, Leipzig, 1909, S. 727.

² „The groundwork of the philosophy of religion“. (TYLOR, Primitive Culture, London Murray, 1871, I, 385.)

lich zu machen: ihr Zweck ist „darin zu suchen“, „die Natur auf Grund der ursprünglichsten kindlichen Anschauungen als eine in Wahrheit durch und durch belebte Natur hinzustellen“¹. Bei SPENCER ist es kaum anders. Obwohl ihm die Ableitung aller Religion aus Ahnenkultus leicht auf neue Spuren hätte führen können, sieht er doch seinerseits die Hauptbedeutung der Geister darin, daß sie „die verursachenden Agentien für jedes minder bekannte Vorkommnis“ sind². Die Untersuchung über Wesen und Ursprung der Religion stellt er an, um „die Entstehung jener Glaubensansicht“ des Menschen „über seine eigene Natur und die Natur der ihn umgebenden Dinge zu verfolgen“³. Und den bleibenden Gehalt der Frömmigkeit findet er bekanntlich in der Anerkennung einer Theorie über das Universum, in der Gewißheit des einzelnen, „daß er sich in jedem Augenblick einer unendlichen und ewigen Energie gegenüber befindet, der alles Dasein entströmt“⁴. Ganz ähnlich nennt GOBLET D'ALVIELLA, wiewohl er gelegentlich die Frage aufwirft, ob das Fühlen oder das Denken das Primäre in der Religion sei, als das Unvergängliche in dieser die Vorstellung „einer mysteriösen und übermenschlichen Macht, die sich selbst in all den Gesetzen des bekannten Universums verwirklicht“⁵. Ja, sogar BRINTON stellt einmal bei seiner Charakteristik der Frömmigkeit in deren Mittelpunkt die „Annahme“, „daß bewußtes Wollen die letzte Wurzel aller Kraft“ sei⁶, also eigentlich ein Theorem wissenschaftlicher Art.

¹ TYLOB, Die Anfänge der Kultur. Leipzig, Winter, 1873. II, 184.

² H. SPENCER, Die Principien der Sociologie, Stuttgart, 1877. I, 514 f.

³ A. a. O., S. 521.

⁴ Ebendasselbst. Vgl. auch First Principles, § 14.

⁵ Wozu dann freilich noch der Zusatz kommt: „revealing himself to man in the voice of conscience and the spectacle of the world“ (GOBLET D'ALVIELLA, Lectures on the origin and growth of the conception of God as illustrated by anthropology and history, London, William & Norgate, 1892, S. 295.)

⁶ G. BRINTON, Religions of primitive peoples. New York, Putnam's sons, 1897. S. 47.

Um so bedeutsamer ist es, daß neuerdings gerade dieselbe anthropologische Schule, trotz aller entgegenstehender Ueberlieferungen, den Bruch mit dem Intellektualismus in einigen ihrer glänzendsten Vertretern vollzieht. Schon der zuletzt genannte Forscher betont in der Fortsetzung der angeführten Stelle und sonstwo aufs stärkste den praktischen Charakter der Religion und deren Beziehungen zum Leben. Seit Jahren hat ferner A. LANG in einer Reihe von Schriften die Lehre gepredigt, daß auch bei den Naturvölkern Religion und Mythos sich bestimmt von einander unterscheiden lassen¹. Dieser sei die älteste Wissenschaft und Dichtung, ein mit irrationalen und widersittlichen Elementen belasteter Komplex von Erklärungen der irdischen Geschehnisse mittels der Vorstellungen von Seelen und Geistern. Jene sei das sehnüchtige Sichklammern und Sichlehnen des Menschen an einen Helfer in der Not und Hüter der sittlichen Ordnung. Beide laufen fortwährend, an sich verschieden, neben einander her, wenngleich durch Vermischungsprozesse und Zwitterbildungen häufig genug die Grenzlinien verwischt werden. Nur da macht sich bei LANG ein intellektualistischer Rest bemerkbar, wo er vom Ursprung der Frömmigkeit redet. Denn während er den mythologischen Glauben an Geister teils im Anschluß an TYLOR aus Träumen, Visionen und ähnlichem, teils auf Grund selbständiger Untersuchungen aus sehr ernsthaft genommenen okkultistischen Vorgängen ableitet, betrachtet er den religiösen Gottesglauben, der von Haus aus monotheistisch gewesen sei, als das Ergebnis eines regelrechten Schlusses von der Wirkung auf die Ursache, von der Schöpfung auf den Schöpfer, also eines theoretischen Prozesses.

In anderer Weise wieder markiert sich der in der anthropologischen Schule sich vollziehende Umschwung bei FRAZER. Der über ein unermeßliches Material verfügende Cambridger Gelehrte geht aus von der Unterscheidung zwischen Magie

¹ Vgl. namentlich A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*. London, Longmans, Green & Co. 1887—1901; *Magic and Religion*. London, Longmans, Green & Co., 1901; *The Making of religion*. Ebenda, 1900.

und Religion¹. Jene ist nach ihm die primitive Wissenschaft und Technik. Auf dem durch die Ideenassoziation nahegelegten Grundsatz fußend, daß Gleiches Gleiches bewirke und Verwandtes Verwandtes beeinflusse, war sie der erste naive Versuch des Menschen, zu seinem Besten die Dinge zu meistern und die Ereignisse zu lenken. Sie hatte von Haus aus durchaus nichts Mysteriöses an sich und war als „präanimistische“ Magie da, ehe Frömmigkeit irgend welcher Art in der Brust eines Sterblichen sich regte. Erst als die junge Menschheit die Erfahrung gemacht hatte, daß es auf dem betretenen Wege nicht gehe, daß durch „imitative“ und „sympathetische“ Zauberei die Geschehnisse sich nicht zwingen und die Welt sich nicht beherrschen lassen, erst als sie mit diesem Mißerfolg unüberwindliche oder unüberwindlich scheinende Schranken ihres Könnens inne geworden war, entstand in ihr der Glaube an höhere Mächte, denen man sich fügen und die man durch Gebet und Opfer gewinnen müsse, wolle man anders leben und sich behaupten². Das sei die Geburtsstunde der Religion gewesen, die jedoch wiederum, nachdem sie die Magie verdrängt oder zurückgedrängt hat, dazu bestimmt sei, von einer ganz neuen Größe, der modernen und exakten Wissenschaft, abgelöst zu werden. So gewiß nun in der letzten Wendung, in der Erwartung, daß die Frömmigkeit überhaupt durch wissenschaftliche Erkenntnis ersetzt werden könne, der alte positivistische Sauerteig nachgährt, so gewiß bedeutet es doch eine Ablehnung des Intellektualismus, wenn behauptet wird, nicht nur, daß die Religion das Erlebnis einer Notwendigkeit über dem Menschen und den Dingen zur Voraussetzung habe, sondern vor allem auch, daß sie dem Bedürfnis nach Selbstbehauptung und Weltbeherrschung entgegenkomme.

Es soll nicht erst besonders erwähnt werden, daß die folgenschwere Unterscheidung zwischen Magie und Religion

¹ J. G. FRAZER, *The Golden Bough, a study in Magic and Religion*, 2. ed. London, Macmillan, 1900.

² A. a. O., I, S. 77 ff.

sich bereits, von andern abgesehen, bei dem, das emotionale und praktische Element in der Frömmigkeit ohnehin stark betonenden, JEVONS¹ vorfindet, dem sie, außer LYALL, mit zu verdanken FRAZER ausdrücklich bekennt. Dagegen sei, um auch einen Deutschen zu nennen, wenigstens noch an BREYSIG erinnert, dessen energischer Hinweis auf die Bedeutung von „Heils“-Bedürfnissen und „Heils“-Erfahrungen für die Bildung einzelner Glaubensformen ebenfalls einer Absage an den Intellektualismus gleichkommt².

Wenn so der letztere selbst von den Anthropologen, die ihm am treuesten ergeben schienen, allmählich verleugnet wird, so geschieht das natürlich erst recht seitens der Theologen und Philosophen im engeren Sinn. Zwar von dem Repristinationsunternehmen GIRGENSOHNS ist bereits die Rede gewesen. Auch fehlt es nicht an Vermittlungsversuchen, wie beispielsweise die von A. DORNER³ oder SCHAARSCHMIDT⁴ oder anderen sind, die nach dem Vorgang eines BIEDERMANN oder PFLEIDERER schließlich unter dem Druck der Tatsachen zu dem „Sowohl — als auch“ ihre Zuflucht nehmen und das religiöse Bedürfnis als ein teils theoretisches, teils praktisches kennzeichnen. Hierher gehört sogar noch die einigermaßen komplizierte Theorie WUNDT'S. Denn so nachdrücklich dieser hervorhebt, daß Religion nur da sei, wo Kultus ist, Kultus aber nur da, wo ein gemeinsames Verlangen und Streben nach Gütern besteht, so setzt doch nach ihm der Kultus als Anknüpfungspunkt den, zweifelsohne mehr theoretischen Interessen entsprechenden, Mythos voraus; und demgemäß wird denn auch von dem Leipziger Philosophen der religiöse Trieb letzterdings als ein doppelter charakterisiert, als ein „metaphysischer“ einerseits, als ein

¹ F. B. JEVONS, An introduction to the history of religion. London, Methuen, 1896.

² KURT BREYSIG, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin, Bondi, 1905.

³ A. DORNER, Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig, Dürr, 1903.

⁴ C. SCHAARSCHMIDT, Die Religion, Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. Leipzig, Dürr, 1907.

„ethischer“ anderseits.¹ Indessen all diese vereinzelt Zustimmungen zu einer, meist schon verstümmelten, intellektualistischen Doktrin nehmen sich aus wie die letzten Klänge einer verhallenden Chamade, wenn man sie vergleicht mit der gewaltigen und stets wachsenden Polyphonie der Zeugnisse zu Gunsten der Anschauung, daß es p r a k t i s c h e Bedürfnisse seien, um die es sich in der Frömmigkeit handelt. Man darf sich da durch die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks an der Gleichheit der Grundgedanken nicht beirren lassen. Ob man nun mit BOUTROUX sagt, daß die Religion einem „Postulat des Lebens“ entspreche², oder mit HÖFFDING³, daß sie auf den Grundsatz von der Erhaltung des Werts angelegt sei, oder mit SIEBECK⁴, zahlreichen Ritschlianern und anderen, daß sie der Behauptung der Persönlichkeit oder der ethisch gerichteten Persönlichkeit, des Lebens oder speziell des sittlichen Lebens diene, oder mit SABATIER⁵, daß sie die Aufrechterhaltung des Selbstbewußtseins gegenüber dem Druck der Welt ermögliche, oder mit LEUBA, daß sie ein bestimmtes Verhalten zur Befriedigung von Wünschen sei⁶, oder mit A. RÉVILLE⁷, daß sie „le besoin de vivre“ zum Grund habe, oder aber auch, daß sie die Synthese zwischen Ich und Nicht-ich bedeute, oder welcher der kursierenden Wendungen sonst man sich bediene, stets läuft der Sinn der Rede darauf hinaus, daß es Lebensgüter irgend welcher Art sind, die der Fromme bei der Gottheit sucht; und die wissenschaftliche Erkenntnis könnte danach eigentlich im religiösen Erlebnis nur

¹ Völkerpsychologie, II, s. S. 751 ff. „Die Religion ist eine metaphysisch-ethische Schöpfung“. S. 752.

² E. BOUTROUX, *Science et religion*. Paris, Flammarion, 1900.

³ HÖFFDING, *Religionsphilosophie*. Leipzig, Reisland, 1901.

⁴ SIEBECK, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Mohr, 1893.

⁵ SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*. Paris, Fischbacher, 1897.

⁶ LEUBA, *The psychological origin and the nature of religion*. London, Constable, 1909.

⁷ A. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des religions*. Paris, Fischbacher, 1881.

insoweit eine Rolle, aber freilich auch insoweit wirklich eine Rolle spielen, als sie selbst ein Lebensgut oder ein integrierender Bestandteil eines solchen wäre. Das ist die ausgesprochen antiintellektualistische Theorie. Sie ist die herrschende geworden. Wenn es heutzutage überhaupt noch einen nennens- und beachtenswerten Streit zwischen ihren Vertretern und ihren Gegnern gibt, so dreht er sich, möglichst einfach und in möglichst gangbaren Kategorien gesprochen, im Grunde nicht mehr darum, ob die Religion selbst ihrem Wesen und Zweck nach in die Sphäre der „praktischen Vernunft“ gehöre, sondern lediglich darum, ob ihre Wahrheits- und Gültigkeitsansprüche allein mit Argumenten der „praktischen Vernunft“ und ohne Appell an solche der „theoretischen Vernunft“ sich ausreichend dartun lassen. Inbezug hierauf besteht allerdings ein Gegensatz; aber er kommt im vorliegenden Zusammenhang nicht in Betracht.

Es ist immerhin ein Ereignis, wenn in der Diskussion über Themata, denen gegenüber selbst der auf strengste Objektivität bedachte Forscher unsägliche Mühe hat, sich von Voreingenommenheit jeder Art frei zu halten, — wer sich ein Bild der Schwierigkeit machen will, vergleiche bloß einmal gewisse programmatische Äußerungen hier A. LANGS, dort FRAZERS, — ein Consensus, obschon nur inbezug auf bescheidene Einzelheiten erreicht, oder nahezu erreicht ist.

Weniger lebhaft aber auch weniger fruchtbar als die Erörterung des eben berührten Sonderproblems war in der letzten Zeit die Verhandlung über die andere Frage, welches die Vorstellungen, Gefühle und Wollungen seien, die bei dem religiösen Bewußtsein stets beteiligt sind. Indessen hat es auch da nicht ganz an Bewegung, namentlich innerhalb der anthropologischen Schule, gefehlt. Die Richtung, in der sie stattgefunden hat, läßt sich vielleicht am besten kennzeichnen, wenn man ausgeht von der Debatte speziell über die betreffenden Vorstellungen. Als solche hatte TYLOR bekanntlich die von „Geistern“ im allgemeinen angegeben. Eine „Minimaldefinition“ der Religion lautet nach ihm, sie sei „Glaube an geistige

Wesen“.¹ Allerdings bemüht er sich zugleich, die Vorstellung von bloßen Geistern und Seelen und die im engeren Sinne religiöse von Göttern auseinanderzuhalten. Aber es ist eine feine und richtige Beobachtung A. LANGS, daß, wie die verschiedenen Ausgaben des Hauptwerkes beweisen, es TYLOR nicht recht gelingen wolle, die Unterscheidung festzuhalten und durchzuführen². So nimmt er beispielsweise einmal seine Zuflucht zu dem unbefriedigenden Hinweis darauf, daß die Götter unter den Geistern die Könige seien, wie es solche auch unter den Menschen gibt³. Genau dieselbe Schwierigkeit lastet nun auf den meisten Anthropologen und verwandten Forschern; und es ist außerordentlich interessant und lehrreich, zu beobachten, wie sie mit ihr ringen und in den Versuchen, sie zu bewältigen, unwillkürlich einander näher kommen. Mit am leichtesten wohl macht es sich GOBLET D'ALVIELLA. Im übrigen hat die einschlägige Arbeit eine starke Förderung erfahren durch die gleichsam parallel laufenden Untersuchungen über den Unterschied von Magie und Religion; und mit wachsender Deutlichkeit treten als Ergebnisse der vereinten Bemühungen einzelne bestimmte Gedanken, etwa folgende, heraus: die Vorstellung der Götter ist erst die eigentlich religiöse; sie unterscheidet sich von der bloßer Geister und Seelen mindestens durch zweierlei, nämlich, kurz gesagt, dadurch, daß die Götter eine eigentümliche Beschaffenheit des Könnens und eine eigentümliche Beschaffenheit des Wollens aufweisen. Sie sind einerseits Wesen von höherer, geheimnisvoller, übergreifender und unentrinnbarer Macht. JEVONS⁴, übrigens auch GOBLET D'ALVIELLA⁵, formuliert das dahin, daß ihnen „Uebernatürlichkeit“ anhafte; LANG⁶ und LEUBA⁷ dahin, daß sie überlegene und unüberwind-

¹ „The belief in spiritual beings“, *Primitive Culture*, 1871, I 383.

² In *The Making of Religion*.

³ *Die Anfänge der Cultur*, 1873. II S. 248 ff.

⁴ JEVONS, *An introduction*, Cap. III.

⁵ GOBLET D'ALVIELLA, *Lectures on the origin etc.* S. 63.

⁶ Vgl. speziell LANG, *The Making of Religion*, Cap. IX.

⁷ LEUBA, *The psychological origin and the nature of religion*, Cap. III.

liche Schöpfer und Urheber der Dinge seien. FRAZER¹, JEVONS², LEUBA³ und andere, in gewissem Sinne bereits SPENCER, machen darauf aufmerksam, daß ihnen gegenüber die Magie nicht gut oder wenigstens nicht konsequenterweise anwendbar sei, weil diese eben als primitive Technik Zwang üben will oder doch mindestens einen „koercitiven“ Zug an sich hat. Auf gewöhnliche Geister und Seelen kann man allenfalls mit solcher Zauberei zu wirken hoffen; Gottheiten gegenüber ist sie nicht am Platz; denen gegenüber bleibt nichts übrig als sich zu beugen, zu gehorchen, ihnen mit Gebeten und Opfern zu huldigen; deshalb eben kombinierte sich die Magie schwerer mit der eigentlichen Frömmigkeit als mit dem an sich noch areligiösen Animismus und Spiritismus, an den LEUBA wohl besonders denkt, wenn er schreibt: „daß Geisterglaube sich schon innerhalb eines präreligiösen Kulturzustands einstellen kann, ist mehr als bloße Vermutung“⁴. Andererseits unterscheiden sich die Götter von den Geistern durch eine bestimmte Willensbeschaffenheit, d. h., dadurch, daß sie stets irgendwie dem Menschen näher stehen, stets ihm irgendwie geneigt sind, stets die Fähigkeit und bis zu einem gewissen Grad auch den Willen haben, ihm Wohltaten zu erweisen. Nach GRANT ALLEN ist Gott nicht nur ein „ungewöhnlich mächtiger“, sondern ein „freundlich gesinnter Geist, der zu helfen vermag, und von dessen Hilfe man vernünftigerweise Großes erwarten darf“⁵. Nach BRINTON sind „the early gods“ „more or less friendly towards men“⁶. Nach LANG sind sie „fathers in heaven and friends, guardians of morality“⁷. Und ROBERTSON SMITH faßt beide göttliche Eigenschaftsgruppen

¹ FRAZER, *The Golden Bough* II, 191—192.

² A. a. O. Cap. III u. IV.

³ A. a. O. Cap. IV.

⁴ A. a. O. S. 45.

⁵ GRANT ALLEN, *Die Entwicklung des Gottesgedankens. Eine Untersuchung über die Ursprünge der Religion*. Deutsch von H. Ihm. Jena Costenoble, 1906. S. 60.

⁶ BRINTON, *Religions of primitive peoples*, S. 229.

⁷ A. LANG, *The Making of religion*, 1900. S. 163.

zusammen, indem er erklärt, daß die Vorstellung eines unvergleichlich großen und guten Wesens die dem frommen Bewußtsein zugeordnete sei. Es ist beachtenswert, daß diese sich neuerdings durchsetzende Art, die Götter von den Geistern in zweifacher Hinsicht zu unterscheiden, auch bei WUNDT anklingt, obwohl er die anthropologische Methode verwirft und nicht von der bloßen Betrachtung der Naturvölker, sondern von derjenigen der Griechen und Germanen ausgehen will. Nach seiner Theorie erheben sich die Götter dadurch über die präreligiösen Dämonen und Helden, daß sie sowohl die Merkmale der einen als der andern in sich vereinigen, zugleich übersinnlich und persönlich, Schicksalsmächte und menschliche Not verstehende Wesen sind¹.

Hand in Hand mit der sich vollziehenden Umwälzung in den Anschauungen über die am religiösen Bewußtsein beteiligten Vorstellungen geht eine ähnliche Veränderung in den Anschauungen über die dabei beteiligten Gefühle. Der alten, über Comte und Hume bis auf die Epikuräer und Demokrit zurückgehenden, anthropologischen Tradition entspricht die These, daß in der Frömmigkeit das dominierende emotionale Element die Frucht sei. Noch TYLOR zitiert das „*primus in orbe deos fecit timor*“² und stimmt dem Wort insofern zu, als er die genannte Gemütsverfassung für die in der Religion prävalierende ausgibt, und SPENCER stellt die, freilich durch Bemerkungen entgegengesetzter Richtung mannigfach kompensierte, Behauptung auf, daß „Furcht vor den Lebenden die Wurzel der bürgerlichen“, „Furcht vor den Toten die Wurzel der religiösen Gesetze“ sei³. Aber selbst innerhalb des anthropologischen Lagers nehmen während der jüngsten Zeit in auffallender Weise die Stimmen zu, die nicht bloß Furcht, Abhängigkeitsbewußtsein und verwandte Gemütszustände, sondern, wie es schon ROSKOFF⁴ getan, vor allem Zuversicht,

¹ Völkerpsychologie, II, 3. Teil. S. 323 ff.

² TYLOR, Primitive Culture, 1871, II, 209.

³ Prinzipien der Sociologie, I, 521.

⁴ G. ROSKOFF, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Leipzig, Brockhaus, 1880.

Vertrauen, ja Liebe als die für die Religion charakteristischen hinstellen. Man beruft sich gern auf Äußerungen ROBERTSON SMITHS wie etwa die, daß „seit den ältesten Tagen die, von Magie und Zauberei scharf zu unterscheidende, Religion sich an vertraute und freundliche Wesen wendet, die wohl mit ihrem Volk eine Weile zürnen mögen, aber stets versöhnbar sind, ausgenommen gegen Feinde ihrer Verehrer und Renegaten der Gemeinde“¹. Das ganze Werk JEVONS' ist ein fortwährender, besonders auf die Eigentümlichkeiten des Totemismus pochender Protest gegen das „Deos fecit timor“. „Unter allen Umständen“, erklärt der Autor gelegentlich, „können wir zuversichtlich behaupten, daß es keinen lebenden Stamm gibt, dessen Verhalten gegen die übernatürlichen Wesen nur und rein feindselig wäre, und der sich ihnen gegenüber allein auf die Magie verließ“². „Liebe ist es und nicht Furcht, darin alle wirkliche Religion gründet“³. A. LANG seinerseits spricht von „a serious mood of trust, dependence and apprehension“, einem aufrichtigen Gefühle des Vertrauens, der Abhängigkeit und der Scheu⁴. Und BRINTON urteilt: „Der Geist vieler der frühesten Religionen ist das Gegenteil eines Geistes der Furcht“⁵. Lauter Variationen der scharf zugespitzten These SÖDERBLOMS: „Vertrauen ist ja das Wesen der Religion. Freundschaft und Vertrauen gibt es auch zwischen dem „Wilden“ und dem göttlichen Helfer, den sein Stamm kennt“⁶. So gelangen allmählich die von der Betrachtung der Naturvölker ausgehenden Forscher zu einer ähnlichen Charakteristik des spezifisch religiösen Gefühls wie die neueren, an die Beobachtung des Christentums anknüpfenden Theologen der Ritschlschen Schule oder wie Psychologen vom Schlage JAMES'. Und in ihren eigenen Kreisen zitiert man wohl wieder

¹ ROBERTSON SMITH, Lectures on the Religion of the Semites. London, Black, 1894. S. 54.

² JEVONS, An introduction, S. 43.

³ A. a. O. S. 199.

⁴ Myth, Ritual and Religion. New Ed., 1906. II, 1.

⁵ BRINTON, Religions of primitive peoples, S. 45 f.

⁶ N. SÖDERBLOM, Die Religionen der Erde. Halle, 1905.

den Spruch Augustins: „res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani“¹.

Mit alledem hängt endlich eine Wandlung zusammen in den Anschauungen über die am religiösen Bewußtsein beteiligten Wollungen, die wenigstens mit einem Wort angedeutet werden möge. Während TYLOR noch die These WAITZ', daß es Religion ohne alle Sittlichkeit gebe, ganz und restlos sich aneignet, erscheint diese Lehre bereits einigermaßen abgeschwächt bei SPENCER und GOBLET D'ALVIELLA, und wird sie schließlich energisch bestritten und abgelehnt von BRINTON, LANG, JEVONS und, last not least, dem Fortsetzer und Vollender der WAITZschen Anthropologie, GERLAND. Und zwar ist die sich neuaufringende Meinung die, daß die Religion nicht bloß, wie schon PFLEIDERER dargelegt hat, formale moralische Wirkungen auslöse, indem sie den selbstischen Eigenwillen breche und ihn veranlasse, sich einer höheren Norm unterzuordnen, sondern auch materiale, sofern sie zur Schonung und Förderung der Mitmenschen oder doch eines bestimmten Kreises von Mitmenschen anrege². Wiederum ist hier, wenigstens für einzelne Forscher, das Studium des Totemismus von nicht geringem Einfluß gewesen.

Wollte man aus dem Gesamtbild des für die Religion charakteristischen Geistes- und Gemütszustandes, wie es sich der heutigen Wissenschaft darstellt, einen Schluß ziehen auf die der Frömmigkeit zugrunde liegenden Erlebnisse, so müßte man auf zweierlei raten: einerseits Erfahrungen, denen Gefühle der Abhängigkeit und der Furcht entsprechen, und die, nach der intellektuellen Seite hin, in die Vorstellung einer Notwendigkeit über dem Menschen und

¹ Angeführt von BRINTON a. a. O.

² Vgl. auch ROBERTSON SMITH: „We see that even in its rudest forms religion was a moral force, the powers that man reveres were on the side of social order and tribal law, and the fear of the gods was a motive to enforce the laws of society, which were also the laws of morality“ (Lectures on the Religion of the Semites, 1894. S. 53).

den Dingen ausmünden, andererseits Erfahrungen, denen Gefühle des Vertrauens und der Zuversicht entsprechen, und die in die Vorstellung eben jener Notwendigkeit als einer persönlichen und irgendwie auf das menschliche Leben gerichteten Macht, eines Willens ausmünden.

Damit ist schon die letzte und schwierigste der zum Problem vom Wesen der Religion gehörigen Fragen, die nach dem Ursprung und der Entstehung des frommen Bewußtseins gestreift. Es wäre falsche und gefährliche Genügsamkeit, sich einzureden, daß deren Bearbeitung während der letzten Dutzenden Jahre große Fortschritte gemacht habe. Insbesondere die anthropologische Schule war da lange durch einen argen methodologischen Fehler behindert, ja gelähmt. Geblendet durch die Vorstellung, daß die Naturvölker das genaueste Bild der ältesten Menschheit darbieten, konzentrierte sie ihre ganze Kraft darauf, herauszubringen, welches genau die allererste Religion gewesen sei. War diese nur richtig erkannt, so mußte es, nahm man an, ein leichtes sein, zu ergründen, wie sie und damit überhaupt das religiöse Bewußtsein entstanden sei. Indem man so einem schwer zu haschenden Phantom nachjagte, verfiel man in Theorien, die tief unter das Niveau der noch von Hume vertretenen herabsanken. Während nämlich der geschichtliche Tatbestand, der ein Vorhandensein der Religion bei allen Völkern und in allen uns zugänglichen Zeiten lehrt, die Aufgabe stellt, zu erforschen, welcher Art die allgemein menschlichen psychischen Vorgänge seien, die immer wieder zur Erneuerung der Frömmigkeit führen können, wenngleich nicht müssen, begnügten sich zahlreiche Anthropologen des 19. Jahrhunderts wie TYLOR, SPENCER, GOBLET D'ALVIELLA, GRANT ALLEN das religiöse Bewußtsein aus Erlebnissen abzuleiten, die nur in einer bestimmten Periode und auf einer sehr niedrigen Kulturstufe glaubenerzeugend wirken konnten: etwa aus Träumen und Visionen, der noch neuen und verblüffenden Wahrnehmung von Schlaf und Tod und der primitiven Neigung alle Gegenstände zu beseelen. Man setzte dann stillschweigend voraus,

daß, nachdem einmal die Religion auf die angegebene Weise zufällig gleichsam in ferner grauer Vorzeit geboren sei, sie sich lediglich kraft des Trägheitsgesetzes erhalten habe, und wartete konsequenterweise ungeduldig auf den Augenblick, wo sie von selbst zusammenbrechen müsse, um der reinen wissenschaftlichen Erkenntnis den Platz zu räumen. Sogar ein Forscher von so universaler Bildung wie FRAZER, ein geistreicher Meister des Stils und feinen Witzes, wartet darauf heute noch. Im übrigen hat freilich der Cambridger Gelehrte für seine Person mit der orthodoxen TYLORSchen Lehre über die Ursprünge der Frömmigkeit durchaus gebrochen und sie durch die seinerzeit erwähnte, ihm eigentümliche Theorie ersetzt oder mindestens ergänzt. Andere moderne Anthropologen haben ihrerseits eine Schwenkung vollzogen: eine unausbleibliche Folge der vertieften neueren Erkenntnisse über die Beschaffenheit des religiösen Bewußtseins. Einige unter ihnen zwar halten nach wie vor an dem Bestreben fest, zunächst zu eruieren, welches die erste Religion gewesen sei; sie führen aber dann diese doch auf psychische Vorgänge von *bleibender Bedeutung* zurück. So ist schon früher gesagt worden, daß A. LANG den Glauben an ein höchstes Wesen als die älteste Gestaltung der Frömmigkeit nachzuweisen sucht — er selbst ironisiert einmal seine unablässigen diesbezüglichen Bemühungen, indem er seinen Gegnern das Wort in den Mund legt „est-il embêtant avec son être suprême“ —, daß er aber als die Wurzel dieses Glaubens den Kausalitätstrieb, einen in der Tat dauernden allgemein menschlichen Trieb angibt. Unter seinem Einfluß scheint in der Ursprungsfrage der sonst ganz anders gerichtete LEUBA zu stehen, der je nachdem bald zu den Anthropologen, bald zu den Psychologen gerechnet werden kann: er unterscheidet Seelen- und Geisterglauben einerseits, Schöpferglauben, den eigentlich religiösen, andererseits; jenen läßt er wesentlich nach TYLORSchem Rezept, diesen aus einem Schluß von der Wirkung auf die Ursache entspringen¹. Andere wieder stellen die Frage nach

¹ The Psychological Origin, Cap. III.

der ersten Form der Frömmigkeit entschieden zurück; sie sind vor allem darauf bedacht, die bleibenden Grundlagen des religiösen Bewußtseins überhaupt aufzudecken und deuten nur nebenbei an, welche zeitlich und räumlich bedingten Umstände dazu geführt haben, daß dieses sich so verschieden und mannigfaltig gestaltet hat. So nennt JEVONS nach berühmtem Muster ein angeborenes Abhängigkeitsgefühl als das unvergängliche Fundament der Religion, erteilt aber außerdem noch Auskunft über die mehr oder weniger zufälligen Ursachen, aus denen sie in frühester Zeit die Gestalt des Totemismus angenommen hat¹. Und BRINTON stimmt mit gewissen Religionspsychologen darin überein, daß er alle Frömmigkeit in letzter Instanz auf unterbewußten Vorgängen beruhen läßt; er versäumt aber nicht, auch eine Reihe sekundärer „Stimuli“ aufzuzählen, die zur bewußten Entfaltung und damit zugleich zur Differenzierung des in der Sphäre des Unterbewußten vorbereiteten religiösen Lebens die Anregung gaben².

Wendet man sich von den Anthropologen zu den Philosophen im engeren Sinn und zu den Theologen, so hat bei jenen stets — das ist nur natürlich — die Neigung vorgeherrscht, weniger nach dem Ursprung der ersten Glaubensform als nach dem des religiösen Bewußtseins überhaupt zu fragen. Die unter ihnen während der letzten Zeit beliebteste Anschauung war wohl die, daß es der in Not geratene Trieb nach Selbstbehauptung — man sagt auch wohl „Erlösung“³ — sei, der nicht nur seine Befriedigung in der Religion finde, sondern die letztere auch erzeuge. Die Theorie geht über Feuerbach auf einzelne Bemerkungen Hegels zurück, hat aber anderseits starke Wurzeln in Kants Philosophie. Die Ritschlsche Theologie hat hier angeknüpft. Sie hat sich die These angeeignet, daß das Bedürfnis nach Leben eine Rolle bei aller Frömmigkeit spiele, sofern es durch diese gestillt wird; aber sie hat mit Ausnahme von BENDER in bezug auf

¹ An Introduction, Cap. XXV f. u. Cap. III.

² A. a. O. S. 45 ff.

³ Dieser Terminus wird beispielsweise von WINDELBAND verwandt.

das Christentum aufs entschiedenste bestritten, daß dasselbe auch das Produkt des bloßen unbefriedigten Verlangens nach Selbstbehauptung oder Erlösung irgend welcher Art sei. Sie hat sich zugleich angelegen sein lassen, zu zeigen, daß es vielmehr sehr reale Tatsachen seien, nämlich die in Gefühlen (Werturteilen) erlebten und gewürdigten Machterweise und Wohltaten der Person Jesu, wodurch in dem durch innere Bedrängnis empfänglich gewordenen Menschen das (w a h r e Selbstbehauptung ermöglichende) spezifisch christliche Glauben und Vertrauen begründet werde. Dagegen hat sie versäumt, stellenweise sogar verschmäht, einen wenigstens analogen Werdeprozeß auch für andere Religionen und somit eine bestimmte Gesetzmäßigkeit für die Entstehung des religiösen Bewußtseins überhaupt ausdrücklich nachzuweisen. In dieser Hinsicht ist es nur zu, an sich dankenswerten, aber entweder dogmatisch gefärbten oder nicht weiter ausgebildeten Ansätzen bei KAFTAN¹, HÄRING² und andern gekommen. Um dieser bald stärker, bald schwächer ausgeprägten Unterlassung willen ist eine gewisse Zwiespältigkeit in die RITSCHLSche Lehre vom Wesen der Religion hineingekommen, wodurch deren Wirkungsfähigkeit in der breiten Oeffentlichkeit abgestumpft wurde. Und es ist menschlich begreiflich, daß man hier und dort, die feinen Beobachtungen der betreffenden Theologengruppe über die Genesis des spezifisch christlichen Glaubens ignorierend, es einfach bei der trivialeren Anschauung bewenden ließ, die Religion im allgemeinen sei ein Erzeugnis, der Gottesbegriff ein „Postulat“ des in Schwierigkeit geratenen Willens zum Leben oder insbesondere zum sittlichen Leben.

Dennoch bleibt ernstlich zu erwägen, ob das jüngere Geschlecht nicht alle Ursache hat, die nicht zu Ende geführten Untersuchungen der älteren Generation wieder aufzunehmen, zu vertiefen und zu ergänzen, statt, dem bösen Prinzip des Aneinandervorbeiarbeitens folgend, wieder ganz von vorn an-

¹ Vgl. beispielsweise: KAFTAN, Dogmatik. Mohr, 1909, S. 507.

² Vgl. HÄRING, Der christliche Glaube. Calw, 1906. S. 43 ff.

fangen zu wollen, bloß weil nicht alle Blüten reiften, d. h., die unfertigen bisherigen Erträge nicht voll befriedigten. Es fragt sich beispielsweise, ob sich nicht induktiv, will sagen, an zahlreichen einzelnen Religionsformen dartun lasse, daß das religiöse Bewußtsein überhaupt niemals bloß ein Produkt der Not ist, sondern stets auf Grund von Tatsachen, manchmal gemäßdeuteten, oder, vom christlichen Standpunkt aus gesprochen, falsch gewerteten, aber doch immerhin wirklichen Tatsachen entsteht und sich entfaltet. Es fragt sich weiterhin, um noch ein Exempel anzuführen, ob die Vorstellung einer Notwendigkeit über den Menschen und den Dingen, also einer transzendenten Macht, nur ein Korrelat des religiösen Glaubens sei, oder ob sie nicht unvermeidlich auf Grund unmittelbarer Erlebnisse sich auch da einstelle, wo es zu diesem noch gar nicht gekommen ist, und ob deshalb das neue, speziell durch das religiöse Vertrauen ausgelöste Vorstellungselement sich nicht darauf beschränke, daß jene Notwendigkeit oder Macht, deren Realität ohnedies feststeht, als Zwecke setzender Wille, als persönlich gedacht wird. Das sind religionspsychologische Probleme, deren Beantwortung für die nachträglich einsetzende Erörterung über die Gültigkeit und das Recht der Religion nicht belanglos sein dürfte. Sie gründlich in Angriff zu nehmen, dazu könnte einige Veranlassung allein schon das vor kurzem erschienene umfangreiche Werk des Tübinger Philosophen H. MAIER „Psychologie des emotionalen Denkens“¹ geben. Obwohl es das religiöse Denken vom ästhetischen scharf unterscheidet und die sogenannte Postulatentheorie weit überholt, verfällt es doch einer quasiillusionistischen Deutung der Religion. Nur der Vorstellung einer transzendenten Notwendigkeit und höchsten Einheit, aber immerhin doch dieser, spricht es eigentlichen Wahrheitswert zu. Indessen enthält es so beachtenswerte und lehrreiche religionspsychologische Erwägungen, viel mehr als manche populärere, weil oberflächlichere, religionspsychologische Monographie, daß eine besondere, ausführlichere Auseinandersetzung mit dem interessanten Buche

¹ Tübingen, Mohr, 1908.

angezeigt erscheint, die denn auch an anderer Stelle vorgenommen werden möge.

Straßburg i. E.

E. W. Meyer.

Neues Testament.

Die johanneische Literatur.

I₂.

Die einzelnen neueren Kritiker.

Ueber WELLHAUSEN und SCHWARTZ hat schon Bousset Th. R. 12, 39—64 längeren Bericht gebracht; auch unser vorhergehender Artikel beschäftigte sich meist mit ihnen. Dennoch ist hier noch mancherlei an Einzelbericht und Einzelkritik nachzutragen.

W.s Absicht geht von vorneherein „auf Korrektur der herrschenden Exegese“. Die Gläubigen wollen, meint er, in einer apostolischen Schrift Anstöße überhaupt nicht zugeben, die kritischen Forscher schauten in der Nachfolge Baur's zu der Idee, die das ganze Evangelium durchdringe, wie zu einem Leitstern auf und sähen dabei durchschnittlich nicht genug auf die Füße — so bemerkten sie die Risse und Spalten im Boden nicht. Der einzige, der darauf acht hatte, sei Blaß gewesen; aber er konnte keine Hilfe bringen, weil er mit vereinzelter Textkorrektur helfen wollte, wo man zwei oder mehrere literarische Schriften anerkennen müsse. Von den bisherigen Zerlegungsversuchen nennt W. nur die beiden ältesten, die von Weisse und von Al. Schweizer, und macht ihnen den Vorwurf, daß sie von vorneherein mit dem Geschmacksurteil an das Evangelium heranträten, die Reden seien das Wertvolle und Echte; glücklicher sei Renan gewesen, der die Erzählungen für das Ursprüngliche und die Reden für unglaubwürdige Zusätze der Herausgeber ansah — aber man solle überhaupt nicht mit fertigen Gesichtspunkten, sondern mit Einzelbeobachtungen beginnen.

Eine Reihe solcher Einzelbeobachtungen stellte W. in seiner

kleinen Broschüre von 1907 zusammen; im folgenden Jahr hat er, von SCHWARTZ angeregt und gefördert, das gesamte Evangelium einer kritischen Analyse unterzogen und das Ergebnis seiner Beobachtungen einheitlich dargestellt. Den Ausgangspunkt bildete das ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν. 14³¹. — Damit mußte die Rede 13. 14 abschließen; also, folgerte W. schnell und sicher, sind Kap. 15. 16 und das Gebet Kap. 17 spätere Zusätze. Man wundert sich nicht, daß die Theologen, die ja die Schwierigkeit auch schon empfunden hatten, solch kühnen Wurf, womit so viel edles johanneisches Gut über Bord befördert wurde, nicht gewagt hatten — sie haben daher wohl 15. 16 vor 13. 14 angeordnet — das nimmt W. garnicht einmal in Erwägung. Das für ihn ausschlaggebende ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν ist alsbald selbst unter Kritik genommen; zunächst von CORSSSEN, der synoptischen Einfluß vermutet. WELLH. erwiderte (1908, 79), der Interpolator werde doch nicht mutwillig eine solche Schwierigkeit geschaffen haben. Aber auch SCHWARTZ mag nicht dafür einstehen, daß die Worte dem älteren Text angehören 1908, 184; in der Tat läßt sich der Einschub wohl verstehen — der vorhergehende Satz schien unvollständig und eines Nachsatzes bedürftig — und dieser Text wird namentlich dann verdächtig, wenn man bereit ist, alles Synoptische so gründlich auszumerzen wie SCHWARTZ und auch W. es wollen. Zur Hilfe kommt W., daß der Syr sin, freilich er allein, πολλά zwischen οὐ und λαλήσω wegläßt. Blauf wird belobt, daß er es streicht, während er sich sonst tadeln lassen muß, daß er dem Sin sein Katzengold so völlig abnimmt (S. 132). In dritter Linie stand W. noch das Argument zur Verfügung, daß in Kap. 13 (A) die Parusie für überflüssig erklärt werde, in Kap. 15. 16 (B) sehr bestimmt festgehalten werde 1907, 9. 11. Aber auf CORSSSENS Angriff hin hat W. zugegeben, daß a potiori auch in B die Parusie nicht zum Vorschein komme (s. darüber unten). Kurz, alle drei Ausgangspunkte W.s halten nicht recht Stand, und auch das Ersatz-Argument steht nicht fest: in A walte der Paraklet, in B der immanente Jesus 1908, 77; denn W. muß diese säuberliche Scheidung erst durch anfechtbare

Streichung und Exegese herstellen. Das Ausschlaggebende, worauf u. a. HEITMÜLLER und SCHWARTZ hinweisen, daß nämlich εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν ein letztes Abschiedswort bedeutet, hebt W. garnicht hervor. Aber auf jeden Fall bleibt Jesus ja mit seinen Jüngern doch noch auf dem Wege zusammen; hält man gleichwohl ein Abschiedswort da für angebracht, wo Jesus mit den Seinen dem Feind entgegenzugehen sich anschickt, so wird es dadurch nicht unpassend, daß er unterwegs noch zu den Jüngern spricht. Ich möchte meinerseits mit andern annehmen, daß der Verf. selbst zwei fertige Reden so miteinander verbunden hat, daß er die eine im Saale, die andere auf dem Wege gesprochen wissen wollte, ohne diese Aeußerlichkeiten besonders zu betonen (s. S. 24).

Von diesem so bedenklichen Ausgangspunkte her steht nun W. unter der einen sehr bedenklichen Suggestion: er ist nun prädisponiert, gleich ganze Abschnitte dem Ueberarbeiter zuzuweisen und zwar gerade solche, die so wesentlich johanneischen Charakter an sich tragen, wie Kap. 15—17. In der Tat müssen nun auch Nikodemus, der gute Hirte, der Weinstock und die Reben denselben Weg gehen, selbstverständlich auch die johanneischen Predigten in Kap. 3, die sich an das Nikodemus- und das Täufergespräch anschließen. Da übrigens Nikodemus schon selbst aus der Grundschrift herausgeschafft ist, so ist der Anhang 3^{9—21} und also auch ein Spruch wie 3¹⁶ Zusatz im 2. Grade, was freilich W. S. 110 selbst wieder vergessen zu haben scheint. Doch kommt W. auch damit nicht aus; er redet von B^{1 2} u. s. w. (S. 100), wozu noch die kleinen Interpolationen oder Glossen kommen. Ein B hat freilich den ersten Schritt getan und vielleicht die Hauptsache! Man muß nun fragen, warum ein Mann, der so Tiefsinniges, Inniges und Eigenartiges schaffen konnte, sich nur als Bearbeiter eines Evangeliums betätigte, das ihm verbesserungsbedürftig erschien, und warum der gleiche Mann so ungeschickt mit dem Evangelium umging, daß W. ihm beständig auf die Finger klopfen muß. B (oder irgend ein B) wird von W. auch verantwortlich gemacht für eine ganz andere Art von Einschüben als die von

„johanneischem Charakter“. Er soll die synoptischen Stücke wie Tempelreinigung, Mahl in Bethanien, Palmeneinzug, Barabaras, Verrat des Judas und Verleugnung des Petrus, die Erscheinungen vor den Jüngern u. a. (warum nicht auch ein Abendmahl, das man so schmerzlich vermißt) eingesetzt haben; ferner stammen von B die Festreise, die Chronologie, die Fragen der einzelnen Jünger, die Schwestern Maria und Martha, der 4. Tag bei Lazarus. Es hätte sich doch gehört, für so andersartige Tendenzen eine besondere Bearbeitung neben der johanneischen anzunehmen; aber freilich die Fragen der Jünger und die Antworten darauf, das Gespräch mit den Schwestern zeigen wieder echt johanneisches Gepräge.

Im November 1906 kamen zwei solche Johannesnaturen und Johanneskorrektoren W. selbst unwahrscheinlich vor (1907, S. 37), später scheinen also diese Bedenken geschwunden zu sein. Da der Grundschrift A nun alles Synoptische und außerdem die breiteren Reden abgenommen sind, so kann man sich denken, was für ein Original dieser Schriftsteller im Schaffen von Erzählungen und wie knapp und bedeutend er in seinen Reden gewesen sein muß. Die Reden werden wörtlich mitgeteilt; sie klingen doch wieder so johanneisch, daß sie auch von B sein könnten. Ob ihm der Prolog angehört, weiß W. nicht, aber sicher ist, daß sein Täufer nicht tauft, die Brüder bei ihm an Jesus glauben, nicht die Jünger sondern die Samariter bringen bei A Jesu Speise und werden von ihm angeredet; nicht der Hohepriester, sondern nur Pilatus verhaftet und verhört ihn. Die Hochzeit zu Kana hatte wohl pragmatische Bedeutung; ein Mißerfolg beim Publikum ließ Jesus auswandern. Jedenfalls sind seine Wunder echte Mirakel, keine „Transparente“, sondern massiv wie ein Brett — wobei verkannt ist, daß auch ein massives Wunder eine geistige Bedeutung haben kann, eine Idee, die in ihm Fleisch geworden ist (s. S. 23). Die Hauptfrage, ob ein so frei erfindender, von der Tradition so unabhängiger Dichter, der die Parusie Jesu direkt leugnete, psychologisch wahrscheinlich ist, wie er in der Gemeinde möglich ward, wie sein Evangelium so viele Bearbeiter anziehen konnte,

wird gar nicht aufgeworfen; darnach zu fragen, verrät schon rückständige „Theologie“ (1908, 78).

Auch viele Einzelheiten reizen einen solchen Theologen zum Widerspruch; so wird z. B. W.s Behandlung von 4³⁷ f. (S. 21 f.) 5³⁰ (S. 26) ihm nicht eben gründlich vorkommen; aber ich darf und will hier nicht auf Kleinigkeiten eingehen. Geistvoll ist die von W. vorgeschlagene Wiederherstellung der Urform von 8⁴⁴: Ihr stammt von Kain, und die Gelüste dieses eures Vaters wollt ihr tun; der war der Urmörder und stand nicht in der Wahrheit; denn ein Lügner war auch sein Vater. Aber die ‚Lesart‘ des Aphraates, auf die W. sich stützt: ‚Söhne Kains seid ihr und nicht Söhne Abrahams‘ wird wohl Ergebnis einer im Altertum üblichen, von den Clem. Hom, Acta Archelai, Cyrill Alex., Ambrosiaster (Zahn, S. 418) vertretenen Exegese sein, die ihrerseits von 1 Joh 3¹² beeinflusst sein mag. Wie sollten auch die Kirchenväter noch an den Text von A gekommen sein? W. hält es hier und noch öfter (z. B. S. 54 zu 10^{40—42}. 45—47) nicht für nötig, uns anschaulich zu machen, wie er sich den literarischen Vorgang etwa denkt; anderwärts (S. 53) gesteht er: man kommt über ein *liquet* nicht hinaus und wird zu der Vermutung gedrängt, daß nicht alles in Ordnung sei; oder er zürnt: In diesem Wirrwarr finde sich zurecht wer kann (S. 84)! Was ihn so irritiert, ist das beständige Hin- und Herlaufen des Pilatus, bald ins Prätorium herein, bald hinaus. Im Vorjahr hatte er dies „ewige Hin- und Herlaufen des Pilatus noch in den Kauf nehmen wollen“, weil ja der Angeklagte drinnen, die Ankläger draußen sind 1907, 18 A. vielleicht hat ihn SCHWARTZ I 355 („Chaos“) empfindlicher gemacht. Aus seinem Eigenen schreibt W.: ‚Einen König der Wahrheit gibt es nicht‘ und macht sich damit 18³⁷ unverständlich.

Was W. über den Gesamtcharakter des Joh.-Ev. vorträgt, ist richtig und ungefähr das, was die kritische Theologie auch sagt; die mehrfachen Seitenhiebe auf Weizsäcker werden den Verdiensten des verstorbenen Forschers, der bekanntlich gerade um das Verständnis des Joh.-Ev. sich besonders bemüht und dabei auch gern umgelernt hat, wahrlich nicht gerecht. Der

feine Unterschied, den WELLHAUSEN zwischen der Art von A und B aufzeigen kann, beruht eben auf seiner Verteilung des Stoffs.

In der Uebersicht über die handschriftliche Ueberlieferung erfreut die richtige Einschätzung von D und namentlich von Syr sin (s. o.); die erleichternden Lesarten des Syrers beruhen zumeist nicht auf besserer Textvorlage, sondern auf Erwägungen und Korrekturen des Uebersetzers. Aehnliche Neigungen entdeckte W. bei Blaß; sollte W. nicht ähnliche Neigungen haben?

Allerdings ist die kritische Empfindlichkeit von SCHWARTZ noch größer als die von WELLHAUSEN. W. bemerkt zu 2²⁵ arglos: Das generelle $\delta \alpha ν θ ρ ω π ο ς$ findet sich auch 7⁵¹. SCHW. hingegen findet 2²⁵ höchst seltsam: „Man kann unter $\tau ο υ \delta \alpha ν θ ρ ω π ο υ$ nur einen bestimmten Menschen verstehen (!), und wer soll das anders sein als der Verräter? Die Stelle würde allein zum Beweis genügen, daß das 4. Ev. nicht intakt erhalten ist“. W. hält 5³⁵ für echt (in A) und erklärt: Er war der brennende und scheinende Leuchter, für den ihr ihn hieltet; SCHW. 1908, 521 f. findet die Worte merkwürdig, den Gegensatz schief und, daß ein Licht brennt und leuchtet, versteht sich von selbst. Also muß geändert werden. Dieser stärkeren Empfindlichkeit entspricht ein oft temperamentvoller Groll über den Ueberarbeiter (s. den vorigen Artikel S. 16; vgl. die „scholastischen Hirngespinnste“ und den „blasphemischen“ Zusatz 11⁴² 1908, 167), und ein zunehmendes Verzagen an der kritischen Aufgabe, bis zu der Versuchung, an schwieriger Stelle ermüdet und mutlos das kritische Messer aus der Hand zu legen 1908, 497; an mehreren und nicht unwichtigen Stellen bekennt der Forscher, in die Irre gegangen zu sein (so 164, vgl. 122 A. 2, 499. 1907, 347 f.) — so dankenswert das ist, man hat nicht das Gefühl, an sicherer Hand zu gehen. Vielfach stimmen ja W. und SCHW. überein, meist infolge gegenseitiger Belehrung. Aber oft kreuzen sich auch die kritischen Richtlinien, und die Ergebnisse heben sich dann zuweilen auf. So will SCHWARTZ die Andeutungen Jesu über den Verräter 13^{23—26} entfernen, weil ja nachher 13^{27—29} die Jünger Jesu Wort und Judas Weggehen nicht verstehen. Aber nun hat W. gerade diese

Worte 27—29 (vielleicht mit Recht s. o. S. 22) als Glosse ausgeschieden 1908, 61; somit fällt SCHWARTZ' Bedenken dahin, das nachher weiter zur Ausmerzung des Lieblingsjüngers überhaupt führt, aber dieser Ausscheidung des Anonymus schließt sich W. doch wieder an! Noch tragischer ist es, wenn SCHW. 1908, 185 schreibt: „Die Störungen in . . . 13^{34.35} sind von W. erkannt; über 13^{36—38} vgl. Corssen, ZntW. 8, 142.“ W. hat 1907, 14 A. den Passus 34. 35 verworfen, weil dadurch der Zusammenhang zwischen v. 33 und 36 zerrissen wird: aber Corssen hat an der angeführten Stelle 36—38 für unecht erklärt; trotzdem beruft sich SCHW. auf beide sich aufhebenden Kritiken! In der Tat sind die beiden Gesichtspunkte: johanneische Art ist nicht ursprünglich, und: synoptisches ist nicht ursprünglich, so verschieden, daß sie sich beständig in die Quere kommen müssen!

Die warme Hochschätzung, welche SCHW. der gesuchten Grundschrift entgegenbringt, verschafft uns ein viel lebhafteres Bild von A, als W. es zu zeichnen vermag. A hat nach SCHW. seine Aufgabe als tragischer Dichter aufgefaßt; er läßt Jesus, der zwar nur in Galiläa auftritt, (Kap. 7) ein erstes Mal nach Jerusalem ziehen, um dort zu wirken, aber der erste Vorstoß mißlingt — das steigert den Eindruck! So zieht sich Jesus zurück. Dann ruft ihn die Krankheit des Lazarus nochmals in die Nähe der Hauptstadt und damit in den Tod. All das ist freie Erfindung von A — um so größer die schöpferische Kraft des Autors. Vielleicht kommt ein gut Teil der Erfindungsgabe auf das Konto von SCHW., die auch noch in mancher Einzelaufstellung anzuerkennen ist, so in der Vermutung, daß die Worte 13⁸, die bei W. B zufallen: wenn ich dir nicht die Füße wasche, hast du kein Teil an mir — ursprünglich an — Judas gerichtet waren; daß das Wort 4³⁸, bei W. gleichfalls unecht: andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten — den Samaritern galt; daß an Stelle der Speisungsgeschichte in Kap. 6 ursprünglich eine andere Geschichte stand, um derentwillen man Jesus zum König machen wollte — eine Absicht, die W. befremdlich fand (W. 1908, 29). Während

auch bei SCHW. die benannten Jünger alle schwinden, weiß er doch Thomas in Kap. 11 und Philippus in Kap. 12 zu retten; dieser Philippus ist der Diakon, worauf vielleicht *διάκονος διακονῆ* v. 26 hindeutet — was gar nicht übel ist. Während die Judastellen meist auszuschneiden sind, ist als echt festzuhalten, daß Judas den Beutel führte (S. 178, 519). Von demselben A, der sich darum kümmerte, stammt aber auch der Prolog, der freilich, wie er jetzt dasteht, des echten Zusammenhangs entbehrt; einen Satz wie der: in ihm war das Leben findet SCHW. schief und nichtssagend; offenbar hat er für die feinere Art, wie der Verf. allmählich von allgemeinen Aussagen über das Licht, das in der Finsternis scheint, zu der bestimmten Gestalt des irdischen Christus kommt, kein Verständnis und merkt auch nicht, wie er mit seinen Streichungen und Interpunktionen den Rhythmus und die Verkettung der Sätze stört.

In den Zusätzen von B sieht SCHW. sich vielfach die spätere kirchliche Praxis spiegeln; wenn 6¹¹ Jesus selbst die Brote verteilt, so wird damit dem Bischof die Verteilung der Eucharistie reserviert, S. 498. Die Festreisen sind eingesetzt, um den Valentinianern die Beziehung auf das Eine Jahr der Wirksamkeit Jesu wegzunehmen, die längere Lebensdauer Jesu (8⁵⁷ und 2²⁰ f.) soll ihre 30 Aeonen unmöglich machen; Simon von Kyrene muß verschwinden, weil Basilides ihn für den leidenden Jesus substituiert hatte. Daraus werden dann auch Schlüsse auf die Zeit dieser Zusätze gezogen. Ueber diesen allzugroßen Scharfsinn hat schon BOUSSET S. 50 Klage geführt, nicht ohne den Wert des Exkurses 1908, 127—142 über das Verhältnis der Gnosis zum Evangelium gebührend anzuerkennen. Mit Dank ist auch anzuerkennen, was SCHW. S. 537—557 über den jüdischen Charakter Philo wie des Logos im Joh.-Ev. ausführt; doch waren diese Erkenntnisse auch unter den neueren Theologen nicht unbekannt.

Nach alledem bedarf BOUSSET'S Dank für all das Neue, Anregende und Fördernde, das W. und SCHW. uns gebracht, näherer Bestimmung; es liegt in vielen einzelnen Beobachtungen und Ueberblicken, vor allem aber in dem starken Hinweis auf

die Schwierigkeit des Bodens, auf dem wir uns bewegen. Die beiden Forscher haben uns auf die vielen Spalten und Sprünge aufmerksam gemacht, die um den Pol herumliegen, den Weg zum Pol haben sie weder gefunden noch gewiesen. Ferner müssen sie gehört werden über Heimat und Herkunft des Evangeliums, was in Abschnitt V geschehen soll.

BOUSSETS Beispiel zeigt schon, daß die Theologen doch mehr Zustimmung für die philologische Kritik bereit hatten, als W. ihnen zutraute. Zuvor hatte schon R. SCHÜTZ W. gute Dienste geleistet durch seine kritische Beanstandung der Festreisen und der Festchronologie. In der ZntW. sieht er den Nachweis WELLS, daß eine stark eingreifende Redaktion des Originals wirklich stattgefunden hat, für geglückt an (S. 246). Er selbst will 1¹⁵ (wohl mit Recht) 1²⁶, (31) ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι ausscheiden, was als Nachhall aus der Synopse doch schon ins ursprüngliche Evangelium übernommen sein kann. Bei dem Angriff auf die drei Festreisen Kap. 2. 5. 7 verwechselt er historische Unwahrscheinlichkeit, die von uns gern zugegeben wird, und ungehörige Stellung im Ev., die dann nicht nachgewiesen werden kann, wenn dies mehr nach lehrhafter Absicht denn als Drama angelegt ist. Uebrigens will er sie nicht einfach aus dem Ev. entfernen, da mindestens die Tempelreinigung geschichtlich sei — wieder Verwechslung von Geschichte und Joh.-Ev. — sondern nur aus ihrer jetzigen Stelle bringen, wo sie aber gestanden haben sollen, sagt er nicht; vielmehr freut er sich, daß nach ihrer Entfernung Joh und Mc miteinander übereinstimmen.

An SOLTAUS etwas leichtgeschürzter Darstellung ist als richtig anzuerkennen, daß johanneische Legenden auch vor Joh dagewesen und mit synoptischem Stoff im Umlauf gewesen sein werden, ohne daß man aber an schriftliche Aufzeichnung dieser Erzählungen zu denken braucht. Die johanneischen Reden haben gewiß auch vor dem Evangelium existiert, nämlich in den mündlichen Vorträgen des Autors, der doch eben nicht nur schriftlich evangelisierte. Diese so naheliegenden Annahmen entheben uns all des Suchens nach viel Büchern und Quellen.

Viel sorgfältiger und eindringender ist BOUSSETS Untersuchung, obwohl er nur den von WELLHAUSEN und SCHWARTZ gewonnenen Anregungen weiter nachgehen will. Doch hat er bei dieser Gelegenheit die von beiden geübte Kritik an wichtigen Stellen zurückgewiesen, oder mit starken Fragezeichen versehen. Aber viel größer ist das Maß seiner Zustimmung, der ich mich aus den mehrfach angedeuteten Gründen nicht anschließen kann. Als eigene Gesichtspunkte, von denen er eine Entscheidung über Ursprüngliches oder Späteres zu gewinnen hofft, stellt B. vor allem zwei auf: einmal den Unterschied, ob Lc- oder Mt-Parallelen vorliegen: die Grundschrift fußt wesentlich auf Lc, die Zusätze sind von Mt beeinflußt; ferner: das Auftreten der Pharisäer sei ein sicheres Kennzeichen späterer Zusätze. Die Ueberzeugung, daß Joh besonders von Lc abhängig ist, erklärt allerdings manchen Tatbestand im 4. Ev. und schützt vor voreiliger Uecheitserklärung. Es ist dann aber von vorneherein nicht wahrscheinlich, daß zu einer Zeit, da Lc in gutem Kurs war, aber doch schon nicht mehr genügend befunden ward, Mt so ganz außer Gesichtweite gestanden wäre. Im übrigen ist natürlich von Fall zu Fall zu entscheiden, und da wird es darauf ankommen, wie weit man sich von der Strömung, die überhaupt das Synoptische bei Joh ausscheiden möchte, mitreißen läßt — womit wir dann auf die Hauptdifferenz zurückkämen. Davon abgesehen, braucht man durchaus nicht anzunehmen, daß jedes ἵνα πληρωθῆ, zumal wenn es nicht auf das A. T. verweist, auf Mt zurückginge — es gehört der Kirchensprache überhaupt an. Aehnlich liegt es mit dem Kanon, den die Pharisäer abgeben sollen; es kann doch nicht verwunderlich erscheinen, wenn in einem Evangelium, das jedenfalls unter synoptischem Einfluß steht, die Pharisäer eine Rolle spielten; ob eine geschichtlich richtige, darauf kommt es doch in dieser Frage nicht an. Auch war die besondere Feindschaft, die sie gegen Christus hegten, durch den Pharisäer Saulus jedem Christen wohl bekaunt; die Machtmittel, die er anwenden konnte, ließen leicht die Pharisäer als eine rechtliche politische Größe erscheinen. Uebrigens können im

einzelnen Fall wie 1²⁴ oder 7⁴⁸ die Pharisäer nachgetragen sein; 7⁴⁸ z. B. darum, weil sie dicht davor v. 47 stehen.

SPITTA darf das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, lange vor W. und SCHW. im Joh.-Ev. energische Ausscheidungen späterer kirchlicher Bestandteile vorgenommen zu haben. Seitdem hat er sich eifrig weiter mit der Sache beschäftigt und so ein Manuskript zustande gebracht, aus dem er bislang nur einiges veröffentlicht hat¹. Nach diesen Veröffentlichungen geht seine Meinung dahin: der wahre Verlauf des Lebens Jesu sei von den Synoptikern noch am besten bei Lc festgehalten, und die so gewonnene Richtlinie weist auf das Joh.-Ev. hin. Er versichert nun hier, daß er in einer Grundschrift dieses Ev. das wichtigste Quellenmaterial für die Geschichte Jesu gefunden habe und veröffentlicht als Präludium der gesamten Schrift eine Kritik von Kap. 9. 10. Seine Stellung zu W. und SCHW. ist schon gekennzeichnet. Hier muß im besonderen festgestellt werden, daß auch bei der Einzelkritik SPITTA zu ganz anderen Entscheidungen kommt als W., SCHW., SOLTAU und WENDT, die alle auch unter sich disharmonieren, so daß zu einer Einkehr derer, denen solche Kritik bedenklich erscheint, kaum Aussicht ist. SPITTAS Ergebnis ist, daß der Blinde nicht blind von Geburt war — was darauf hinweist, ist zu entfernen — daß das Hirtengleichnis 10^{1—5} eine echte Parabel ist, die Deutung der Türe auf Jesus ist spätere Allegorese, ebenso wie der Hinweis auf Jesu Tod; das Wort 10¹⁸: dies Gebot empfang ich von meinem Vater ist echt und bedeutet, daß Jesus zu den andern Schafen außerhalb Jerusalems gehen soll. Die Deutung auf die Heiden ist ebenfalls späterer Herkunft. — Ich verstehe recht wohl die Freude SPITTAS an dem lebendigen Geschichtsbild, das ihm vorschwebt; mir macht es mehr Freude, mich in die Psychologie eines Autors hineinzuleben, der den vorliegenden Wortlaut des Ev. geschaffen haben mag, und da kann ich mir ganz gut vorstellen, wie der Verf. im Gedanken an die Hirtenliebe Jesu, die den Zugang zu dem blinden Mann und Volk gefunden, das Hirtengleichnis geschaffen hat und es dann

¹ Inzwischen ist SPITTAS Buch erschienen; s. Seite 15 Anm. 1.

nach der Seite der Tür, dann nach der des Hirten ausgelegt hat; auf beides war das Gleichnis ja von vorneherein angelegt. Daß er bei der Hirtenliebe Jesu an seinen Tod dachte, und daß das Ev., das Samariter und Hellenen zu Jesus versammelt, auch die andern Schafe in der Heidenwelt erwähnt, liegt doch nahe.

Die Kunst, sich in den Gedankengang des vorliegenden Textes zu versenken, hat m. E. der Philologe CORSSEN mit besonderem Glück geübt und dadurch selbst W. zu Konzessionen veranlaßt; er hätte nur m. E. anerkennen sollen, daß in den beiden Stellen 14^{19.20} und 16^{22.23} nicht nur die Wiederkunft Christi im Paraklet, sondern auch seine Auferstehung vorschwebt, wie die gewählten Ausdrücke zeigen — all das ist für den Evangelisten Einheit (s. Heitmüller zu den Stellen). Gleichwohl hat auch C. einige Ausscheidungen für nötig gehalten, zunächst die der kritischen Worte ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐνταῦθα; dann 16³². Daß die Jünger zerstreut werden, ein jeder in das Seine, widerspreche der Angabe, daß sie in Jerusalem zusammenbleiben (cf. WELLM. z. St.). Mir scheint der Evangelist nicht nur durch Mt 26³¹ und Sach 13⁷ sondern vor allem durch Jes 53⁶ geleitet zu sein und die ἵδια kann man auch in ihren Zufluchtsorten in Jerusalem suchen. Das Wort 13²⁰ = Mt 10⁴⁰ unterbreche den Zusammenhang; aber andere würden ebenso geneigt sein, das vorhergehende Zitat und die vorsichtige Einschränkung des Gebots: dienet einander v. 18 zu streichen — jedenfalls ist v. 18 ein Nebengedanke. Endlich 13^{36—38}. Aber 14¹ ist ja gerade beruhigende Antwort auf das τοῦ ὑπάγεις; und daß hernach auch Thomas sagt: wir wissen nicht, wohin du gehst, ist ja die bekannte Weise des Evangelisten, in anderer Nuancierung zu wiederholen. Auch hier möchte W., auch HEITMÜLLER, lieber das vorhergehende streichen 34. 35 (s. o. S. 69), das in der Tat den Zusammenhang unterbricht, das aber C. doch gewiß nicht preisgeben will. Immer wieder sieht man, wie solche Versuche sich selbst in den Weg kommen, so sehr die Textschwierigkeiten zu ihnen hindrängen. Das gilt auch für die Vorschläge, die ZURHELLEN in der Nachfolge

von W. und SCHW. macht. (Vgl. Artikel III.) Man darf gewiß nicht die Augen vor den Notständen im Text verschließen und alles so in bester Ordnung finden, wie ZAHN das vermag — HOLTZMANN - BAUERS Kommentar weist redlich auf dergleichen hin, jede versuchte Hilfsoperation wird man ernstlich zu prüfen haben, daran, daß Glossen zugesetzt sind, ist kaum zu zweifeln; zuweilen meint man eine synoptische oder eine johanneische Hand deutlich zu erkennen, muß aber immer fragen, ob nicht beide dem Evangelisten angehören — das ist die Haltung, die HEITMÜLLER in der 2. Auflage seines Kommentars eingenommen hat.

Auf diese Kommentare und ähnliche Werke müssen wir nun noch besonders eingehen¹.

Zürich.

A. Meyer.

(Fortsetz. folgt.)

¹ Daß diesmal auch Zeitschriftenartikel in größerer Zahl besprochen sind, rechtfertigt sich durch die besondere Sachlage. SCHWARTZ' Aporien konnten doch nicht unbesprochen bleiben, und es schien mir nötig, einmal die ganze gegenwärtige kritische Arbeit auch von meinem, diesmal mehr konservativen Standpunkt aus zu erörtern, nachdem BOUSSET den radikalkritischen vertreten hatte. Unterdeß hat G. LINDER (Schweiz. Theol. Zeitschr. 26, 205—213) „Vier Proben aus dem Joh.-Ev.“ für seine 1888 gefundene und seitdem „mit 100 Merkmalen begründete“ Quellenscheidung (A: Artikel vor Jesus, messianisch; S: sine articulo, hellenistisch) gegeben.

Deissmann, Adolf, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung. 8. 1910. cca. M. 1.50.

Burkitt, F. Crawford, Urchristentum im Orient. Deutsch von Erwin Preuschen. Rechtmässige Uebersetzung. 8. 1907. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

Grafe, E., Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums. 8. 1904. M. 1.20.

— — **Das Urchristentum und das Alte Testament.** Rede gehalten beim Antritt des Rektorats zu Bonn am 18. Oktober 1906. gr. 8. 1907. M. 1.—.

Knopf, Rudolf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums. 1.—10. Tausend. fl. 8. 1907. M. —.50. Gebunden M. —.80. Feine Ausgabe in Geschenkband M. 1.50. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. I. Reihe 13. Heft.)

Meyer, Arnold, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Vortrag gehalten auf dem ersten religionswissenschaftlichen Kongresse in Stockholm am 1. September 1897. 8. 1898. M. 1.20. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 8.)

Weinel, H., Die Stellung des Urchristentums zum Staat. (Antrittsrede, gehalten am 1. Juni 1907.) Gr. 8. 1907. M. 1.50.

Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Mit 5 Abbildungen im Text und 12 Tafeln. Lex. 8. 1907. M. 5.—. Gebunden M. 7.—. (Handbuch zum Neuen Testament I, 2.)

Inhalt.

	Seite
Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion. II.	
Von Mayer	45
Neues Testament. Die johanneische Literatur. I.	
Von Meyer	68