

## Werk

**Titel:** Theologische Rundschau

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1910

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1910\\_0013|log5](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log5)

## Kontakt/Contact

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

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

1910. 354

# Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSBERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN,  
BAUB, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL,  
DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE,  
GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER,  
KAPTAN, 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, 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.

Erstes Heft.

Januar 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 Beilagen von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in T Ü B I N G E N.

### Neue Auflagen und neue Erscheinungen:

- Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.** Von **Wilhelm Windelband.** Fünfte, durchgesehene Auflage. Lex. 8. 1910. M. 12.50. Gebunden M. 15.—.
- Hegels Sozialphilosophie.** Von **Karl Mayer-Moreau.** Gr. 8. 1910. M. 2.50.
- Die Religion unserer Klassiker.** Von **Karl Sell.** Zweite, durchgängig verbesserte Auflage. (4.—6. Tausend.) 8. 1910. Gebunden M. 4.—. (Lebensfragen 1.)
- Goethes Religiosität.** Von **Karl Auer.** 8. 1910. ca. M. —.75. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 60.)
- Das kommende Reich Gottes.** Von **B. Duhm.** Kl. 8. 1910. M. —.75.
- Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evang. Kirche.** Von Professor Dr. **F. Ziller.** 8. 1910. ca. M. 3.—.
- Wie erzählen wir den Kindern die biblischen Geschichten?** Von **Else und Otto Zurbellen.** Zweite, neubearbeitete Auflage. (4. bis 6. Tausend.) 8. 1910. Gebunden M. 4.—. (Lebensfragen 15.)
- Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule.** Von **Fr. Niebergall.** 8. 1909. Einzelpreis M. 1.20. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1909. 6.)
- Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht und in der Predigt.** Von **F. Niebergall.** Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 8. 1910. M. 2.80. Gebunden M. 3.80.
- Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart.** Von Professor Dr. **Ferdinand Kattenbusch-Salle.** Klein 8. 1909. M. 1.—. Gebunden M. 1.80. (Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. 11/12.)
- Analecta.** Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons. Zusammengestellt von **Erwin Preuschen.** Zweite, neubearbeitete Auflage. II. Teil. Zur Kanongeschichte. 8. 1910. M. 1.50. Gebunden M. 2.—. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. I. Reihe. 8. Heft. II. Teil.) [I. Teil. Staat und Christentum bis auf Konstantin. Kalendarien. 8. 1909. M. 2.—. Gebunden M. 2.50.]
- Tertullian. De praescriptione haereticorum.** Herausgegeben von **Erwin Preuschen.** Zweite, neubearbeitete Auflage. 8. 1910. ca. M. 1.—. Gebunden ca. M. 1.50. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. I. Reihe. 3. Heft.)

## Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion.

### I.

#### Ziele und Methoden.

Will man sich ein Urteil bilden über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem „Wesen der Religion“ und über etwaige Fort- oder Rückschritte in deren Bearbeitung, so ist es unumgänglich, sich zu vergegenwärtigen, was denn überhaupt der Sinn dieses Problems sei und worauf es bei dessen Lösung eigentlich abgesehen werde. Darüber hat vielleicht nicht immer bewußte Uebereinstimmung bestanden. Noch ist es nicht so lange her, daß von einer einschlägigen Differenz zwischen REISCHLE und KAFTAN die Rede war, die in rohen Umrissen etwa folgendermaßen gekennzeichnet wurde: für diesen gelte es bei den Untersuchungen über das Wesen der Religion, die gemeinsamen Merkmale der verschiedenen Religionen zusammenzustellen, gleichsam ein Durchschnittsbild der letzteren zu entwerfen; jenem dagegen komme es darauf an, Normbegriffe zu erarbeiten, die Normalreligion zur Darstellung zu bringen. Wäre nun der Gegensatz zwischen den beiden Theologen wirklich genau so beschaffen gewesen, dann hätte die seitherige Entwicklung unzweifelhaft KAFTAN recht gegeben. Denn, das ist doch eine Einsicht, die sich mittlerweile, kann sein, nicht ohne Einfluß der sogenannten religionspsychologischen Bewegung, mehr und mehr durch- und festgesetzt hat: daß scharf zu unterscheiden sei zwischen der Frage nach dem Wesen und der nach der Wahrheit, Gültig-



keit und Richtigkeit der Religion; dort handle es sich um ein „historisch-psychologisches“, hier um ein „erkenntniskritisches“ Problem; dort um eine „quaestio facti“, hier um eine „quaestio juris“; hier, und nur hier, seien Erörterungen über den Wert und die Normalität der Religion am Platze; dort dagegen seien sie vom Uebel.

Indessen hatte am Ende die Differenz zwischen KAFTAN und REISCHLE denn doch eine etwas andere als die angegebene Bedeutung, und stellt man sie richtiger dar, wenn man sie nicht auf die Auffassung vom Zweck und Ziel der Untersuchungen über das Wesen der Religion bezieht, sondern lediglich auf die dabei anzuwendende Methode. In der Tat stimmten ja die Gegner völlig darin überein, daß, wie allein schon der Sprachgebrauch andeutet, es einen bestimmten Bewußtseinszustand gebe, den religiösen, der sich von anderen menschlichen Bewußtseinszuständen, etwa dem wissenschaftlichen oder moralischen oder ästhetischen, irgendwie unterscheiden müsse; daß dieser Bewußtseinszustand in den geschichtlich gegebenen, den objektiven oder positiven Religionen mannigfach, bald reiner, bald unreiner, bald vollkommener, bald unvollkommener, ausgeprägt erscheine; und daß es die Aufgabe der auf das „Wesen der Religion“ gerichteten Arbeit sei, eben die Eigenart dieses Bewußtseinszustandes im Unterschied vom wissenschaftlichen, moralischen, ästhetischen und anderen möglichen Bewußtseinszuständen herauszustellen, um von da aus dann wieder die historischen Religionen in ihrer komplizierten Gestaltung zu begreifen. Das berechtigt zu der Annahme, der Gegensatz zwischen den beiden Theologen habe sich einfach darauf beschränkt, daß der eine sicherer zum Ziel zu gelangen meinte, wenn er von einer vergleichenden Betrachtung sämtlicher Religionen ausging, während der andere sich mehr davon versprach, wenn vor allem die normale, die echte, die christliche Religion ins Auge gefaßt wurde. Ueber das Ziel selbst, über den Sinn des Problems vom „Wesen der Religion“ dachten sie gleich; sie gingen da im Grunde von derselben Auffassung aus, wie

seinerzeit schon SPINOZA <sup>1</sup>, wie D. HUME, wie SCHLEIERMACHER, FEUERBACH, A. RITSCHL, wie die gesamte moderne Religionspsychologie. Es ist, darf man sagen, ohne die Warnung des „latet dolus in generalibus“ zu überhören, die Auffassung, die heutzutage „ubique et ab omnibus“ vertreten wird.

Steht nun aber einmal endgültig fest, worauf es bei den Untersuchungen über das Wesen der Religion letzterdings abgesehen sei, so ergibt sich ganz von selbst ein sicherer Maßstab für die Entscheidung der übrig bleibenden methodologischen Differenzen wie überhaupt für die Beurteilung und Bewertung der verschiedenen gegenwärtig vorkommenden Verfahrensweisen. Zunächst leuchtet sofort ein, daß, wer sich die Aufgabe stellt, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des in den geschichtlichen Religionen mannigfach ausgeprägten religiösen Bewußtseinszustandes im Unterschied von anderen Bewußtseinszuständen zu erfassen und wiederzugeben, gut tun wird, sich nicht nur bei einer einzelnen Religion Rats zu erholen, sondern sie möglichst alle in Betracht zu ziehen und auf ihre gemeinsamen Merkmale zu achten. Denn auf diese Weise werden notwendig diejenigen, natürlich unzutreffenden, Merkmale ausgeschieden, die sich bloß zufällig in einer Religion eingestellt haben, etwa deshalb, weil daselbst, ebenfalls rein zufällig, infolge lokaler oder ephemerer Ursachen, der religiöse Bewußtseinszustand eine ungewöhnliche und ausnahmsweise innige Verbindung mit anderen Bewußtseinszuständen eingegangen ist. Wenn man sich zum Beispiel bei der Bestimmung des Wesens der Religion allein durch die Berücksichtigung des Brahmanismus leiten ließe, würde man Gefahr laufen, die Bedeutung der Spekulation im religiösen Bewußtseinszustand sehr hoch anzuschlagen, während ein Vergleich mit den andern Religionen unvermeidlich zu niedrigerer Schätzung derselben führt.

Soweit behält also KAFTAN auch in methodologischer Hinsicht Recht, ganz abgesehen von der Verstärkung, die seine Position seither durch die ganze religionsgeschichtliche Be-

<sup>1</sup> Im Tractatus theologico-politicus.

trachtungsweise erfahren hat. Und wollte man ihm gegenüber den alten Vorwurf erneuern, daß, ehe man alle geschichtlichen Religionen ins Auge fassen könne, um den ihnen zu Grunde liegenden Bewußtseinszustand herauszuarbeiten, man erst wissen müsse, was überhaupt Religion sei, so bedeutet das einen Einwand, der bekanntlich noch manche andere Wissenschaft trifft, und dessen Erledigung in SIGWARTS „Logik“ und überhaupt jedem brauchbaren Lehrbuch der Logik nachgelesen werden mag.

Andererseits bleibt es ebenfalls wahr, daß bei dem Vergleich der verschiedenen Religionen stets gar nicht anders als von einer bestimmten Religion wird ausgegangen werden können, der damit unwillkürlich doch eine einigermaßen leitende Rolle in der Untersuchung zufallen wird. Dementsprechend wird in der Gegenwart tatsächlich fortwährend vorgegangen, wie es selbstverständlich auch je und je schon früher geschehen ist. Fast immer wird eine einzelne Religion oder Religionengruppe in den Vordergrund gestellt aus mancherlei Gründen von bald leichterem bald schwererem Gewicht, die aber alle innerhalb der Grenze der Annehmbarkeit bleiben, so lange sie nicht auf den abzulehnenden Grund hinauslaufen, daß die bevorzugte Religion die „normale“ sei. So ist, um einige Beispiele anzuführen, nach wie vor die Neigung weit verbreitet, den Religionen der Naturvölker besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und von deren Betrachtung auszugehen. Das hat schon, wenn man von H. VON CHERBURY absieht, in, sozusagen, vorbildlicher Weise D. HUME getan. Die Positivisten A. COMTE, H. SPENCER sind ihm darin wie in so vielem gefolgt. Die ganze anthropologische Schule in ihren mancherlei Spielarten desgleichen: Forscher wie TYLOR, GOBLET D'ALVIELLA, GRANT ALLEN, BRINTON, JEVONS, A. LANG, FRAZER; unter den Deutschen: der zu viel gelesene LIPPERT und der Historiker KURT BREYSIG; von den Religionspsychologen: der amerikanische Philosoph LEUBA in seiner jüngsten Schrift „Psychological origin and the nature

<sup>1</sup> London, Constable, 1909.

of religion“ und manche andere. Stillschweigend oder ausdrücklich gerechtfertigt wird die in der Bevorzugung der Naturreligionen sich bekundende relative Einseitigkeit des Verfahrens mit der Behauptung, daß uns das Kultwesen der Naturvölker eben das adäquateste Bild der ursprünglichen Religion darbiete: eine Begründung, gegen die es an sich nichts einzuwenden gäbe, vorausgesetzt nur, daß die betreffende These sicher richtig wäre. MAX MÜLLER war, wie man weiß, abweichender Ansicht — und er stand wenigstens in der Negation nicht allein —; er fand seinerseits den Typus der ältesten Religion in der Religion der Veden und setzte daher mit deren liebevoller Analyse ein. Aus anderen Gründen wieder meint WUNDT in seiner „Völkerpsychologie“<sup>1</sup> die Religionen der Griechen und Germanen voranstellen zu müssen und erwartet von dieser Seite die entscheidenden Aufschlüsse. Endlich fehlt es natürlich nicht an solchen ganz modernen Untersuchungen, die durchaus das Schwergewicht auf die Beobachtung des Christentums legen, nicht etwa, weil dies die normale Religion sei, — soll anders die wünschenswerte Arbeitsteilung durchgeführt werden, so müssen in den Erörterungen über das Wesen der Religion alle Norm- und Wertbestimmungen schweigen — sondern einfach deshalb, weil die weit verbreitete christliche Religion die uns nächstliegende und unserem psychologischen Verständnis zugänglichste ist. Gerade diejenigen amerikanischen Religionspsychologen, die in Deutschland zufällig am populärsten geworden sind, JAMES und STARBUCK, gründen ihre Theorien auf Dokumente, die fast ausschließlich individuelle Zeugnisse spezifisch-christlicher oder gar christlich-methodistischer Frömmigkeit sind. Und man hat ihnen sogar vorgehalten, daß sie die außerchristliche Religiosität zwar der Absicht nach stark, aber der Tat nach gar nicht berücksichtigen.

Mit dem letzten Beispiel ist bereits eine Eigentümlichkeit berührt, die weiterhin für die Methodik der Gegenwart bezeichnend ist. Von je her ist es ja geschehen, daß man sich

<sup>1</sup> Band II, Mythos und Religion, 3. Teil, S. 420.

bei den Bemühungen um Einsicht in das Wesen der Religion nicht bloß begnügt hat, die geschichtlichen Religionen, die „objektive“ Religion, sei es in ihrer Gesamtheit, sei es in einzelnen Exemplaren zu Rate zu ziehen, sondern zugleich auf die Beobachtung der individuellen Religiosität, sagen wir einmal, der „subjektiven“ Religion ebenso eifrig bedacht gewesen ist. Das historische Verfahren ist stets ergänzt worden durch das im engeren Sinne psychologische, und umgekehrt<sup>1</sup>. Das konnte garnicht anders sein. Die SCHLEIERMACHERSche Theorie beispielsweise stützt sich noch mehr auf Innenschau, auf Reflexion über das subjektive religiöse Bewußtsein denn auf die Betrachtung geschichtlicher Erscheinungen, obwohl auch letztere nicht ganz fehlt. Es dürfte nun sattsam bekannt sein — denn es ist vielfach in beinah schrillen Tönen davon geredet worden —, daß neuerdings gerade die Erforschung und psychologische Analyse der individuellen Religiosität wieder begeisterte und rührige Pfleger in großer Zahl gefunden hat und nahezu Modesache geworden ist. Man will sich freilich nicht mehr beschränken auf das vulgäre Mittel der Introspektion; man erstrebt exaktere Methoden; man hat das Experiment, das Fragebogenverfahren, eingeführt; man isoliert die Fälle, spezifiziert, geht aufs einzelne; man richtet das Augenmerk auf die Frömmigkeit bestimmter Berufsklassen, Altersperioden, Geschlechter, auf religiös-pathologische Zustände ganz besonders. Wenn dabei bis jetzt keine bleibenden und lange nachwirkenden Ergebnisse gewonnen worden sind, — das muß gesagt werden bei aller Hochachtung für die Leistungen eines JAMES, STARBUCK, RIBOT, LEUBA, J. B. PRATT sowie für die Anstrengungen der amerikanischen und deutschen Zeitschrift für Religionspsychologie; denn was bedeuten deren Erträge verglichen mit den Entdeckungen eines SCHLEIERMACHER, ja selbst, so paradox das klingen mag, eines FEUERBACH! — wenn es zu

<sup>1</sup> H. MAIER (Psychologie des emotionalen Denkens, S. 507) spricht von einer „religionsgeschichtlich orientierten analytischen Arbeit des Psychologen“.

wahrhaft großen, epochemachenden Funden noch nicht gekommen ist, so wird aus diesem Mangel eine Anklage nur derjenige spinnen, der vergißt, daß im Reich der Wissenschaft mit seinen weitgreifenden Zusammenhängen nichts gleichgültig ist und das Unscheinbarste mit einem Mal zu überragender Bedeutung anschwellen kann.

Aber noch sind die Konsequenzen nicht erschöpft, die sich aus der Besinnung auf den eigentlichen Zweck des Suchens nach dem Wesen der Religion für die Orientierung innerhalb der gegenwärtigen Behandlung des Problems und die Beurteilung einzelner einschlägiger Erscheinungen ergeben. Wenn es sich bei der betreffenden Frage um Verständigung über die Eigenart der religiösen Seelenzustände im Unterschied von andern psychischen Zuständen handeln soll, so heißt das natürlich, kann aber garnicht deutlich genug zu Bewußtsein gebracht werden, daß es auf wissenschaftliche, das will sagen, allgemeingültige Verständigung abgesehen ist. Eine derartige Verständigung ist erschwinglich. Ob über Wahrheit, Recht und Normalität der Religion eine völlige wissenschaftliche Verständigung möglich ist, steht dahin — Luther zweifelte daran —; über die Beschaffenheit des religiösen Bewußtseinszustandes als eines empirisch gegebenen muß sie annähernd erreichbar sein. Und sie ist in hohem Maße wichtig und erstrebenswert. Auch derjenige, für den die Theologie nur einen Sinn hat, wenn sie als Ganzes das bleibt, was sie ursprünglich war, Apologetik, und der stets Gefahr läuft, ungeduldig die nüchterne Vorarbeit zu überspringen, hat das größte Interesse daran, daß zunächst einmal in objektiver, unzweideutiger, gemeinfaßlicher Weise festgestellt werde, was genau das ist, über dessen Geltungswert gestritten werden soll und dessen Geltungswert darzutun ihm das höchste Anliegen ist.

Herrscht speziell auch über diesen wissenschaftlichen Charakter der Aufgabe Klarheit, so fallen von da aus neue Streiflichter auf einzelne moderne und doch alte Arten das Problem zu bearbeiten. — Einmal bedarf es kaum noch einer

Ueberlegung, um einzusehen, wie anfechtbar die Versuche sind, das Wesen des religiösen Bewußtseins mit rein religiösen Begriffen zu kennzeichnen. So unvermeidlich das scheint, so unfruchtbar ist es. *Exempla docent!* Vor wenigen Jahren hat K. GIRGENSOHN eine an sich ganz interessante und beachtenswerte Studie veröffentlicht über „die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee“<sup>1</sup>. Da legt er in längerer und breiterer Auseinandersetzung dar, daß sich die Frömmigkeit am besten kennzeichnen lasse mit Hilfe des Gottesbegriffs. Er stellt die Formel auf: „Die Religion hat ihr charakteristisches Merkmal an der Gottesidee, die Gottesidee ist die Zentralidee aller Religion“. Das ist eine Repristination, eine nur der Form nach abgewandelte Dublette der altorthodoxen Definition: Religion ist ein bestimmtes Verhältnis zu Gott, „modus cognoscendi colendique Deum“<sup>2</sup>. Indessen ist es eine bewußte, beabsichtigte, in ihrer Art sorgfältig begründete Repristination. Der Verf. tut sich etwas zu gut darauf, daß er wieder den Gottesbegriff in den Mittelpunkt der Bestimmungen über das Wesen der Religion stellt und sich dabei beruhigt. Mit Unrecht! Die von ihm geprägte Formel ist ja gewiß richtig. Aber sie ist nur zu richtig; sie ist ebenso richtig wie etwa die andere „Religion ist Religion“. Sie ist auch ebenso unfruchtbar und bewegt sich ebenso im Zirkel wie diese. Allenfalls ein Ausgangspunkt, kein Endpunkt der Untersuchung, dient sie dem Zweck, dem sie dienen soll, einer wissenschaftlichen Verständigung, nicht. Denn der Gottesbegriff ist kein eigentlich wissenschaftlicher Begriff, weil kein Erzeugnis der wissenschaftlichen Forschung. Der religiöse Mensch kennt und versteht ihn; der irreligiöse als solcher, auch wenn er wissenschaftlich gebildet ist, nicht. Er ist — das muß ebenso vom Standpunkt der Offenbarungsreligion wie von dem der heutigen Erkenntnistheorie aus behauptet werden — ein über-

<sup>1</sup> Leipzig, Deichert, 1908.

<sup>2</sup> Aehnlich noch ROBERTSON SMITH: Religion = „that part of conduct determined by relations to God“.

wissenschaftlicher Begriff. Deshalb würde er am besten aus einer bloß und rein wissenschaftlichen Erörterung über das Wesen der Religion fern gehalten; und wenn sich das nicht konsequent durchführen läßt, weil er doch einen Bestandteil jedes religiösen Bewußtseins bildet, so dürfte es das richtigste sein, ihn zu umschreiben und zu erläutern mittels des Hinweises auf die, empirischer Beobachtung zugänglichen, psychischen Vorgänge, in denen nach dem Zeugnis des religiösen Menschen Gott erlebt wird und erlebt werden kann. Vielleicht wird an einem andern Beispiel noch deutlicher, was gemeint ist. Zu der Frage nach dem Wesen der Religion gehört ja nicht bloß die nach der Beschaffenheit des religiösen Bewußtseinszustandes sondern auch die nach dessen Ursprung. Der Formel „Die Religion ist ein Verhältnis zu Gott“, durch die man das erste Problem zu erledigen gemeint hat, ist nun genau analog die zur Lösung des zweiten Problems bestimmte Wendung „Die Religion ist auf Grund von Offenbarung entstanden“. Wer sich bei jener beruhigt, muß folgerichtig auch mit dieser sich begnügen. Hier leuchtet aber das Fehlerhafte des Verfahrens sofort ein. Die Berufung auf Offenbarung, so geläufig sie dem Frommen, so berechtigt sie an sich sein mag, erschwert eher die wissenschaftliche Verständigung, als daß sie diese erleichtert. Denn der Offenbarungsbegriff ist ein spezifisch religiöser Begriff. Wenn man in einer wissenschaftlichen Erörterung damit operiert, verwirrt man mehr, als daß man aufklärt. Und es bleibt wiederum nichts übrig, als ihn zu umschreiben, indem man die psychischen Vorgänge oder die Art der psychischen Vorgänge aufzeigt, in denen der Fromme nach seinem Zeugnis die göttliche Offenbarung erlebt. Erst wenn das geschehen ist, kann eine fruchtbare Erörterung darüber einsetzen, ob es auch „vernünftig“ ist, in solchen Vorgängen göttliche Offenbarung anzunehmen. Uebrigens verfährt in diesem Fall, sich selbst untreu, GIRGENSOHN nicht viel anders. Mutig, doch nicht ohne Geschick, erneuert er einen sehr alten Intellektualismus, indem er die „intellektuelle Sphäre“ als den



„Quellort der Religion“ bezeichnet. Nur betont er zugleich sehr nachdrücklich, daß die das religiöse Leben konstituierenden Ideen in diese Seelenregion gleichsam von außen hereingetragen werden ohne „genügend durch Denkopoperationen, praktische Erfahrungen oder sonstiges psychisches Material vorbereitet“<sup>1</sup> zu sein.

Nicht besser als um die Versuche, das Wesen der Religion mit Hilfe rein religiöser Begriffe zu kennzeichnen, steht es um diejenigen, die mit spezifisch metaphysischen Kategorien arbeiten. Als Typus könnte man HEGELS Philosophie der Religion anführen. Wenigstens nennt REISCHLE sie einmal das „für die metaphysische Methode in der Bestimmung des Religionsbegriffs klassische Werk“. Und in der Tat: was sie auch sonst an feinsinnigen Bemerkungen aufweisen möge, gipfeln doch alle ihre Bemühungen um wissenschaftliche Verständigung über das Wesen der Religion in dem metaphysischen Satz, daß diese das Sichselbsterfassen des absoluten Geistes in der Form der Vorstellung sei. Allerdings ließen sich ebensogut einzelne Neuplatoniker, SCHELLING und zahlreiche Denker aus der Periode der deutschen idealistischen Spekulation als Beispiel verwenden. Dagegen sind die Anhänger des metaphysischen Verfahrens gegenwärtig selten. EUCKEN wird man nicht nennen dürfen; denn seine Arbeiten gelten mehr der Frage nach der Wahrheit als der nach dem Wesen der Religion. Eher könnte man an einige verspätete Nachzügler der spekulativen theologischen Schule denken und unter den bekannten lebenden Philosophen an den Hartmannianer DREWS, dessen, zunächst metaphysikfreie und an gewisse herrschende Anschauungen anknüpfende, Bestimmungen schließlich doch ganz auf die Lehre angelegt sind und hinauslaufen, daß die Religion Mittel zur Selbsterlösung des in Not und Leid geratenen Absoluten sei. Ob man nun aber an HEGEL und SCHELLING oder an die Neuplatoniker oder an ED. VON HARTMANN und seine Schüler sich hält, ob man das auf metaphysische Kategorien zurückgreifende Ver-

<sup>1</sup> S. 209.

fahren in der oder jener Form ins Auge faßt, stets haftet ihm sichtbar der Mangel an, daß es abermals zu einer wirklich wissenschaftlichen Verständigung über das Wesen der Religion nicht führt. Denn auch die metaphysischen Begriffe sind keine wissenschaftlichen Begriffe. Die Metaphysik selbst will zwar, anders als die Religion, nicht nur Glaube an ein Transzendentes sein sondern wissenschaftliche Erkenntnis des letzteren; aber dieser Anspruch kann ihr seit Kant nicht mehr zugestanden werden. Die bei dem einen Denker optimistisch, bei dem andern pessimistisch gefärbte Geschichte von der Selbstentfaltung des Absoluten, das sich triumphierend selbst erkennt oder ruhebedürftig selbst befreit, ist keine allgemeingültige Wahrheit. Wer von der ganzen großartigen Historie nichts weiß, dem verhilft man gewiß nicht zur Einsicht in die Eigenart des religiösen Bewußtseins, indem man bei dessen Charakteristik vor allem darauf ausgeht, es als einen integrierenden Bestandteil in diesem gigantischen Werdeprozeß des Weltgrundes erscheinen zu lassen. Die Erörterung wird damit für alle diejenigen von vornherein abgeschnitten, die nicht auf demselben metaphysischen Standpunkt mit dem Thesensteller sich zusammenfinden. Ein Antrieb zu dem unglückseligen „Nebeneinandervorarbeiten“ ist gegeben.

Darum ist es entschieden als ein methodologischer Gewinn zu erachten, daß heutzutage innerhalb und außerhalb Deutschlands die Versuche, mit Hilfe religiöser oder metaphysischer Begriffe das Problem vom Wesen der Religion zu lösen, aussterben und daß man sich in gebotener Selbstzucht mehr und mehr darauf beschränkt, feststellen zu wollen, welche wahrnehmbaren Vorgänge in der Psyche des Menschen stattfinden, wenn er religiös affiziert wird oder ist. Insbesondere kommen drei Fragen in Betracht: welchen Bedürfnissen begegnet das religiöse Bewußtsein? was für Vorstellungen, Gefühle, Wollungen sind stets dabei beteiligt? wie entsteht es und entwickelt es sich? Ueber das alles muß sich an der Hand der Erfahrung etwas ausmachen lassen. Die Hoffnung, in gemeinsamer Bearbeitung dieser Probleme durch

vereinte geschichtliche und psychologische Forschung allmählich vorwärts zu kommen, ist keine Vermessenheit.

Allerdings hat sich in letzter Zeit eine neue lockende Perspektive auf einen alten trauten Weg eröffnet, dessen Betretung von den genannten bescheidenen aber erreichbaren Zielen wieder ablenken müsste. Gemeint ist diejenige Behandlungsweise des Themas, die man am besten als die mystische bezeichnet, weil sie darauf verzichtet, die bewußten psychischen Vorgänge aufzusuchen, auf denen die Religion beruht, und es bei der Erklärung bewenden läßt, daß der Quellpunkt aller Frömmigkeit innerhalb der Sphäre des Un- und Unterbewußten liege. Es fehlt heute nicht an Neigungen, sich auf dies Verfahren einzulassen. Ganz besonders das Problem vom Ursprung der Religion innerhalb der bewußten Seele enthält so viele und große Schwierigkeiten, daß die Versuchung nahe liegt, die Verhandlungen darüber brüsk abzubrechen und den Sprung ins Dunkle zu wagen mit dem Hinweis auf die Geheimnisse des unterhalb der „Schwelle“ Stattfindenden. Einer solchen mystischen Auffassung nähern sich bereits unter den Neueren, vielleicht wider ihren Willen, Denker wie TEICHMÜLLER und R. SEYDEL, sofern sie gern von einem hinter allen uns bekannten seelischen Funktionen befindlichen Zentrum oder Ich reden, das dann als der eigentliche Sitz der Religion erscheint. Deutlicher noch kündigt sie sich an bei dem Alttestamentler DUHM und in dessen eigentümlicher Berufung auf visionäre und ekstatische Zustände. Auch der in letzter Zeit von HERRMANN stark betonte und an sich durchaus richtige Gedanke, daß die Religion ein unmittelbares und individuelles Erlebnis sei, kann derartig überspannt werden, daß sich damit der Protest verknüpft gegen jede genauere Bestimmung über das, was in der bewußten Seele vorgeht, wenn sie religiös erregt wird<sup>1</sup>, eine Uebertreibung, in die der Marburger Theologe selbst nie

<sup>1</sup> Dagegen gehört der Ausspruch TROELTSCHS (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart), daß „das Hauptphänomen aller Religion die Mystik“ sei, doch wohl nicht hieher.

verfallen ist. Die relativ konsequentesten Vertreter der mystischen Interpretation dürften jedoch gegenwärtig bei den Anglo-Amerikanern zu finden sein. Wenn der Oxforder A. LANG<sup>1</sup> die Verfestigung des Geisterglaubens bei den Naturvölkern, den er freilich vom Gottesglauben bestimmt unterscheidet, auf, seiner Meinung nach sehr reale, Erscheinungen okkultistischer Art zurückführt; wenn der Professor der Archäologie in Philadelphia BRINTON<sup>2</sup> unterbewußte Vorgänge eine Hauptrolle bei der Entstehung der Religion spielen läßt: so erklärt, wohl angeregt durch STARBUCKS Beobachtungen über Bekehrungsprozesse während der Entwicklungsjahre, der Harvard-Philosoph JAMES die Erregung und Belebung des religiösen Bewußtseins im Grunde ausschließlich und allein aus der Berührung des subliminalen Ich mit einem anzunehmenden transzendenten Geisterreich<sup>3</sup>.

Man kann es angesichts der Oberflächlichkeiten und Abgeschmacktheiten, die über den Ursprung der Religion fortwährend veröffentlicht werden, begreifen, daß diese These eines hervorragenden und gefeierten Denkers bei vielen, namentlich bei den apologetisch Interessierten, begeisterte Aufnahme gefunden hat. Sie wurde geradezu als Befreiung aus einem Wust halbreifer Phantastereien empfunden. Und als Protest gegen die vielen Theorien, die mit den Problemen allzu schnell fertig werden, weil sie diese allzuleicht nehmen, ist sie auch durchaus berechtigt. Aber dabei stehen zu bleiben, ist nicht möglich. Sie durchhaut den Knoten und löst ihn nicht, schneidet die Diskussion ab und bringt sie nicht zu Ende. Denn, so weit wir wissen, sind die unbewußten psychischen Vorgänge von den bewußten nicht dem Inhalt sondern lediglich der Form nach, eben als unbewußte, verschieden; und es steigt in neuer Form die alte Frage

<sup>1</sup> Siehe besonders: A. LANG, „The making of religion“, 2. ed., London, Longmanns, 1900.

<sup>2</sup> G. BRINTON, „Religions of primitive peoples“, New York, Putnam's sons, 1897, S. 51 ff.

<sup>3</sup> In „The varieties“ u. s. f.

auf: welches sind die bewußten Prozesse, nach deren Analogie die zur Entfaltung des religiösen Lebens führenden unbewußten Prozesse zu denken sind? Aber, davon abgesehen, noch eines — und das wird besonders auch der apologetisch Interessierte zu erwägen haben: wie, wenn heutzutage D. HUME wieder auferstände und in der scharfsinnigen und bestechenden Weise, die seine „Natural history of religion“ auszeichnet, die Religion restlos aus solchen bewußten seelischen Vorgängen abzuleiten versuchte, aus denen sonst nur die menschlichen Illusionen zu entspringen pflegen? Es soll nicht erst an FEUERBACH erinnert werden. Es gibt auch heute sehr ernst zu nehmende Psychologen, die ungefähr in den Bahnen des großen Skeptikers sich bewegen: hier etwa EBBINGHAUS<sup>1</sup>, der alle religiösen Vorstellungen erklären zu können meint aus dem Bedürfnis des Menschen, die Gegenstände zu beseelen, um sie sich vertrauter zu machen und sie so besser beherrschen zu können; dort JODL<sup>2</sup>, der einerseits die Gegenstände des religiösen und die des ästhetischen Vorstellens als einander ähnlichgeartet zusammenstellt, andererseits sie unterscheidet, sofern diese nur unwirklich, jene sowohl unwirklich als unmöglich seien. Würde nun wohl bei der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit den angedeuteten Theorien eine kritische Ablehnung ausreichend sein ohne den positiven Nachweis, daß, was immer in der Sphäre des Unterbewußten sich abspielen möge, die bewußten Prozesse, die bei der Entstehung der religiösen Vorstellungen mitwirken, anders geartet sind als diejenigen, auf denen die Vorstellung einer holden Welt des Scheines oder die bloßen Illusionen beruhen? Die Antwort ergibt sich von selbst.

Es ist also wirklich an dem, daß die mystische Behandlungsweise des Problems vom Wesen der Religion das Ziel verfehlt. Sie bedeutet bestenfalls ein Warnungssignal vor übereilten und oberflächlichen Lösungsversuchen. Im übrigen bleibt es bei den drei Fragen, deren letzte jetzt nur noch

<sup>1</sup> Vgl. EBBINGHAUS, Abriß der Psychologie, Leipzig, Veit, 1908.

<sup>2</sup> Im „Lehrbuch der Psychologie“, Stuttgart, 1896. S. 158 f.

etwas genauer formuliert werden muß: welchen Bedürfnissen begegnet die Religion? welche Vorstellungen, Gefühle, Wollungen sind dabei stets beteiligt? welcher Art sind die bewußten psychischen Vorgänge, die bei der Entstehung und Entfaltung, eventuell auch dem Erlöschen des religiösen Bewußtseins eine Rolle spielen?

E. W. Meyer.

(Schluß folgt.)

---

## Neues Testament.

---

### Die johanneische Literatur.

#### I.

##### Die neueste Kritik des Evangeliums.

WELLHAUSEN, J., Erweiterungen und Aenderungen im vierten Ev., Berlin, 1907. 38. M. 1.—. — DERS., Das Ev. Joh. Ebenda, 1908. 146. M. 4.—. — SCHWARTZ, E., Aporien im 4. Ev. (Nachrichten v. d. Kgl. Gesellsch. d. W. z. Göttingen. Phil. hist. Kl. 1907, 343—372. 1908, 115—148, 149—188, 497—560.) — SCHÜTZ, R., Zum ersten Teil des Joh.-Ev. ZntW. 1907, 243—255. — BOUSSET, W., Ist das 4. Ev. eine literarische Einheit? Th. R. 1909, 1—12, 39—64. — SPITTA, FR., Die Hirtengleichnisse des 4. Ev. ZntW. 1909, 59—80. 103—127. — SOLTAU, Zum Ev. d. Joh. Th.St.Kr. 1908, 171—202. — CORSSSEN, P., Die Abschiedsreden in dem 4. Ev. ZntW. 1907, 125—142.

##### 1. Prinzipielles zur neuesten Kritik.

Nachdem das Auf- und Niederrollen des Steins zur Echtheit und zur Unechtheit nachgerade ermüdend geworden war, kommen nun zweie von außen herzu<sup>1</sup>, schlagen mit frischen Kräften und stärker als es die Theologen je gewagt, auf den

<sup>1</sup> Ueber die Arbeiten von Wellhausen und Schwartz hat Bousset bereits in der Th. R. 1909 S. 1 berichtet und verhandelt. Doch rechtfertigt und verlangt die Wichtigkeit der Sache auch eine Beleuchtung von anderem Standpunkt durch unseren ständigen Berichterstatter über die Joh.-Literatur.

Das Referat wurde geschrieben, ehe das Buch von FR. SPITTA, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, berücksichtigt werden konnte. Darüber wird später berichtet werden. Die Redaktion.

Stein, damit man erkenne, daß er gar kein einheitlich Gestein, sondern ein Konglomerat sei — dann hätte ja wohl das Hin- und Herrollen von selbst ein Ende! Daneben fallen auch Scheltworte genug auf die Theologen, die so lange an die Gediegenheit des Steins geglaubt und seine klaffenden Risse für edle, wenn auch wundersame Adern gehalten haben. Wenigstens läßt sich der eine, WELLHAUSEN, so über die Rückständigkeit der Theologen vernehmen, während der andere, SCHWARTZ, sich nicht genug über die ungefüge Art des Evangeliums verwundern kann: ungereimt, ungeheuerlich, unerhört, insipide: so hört man ihn des öfteren ausrufen; er gesteht offen, nicht all diese Verwirrung „aufdröseln“ zu können (S. 355) und je weiter er in der Arbeit kommt, um so mehr verzweifelt er daran, sie sauber durchführen zu können. Unterdes präsentiert uns WELLHAUSEN aber schon den Urjohannes, schildert seine Eigenart und stellt gar den Wortlaut der Herrenreden bei ihm, so weit sie uns erhalten sind, wieder her; auch einen ersten Interpolator lernen wir kennen: er ist, der eigentlich jenen color geschaffen, um dessentwillen Joh. so beliebt geworden ist, Stellen wie 3<sub>16</sub> und Kap. 17 sind von ihm. Ueber ihn sind dann freilich noch eine Reihe minder begabter Interpolatoren und ganz ungeschickter Glossatoren gekommen, die auch W.s scharfer Blick nicht mehr auseinander zu erkennen vermag. Bei so schwieriger Wegbahnung, bei der sie sich keiner beachtenswerten Vorarbeit bewußt waren, haben die beiden Pfadfinder sich aneinander stärken können. Manchen Wink des einen hat der andere für eine gute Entdeckung gehalten, oft hatten sie freilich nur den Trost, daß der andere ebenso im Unsichern ging wie er selbst.

Während nun ein Philologe wie CORSSEN dem ersten Angriff W.s, dem Kap. 15—17 zum Opfer fallen sollten, kräftig widerstand, so daß W. seine Schläge etwas anders einrichten mußte, hat ein Führer der neutestamentl. Forschung, BOUSSET, den beiden für ihre Anregung und Förderung gedankt, die neueröffneten Wege vielfach für gangbar befunden und neue Richtlinien gesucht. R. SCHÜTZ hat durch Beseitigung der Festreden aus der Grundschrift WELL-

HAUSEN gute Dienste geleistet. SPITTA, der längst Umordnungen und Umarbeitungen im Joh.-Ev. entdeckt hatte, zeigte an Kap. 9 und 10, daß ein als historisch anmutender Grundbericht von einer Blindenheilung, bei der Jesus sich als guten Hirten bewährt habe, nachher dogmatisch und kirchlich überarbeitet sei. Diese beiden Stücke hatte freilich W. mit ebenso großer Sicherheit aus der Grundschrift entfernt: sie seien weder unter sich noch mit A irgendwie verbunden; dennoch freut sich SPITTA der Schläge seines Widersachers gegen den bisher für einheitlich gehaltenen Bau: „die Empfindungslosigkeit bei Gläubigen und Ungläubigen kann nur durch solches keine Rücksicht kennendes anatomisches Vorgehen geheilt werden“ (S. 127). Manche werden freilich, wenn so viel geschnitten wird und so Widersprechendes herauskommt, abgestumpft werden; jedenfalls wird man sich nicht mehr imponieren lassen durch einen „wissenschaftlichen“ Machtspruch wie den SOLTAUS: nur eine solche Scheidung eines Protevangeliums (mehrerer Johanneslegenden und einiger synoptischer Abschnitte) und des jetzigen kanonischen Evangeliums (das noch die antisynoptische Berichterstattung des Evangelisten enthält) — anfangs ohne, dann mit längeren Reden — kann auf wissenschaftliche Anerkennung Anspruch erheben.

Ueberhaupt haben die Theologen keinen Grund, sich ihrer bisherigen Arbeit und ihrer Ergebnisse zu schämen, hingegen allen Grund, die so lebhaft betriebene neue Methode mit kühler Ruhe und vorsichtiger Prüfung zu betrachten; von wirklichen Ergebnissen kann ja bislang keine Rede sein. Man braucht auch WELLHAUSENS Schelten nicht so tragisch zu nehmen: seine erste Schrift ist Jülicher gewidmet, der hier doch auch rückständig ist und bislang allen Trennungsversuchen gegenüber, sogar für Kap. 21, unempfindlich geblieben ist. Uebrigens hat BOUSSET in dieser Zeitschrift gezeigt, welche achtungswerte Vorarbeit die theologische Kritik schon längst getan hat; insbesondere der Leistung WENDTS hat er gebührende Gerechtigkeit widerfahren lassen; das Ergebnis war, daß im großen und ganzen die Gesichtspunkte WELLH.S. schon in Geltung ge-



setzt waren, wenn sie auch — vielleicht aus guten Gründen — nicht durchgeschlagen hatten<sup>1</sup>.

Was die theologische Kritik bislang von solchen Bahnen immer wieder zurückhielt, war nicht Empfindungslosigkeit gegen Widersprüche und gestörte Zusammenhänge — die spürte man ja bei der Exegese fort und fort — auch nicht falsche Rücksicht auf traditionelle Anschauungen, sondern eine Reihe von Beobachtungen über die Eigenart des Evangeliums, die eben auch eine eigenartige Beurteilung verlangte, und die Erfahrung, daß wo man eine Schwierigkeit durch Eingriffe in den Text heben wollte, immer neue Schwierigkeiten entstanden, so daß die Verwirrung nicht geringer sondern größer wurde — wie eben jetzt die SCHWARTZschen sich stets häufenden „Aporien“ zeigen. Vor allem erschien die Einheitlichkeit des Ev. in Sprache, Stil, Gedankenführung und Gedankenwelt nur erklärlich, wenn man trotz vieler Widersprüche und Unebenheiten einen einheitlichen Verfasser festhielt, der all diese Verschiedenheiten nicht empfand oder in seiner Art miteinander zu verknüpfen wußte, ja daran wohl gar besondere Freude hatte. Es galt also eher sich einem so beschaffenen Verfasser möglichst verständlich zu machen, als nach unseren Wünschen und Maßstäben einen möglichst glatten Text herzustellen.

Zunächst war zu bedenken, daß der Evangelist ja nicht frei schaffen und schreiben konnte, sondern daß er eine gegebene Tradition, die der synoptischen verwandt war, vor sich hatte; mit dieser mußte er sich immer irgendwie in Fühlung halten, und wo er andere Anschauungen und neue Gedanken vorbringt, spricht er doch gewiß auch im Namen eines kleineren oder größeren Kreises, der seine Denkweise irgendwie be-

<sup>1</sup> Ich meinesteils darf vielleicht darauf hinweisen, daß ich schon i. J. 1897 im Kolleg eine durchgeführte Quellenscheidung vorgetragen habe, die sich etwa in den Bahnen von SCHW und W. bewegte. Gerade eben berichtet davon ZURHELLEN s. u. V. (S. 91. A.), der dies Kolleg gehört hat und nachher der Sache selbständig nachgegangen ist. Unabhängig von einander sind wir dann beide (bis auf gewissen Rest) von diesem Versuch wieder abgekommen und also in die theologische Rückständigkeit wieder zurückgefallen.

stimmt. Die Tradition wies nach Galiläa, als Schauplatz des Wirkens Jesu, der Wunsch der Gemeinde ging auf Jerusalem als Schauplatz, „denn niemand, der öffentlich bekannt werden will, bleibt im Verborgenen“ — die Annahme von Festreisen war ein gutes Mittel, beides zu verbinden. Kap. 7 verrät die wirksamen Tendenzen deutlich; daß die Brüder als die unfreundlichen Ratgeber erscheinen, war schon im Hebr.-Ev. vorgebildet. Die Tradition kannte die Frauen als die ersten Zeuginnen für das leere Grab; man verlangte aber, daß zwei männliche Zeugen, die nächsten Jünger Jesu das Zeugnis übernähmen; der Evangelist hebt also mit Maria Magdalena am Grabe an, läßt aber die Jünger zuerst Augenschein nehmen und kehrt dann wieder zur Maria Magdalena zurück, entsprechend einem Bericht, wonach schon die Frauen eine Vision in Jerusalem hatten (Matth 28<sup>9</sup>). Man beachte auch, wie fein die böse Mär vom gestohlenen Leichnam in der Klage der Magdalena verwendet und ungefährlich gemacht wird. Jetzt stoßen sich freilich Jünger, Engel und Jesus im Bericht über das Erlebnis der Magdalena; der Evangelist widerspricht und wiederholt sich — aber wie kann das auch anders sein! Hier Widersprüche zu entdecken ist wirklich keine Kunst!

Auch sonst fallen die zahlreichen Wiederholungen, namentlich in den Reden Jesu auf — sieht man genauer zu, so bemerkt man, daß der Evangelist bei der Wiederholung doch fortschreitet; der zweite Gang mischt wie beiläufig neue Züge ein. Es ist das die Art mancher Erbauungsredner, die sich von ihrem Gedankenfluß so weitertreiben lassen und ihren Hörern gerade mit dieser Art besonders dienlich sind. Wer das mit angehört hat, versteht auch den Evangelisten. So macht er es bei der Einführung des Parakleten. Wie Lukas kommt er von der Gebetserhörung auf den Geist, die beste Gabe; zugleich spricht er dabei von der Wiederkunft Christi; nur durch die nahe Zusammenstellung läßt er merken, daß Christus eben im Geiste wiederkommt, 14<sup>16—18</sup>. Dann wird im besonderen gesagt, daß der Geist Christum dadurch wiederbringt, daß er an seine Worte erinnert, 14<sup>26</sup>. Weiter handelt er vom Zeugnis

des Geistes innerhalb und gegenüber der ungläubigen Welt, das der Jünger Zeugnis begleitet, 15<sup>26</sup> f., was dann 16<sup>8—11</sup> genauer ausgeführt wird. Das ist das synoptische Wort vom Geist, der den Glaubenszeugen ihre Verteidigung eingibt. Wenn aber auch der Geist hierbei und allgemein über Christi Zeugnis hinausführt, es ist immer Christus, der durch ihn redet, denn von ihm nimmt der Geist, 16<sup>13—15</sup> — so wird die Einheit der Offenbarung gewahrt und das Mt-Wort anerkannt: Lehret sie halten alles was ich gesagt habe; ich bin bei euch bis an der Welt Ende.

Bekannt ist die Freude des Evangelisten am Doppelsinn; es ist kein Wunder, daß er sich, um ihn auszunützen, auf Abschweifungen bringen läßt: ἐργάζεσθαι βρώσιν führt auf ἐργάζεσθαι ἔργα 6<sup>27</sup> f. Der Liebesdienst des Waschens legt zugleich den Gedanken an die Reinigung in der Taufe nahe, 13<sup>9</sup> f. Das Gleichnis vom Hirten, der durch die Türe geht, ist erst ganz ausgenutzt, wenn Christus nicht nur Hirte sondern auch Türe ist — obwohl das Gleichnis damit zerstört wird, 10<sup>9</sup>. Denn, wie Baur richtig gesehn, die Idee ist immer das Wichtigste. Gedankliche und geschichtliche Folgerichtigkeit muß zurückstehn. Jesus soll die Reinigung im jüdischen Haus, die Heiligkeit des Tempels, die jüdische Schriftgelehrsamkeit überbieten; darum gehts nach Kana in Galiläa und wieder zurück nach Jerusalem; um das Zutrauen des Nikodemus zu erklären, wird von Zeichen geredet, obwohl erst eins und zwar fern von Jerusalem geschehen ist. Dann kommt die samaritanische Religion an die Reihe: wie verkehrt ist es, hier die Reisen hin und her korrigieren zu wollen; höchstens kann man annehmen, daß der Glossator die Reise als Festreise motiviert hat 5 f. 6<sup>4</sup>. Die speisebringenden Jünger sind sofort da, wenn das Weib weggeht, weil nach dem Trank nun auch die Speise da sein und allegorisch gedeutet werden soll. Wenn der Evangelist nicht meldet, was aus dem Täufer ward, wie Nikodemus die Belehrung aufnahm, was Nathanael unter dem Feigenbaum tat — so braucht man wahrlich nicht zu fragen, warum er nicht wie ein Regisseur gesagt hat: Martha ging nun auch zu Lazarus

Grabe, 11<sup>39</sup>; Magdalena ging wieder zu Jesu Grabe zurück, 20<sup>11</sup>, wie die beiden Kritiker verlangen. Wo der Evangelist starke Wirkung erzielen will, vergißt er, wie lebhaft Redner gern tun, was er anderwärts gesagt hat; der oftgehörte Vorwurf, Jesu Wunder geschahen im Winkel, hat die Worte der Brüder Kap. 7 diktiert; es ist verkehrt, darum das Wunder in Jerusalem, Kap. 5, für unecht zu erklären. Beide Kapitel sind ohne Rücksicht aufeinander verfaßt. Der Verlauf der häufigen Disputationen, die zur Zeit des Evangelisten zwischen Juden und Christen stattfanden, bestimmt, was Weizsäcker richtig betont und Wellh. nun wieder außer Acht lassen will, die Disputation und die Disposition von Kap. 5—8. Daß dabei auch das „Fleischessen“ im Abendmahle angegriffen und verteidigt wurde, ist ganz natürlich, und so wird 6<sup>51—58</sup> wohl an seinem Platze sein.

Die homilienartigen Ausführungen wie 3<sup>11—21</sup>, 26—36, 5<sup>19—27</sup> (vergl. Bousset S. 52) heben sich allerdings deutlich vom übrigen Bericht ab; sie werden wirkliche Predigten sein, die der Verf. in seiner Gemeinde gehalten hat und zwar aus Anlaß der ihm wohl schon irgendwie überlieferten Perikopen, zu denen er sie setzt. So hat er ja auch umgekehrt den Prolog in den Bericht vom Täufer hinübergleiten lassen.

Ueberhaupt hat man den Eindruck, dem ich auch in früheren Referaten schon Ausdruck gegeben habe, daß der Evangelist seine Ausführungen nicht in einem Zug, sondern mehr gelegentlich konzipiert hat, ein Stück ohne Rücksicht auf andere (vergl. auch HEITMÜLLER in der Einleitung zu seinem Kommentar 2. Aufl., S. 701, cf. unten III); später mußte dann so verschieden Gedachtes zusammengefügt und verbindende Sätze mußten eingeschaltet werden.

Dabei kann man verstehen, daß dem Verf. einen festen Zusammenhang herzustellen nicht so ganz geglückt ist, ja auch gar nicht so sehr am Herzen lag. Dann mag ein zweiter Herausgeber noch manchen verbindenden und erklärenden Zusatz gemacht haben — man wird dabei aber nur an solche Glossen denken, die sich leicht aus dem Zusammenhang herausheben, eine sachlich nüchterne Sprache reden, sich mehr ums Aeußere

kümmern, höchstens einmal einen schweren Ausdruck trocken genug exegesieren wollen — gewiß nicht an Abschnitte, wie 6<sup>51—58</sup>, die neue Schwierigkeiten hineinbringen oder Perlen wie 3<sup>16</sup> f., 8<sup>12</sup> — eher schon die aufdringliche Wiederholung der Auferstehungshoffnung 6<sup>39. 40. 44</sup>. Als solche Glossen möchte ich u. a. ansehen: 1<sup>15</sup> = 1<sup>27. 30</sup>, 1<sup>24</sup> (Abgesandte von den Pharisäern), 1<sup>28</sup> (das geschah in Bethanien jenseits des Jordans), 1<sup>44</sup> (Philippus aus Bethsaida), 2<sup>11</sup> (das erste Zeichen zu Kana), 2<sup>21</sup> f. (er redete vom Tempel des Leibes), 3<sup>24</sup> (Johannes war noch nicht im Gefängnis), 4<sup>2</sup> (Jesus taufte aber nicht selbst), 4<sup>9</sup> (Juden und Samariter verkehren nicht), 4<sup>22</sup> (das Heil kommt von den Juden), 4<sup>44</sup> (der Prophet im Vaterlande) vielleicht überhaupt 4<sup>3—45</sup> oder 4<sup>6a</sup>; 4<sup>54</sup> (das zweite Zeichen zu Kana), 6<sup>4</sup> (nahe war das Passah), 6<sup>23—25</sup> (die Sorge um den Transport des Volkes), 6<sup>46</sup> (nicht als ob einer den Vater gesehen hätte . . .), 6<sup>59</sup> (das sagte er in der Synagoge von Kapernaum), 6<sup>64b</sup> (Jesus kannte nämlich von vorneherein die Gläubigen und den Verräter) 7<sup>3b</sup> (damit auch deine Jünger deine Werke sehn), 7<sup>5</sup> (auch seine Brüder glaubten nämlich nicht), 7<sup>39</sup> (das sagte er von dem Geist, den sie empfangen sollten), 10<sup>6</sup> (das Gleichnis nicht verstanden)?, 11<sup>2</sup> (Maria wars die den Herrn salbte), 11<sup>18</sup> (Bethanien 15 Stadien)?, in 12<sup>1. 2</sup> Lazarus, 12<sup>6</sup> (das sagte aber Judas nicht von den Armen, sondern aus Geiz), 12<sup>33</sup> (damit wollte er auf seinen Tod hinweisen), 13<sup>11</sup> (er kannte nämlich seinen Verräter); so auch wohl 18<sup>5</sup>, 13<sup>28</sup> f. (niemand verstand, was Jesus zu Judas sagte cf. 12<sup>6</sup>, 18<sup>9</sup> = 17<sup>12</sup>; 18<sup>32</sup> = 12<sup>32</sup> f., wahrscheinlich auch 19<sup>35</sup> (der Augenzeuge über Blut und Wasser und dementsprechend vielleicht 21<sup>24</sup>; 21<sup>25</sup>), 20<sup>20a</sup> = 20<sup>24—29</sup>. Wie man sieht, tritt uns hier überall ein Kommentator entgegen, der auch nicht mehr sein und die Rede des Evangelisten nur erklären, nicht fortsetzen will (anders Bousset S. 59, A. 3, wo ich hinter „sichere“ ein Fragezeichen setzen muß).

Die Annahme von tiefer eingreifenden Interpolationen legt sich oft verführerisch nahe; aber meist melden sich die Schwierigkeiten bald. Wen stört nicht der plötzlich in den Prolog eingreifende Täufer 1<sup>6</sup>? Aber noch keine Verschiebung hat genützt.

Denn v. 9, wo gewiss der Prolog wieder redet, weist das φῶς ἀληθινόν auf den zurück, der nicht wirklich das Licht war. Viel leichter läßt sich v. 11 entfernen — es gehört wohl an den Rand — wogegen v. 14 die Worte καὶ ἐθεασάμεθα — πατρός nicht nach einem Interpolator aussehen (πλήρης ist als indeklinabel behandelt). Muß man aber sich die Plötzlichkeit von 1 ε gefallen lassen, so kann man dem Evangelisten auch sonst ähnliches zutrauen.

Es hilft ja auch gar nichts, dergleichen dem Schriftsteller A abzunehmen und einem B zuzuschreiben. Man lese, was W. S. 49 dem Verf. von 10<sup>19</sup>—<sup>39</sup> zutraut: warum soll nun A nicht ganz ähnliche Mängel aufweisen? Ist doch WELLHAUSENS B. eigentlich der gewandtere Redner. Die neuere Kritik hat ja die alte Unterscheidung: unglaubwürdige Wunderberichte und tief-sinnige Reden, auf die Weisse, Schweizer, Delff herauswollten, glücklicherweise fallen gelassen und will nur mit philologischen Mitteln arbeiten. W. neigt aber dazu, mit Renan nun die Wunderberichte für die ursprüngliche Quelle in Anspruch zu nehmen, doch ohne dieser längere Reden abzusprechen, und auch sein B bringt ein Wunder, die Heilung des Blindgeborenen — BOUSSETS Versuch, Kap. 9 wunderlos zu machen, wird von ihm nur nebenbei gemacht und ist kaum aussichtsvoll. Wenn aber doch bei W. der Gesichtspunkt hervortritt, A habe noch die naive synoptische Wunderfreudigkeit und wenn er seine Wunder nicht wie HEITMÜLLER als „Transparent“ geistiger Wahrheiten angesehen wissen will, so hat er, glaube ich, auch hier das Wesen der johanneischen Auffassung nicht klar erkannt. Gewiß sind die Wunder bei Joh. ganz massiv gemeint, echt „sarkisch“, aber eben darum können und sollen sie zeigen, daß das Wort Fleisch ward, so sehr, daß man die Herrlichkeit des Logos mit Händen greifen konnte, wie man auch sein Fleisch essen kann. Somit hängen Wunderberichte und Reden eng zusammen.

Außerdem geht durch das ganze Evangelium eine so einheitliche Disposition, daß man schwerlich viel Glück mit starken Umordnungen haben wird. Der Täufer, der Stolz der Juden,

wird zuerst in Anspruch genommen, dann kommen, wie gesagt, häusliche Sitte, Tempel und Schriftgelehrsamkeit an die Reihe; neben Jerusalem tritt der Garizim. Es folgte der βασιλικός und der ganz in Sünden Geborene, zwei neben der jüdischen Kirche stehende Typen, dann die Galiläer. Nach dieser Wanderung wird der folgende Erweis der Herrlichkeit Jesu ganz ins Judenland verlegt, Kap. 7, und zwar wird gezeigt, daß Jesus das Licht Kap. 8. 9 ist. Sein Eintritt für den Blinden kennzeichnet Jesum (wie SPITTA richtig dartut) auch als guten Hirten, der den Seinen das Leben gibt und wahrt, Kap. 10. Damit ist ein guter Uebergang geboten zu cap. 11, wo er sich für Lazarus in Gefahr begibt und sich zugleich als das Leben erweist, sofort aber auch zum Tode gesalbt wird. Die enge Verknüpfung von Lazarus und Maria ist wohl dieser sachlichen Verbindung zu danken. Das so sterbende Weizenkorn zeigt alsbald seine Frucht in der Anbahnung der Heidenmission; hingegen das Judentum ist verstockt, worüber das Urteil des Jesaias und Jesu selber zusammengefaßt wird, Kap. 12. Somit ist die Passion äußerlich und innerlich bestens vorbereitet.

Der scharfe Schnitt in den Abschnittsreden nach Kap. 14 ist natürlich nicht zu verkennen. Auch ohne das ἐγείρεσθε merkt man ja, daß Jesus sich zum Gehen anschickt. Da nun aber Jesus nach bester Ueberlieferung noch οὐ πολλά reden will, so ist dennoch auf die Fortsetzung in 15. 16 gerechnet, wobei man natürlich über das Maß des οὐ πολλά nicht kleinlich verfügen darf. Dann kann aber die Meinung wohl nur die sein, daß Jesus seine letzten Worte an die Jünger im Freien redet, indem er seinem Feinde entgegenggeht, wozu das Thema vom Haß der Welt gut passt. Im Freien kann er dann auch seine Augen εἰς τὸν οὐρανὸν richten, 17 1. Wir kommen auf die Stelle (u. II) zurück.

Auch das Schlußkapitel trägt die Art des Johannes an sich, wenn anders der Lieblingsjünger dem Evangelium ursprünglich angehört. Er steht auch hier in Rivalität mit Petrus, erkennt den Herrn zuerst und soll bleiben bis zuletzt; andrerseits ist die Bedeutung, die Petrus seinerseits erhält, im Evan-

gelium schon vorbereitet. Freilich ist Kap. 21 ein Anhang — aber warum nicht ein Anhang des Verfassers, der hier seine Augenzeugen einführt, wie das Protevangelium Jacobi in einem kurzen Anhang über seinen Verfasser berichtet?

Nun haben freilich SCHWARTZ und noch konsequenter BOUSSET die Stellen, die vom Lieblingsjünger handeln, aus dem Evangelium entfernen wollen. M. E. ohne zwingenden Grund. Der Wettlauf Petri und des Lieblingsjüngers 20<sup>2</sup>—10 führt zugleich die dringend nötigen männlichen und apostolischen Augenzeugen zum Grabe. Auch gehört das Verhalten der beiden in die Reihe der Glaubensformen, die Johannes uns vorführt: der Lieblingsjünger, der ohne Sehen glaubt, Petrus, der untersucht, Magdalena, die nicht anrühren, Thomas, der anrühren soll. Die Entlarvung des Verräters ist nicht zu entbehren; sowie der Bissen, von dem Jesus bei den Synoptikern redet, die Antwort auf eine Jüngerfrage ist, so hier der Bissen, den Jesus reicht. Und wenn die Worte V. 28 Schwierigkeiten machen, so sind diese viel wertloser und leichter zu entfernen (so W.), als die Szene vom Lieblingsjünger. Der ‚andere Jünger‘ 18<sup>15</sup> ist wohl auch der Lieblingsjünger, wie BOUSSET mit Recht gegen SCHW. festhält. Aber was B. gegen seine Berechtigung an dieser Stelle vorbringt, schlägt nicht durch: die Verleugnung vor der Magd soll doch nicht den Eintritt des Petrus ermöglichen, sondern ist wie bei den Synoptikern ein Ausdruck seiner Furcht; also hat der einführende Bekannte des Hohenpriesters sein gutes Recht. Der Jünger unter dem Kreuz 19<sup>26</sup> f. wird dadurch nicht unwahrscheinlich, daß bei der Gefangennahme alle flohen (nach 16<sup>32</sup> und 18<sup>8</sup>); sonst dürfte ja auch Petrus Jesu nicht in den Palast nachgefolgt sein; ‚allein‘ (16<sup>32</sup>) war Jesus am Kreuz schon wegen der Frauen nicht. Die Bemerkung W.s, Jesus erscheine nach dem Kreuzeswort: Weib, sieh dein Sohn — als der einzige Sohn der Maria, führt auf eine in jener Zeit ganz unerhörte Anschauungsweise. Die Streichung von 1<sup>37</sup> (wegen der Ähnlichkeit mit 1<sup>29</sup>) hat auch W. nur mit einem ‚lieber‘ vorgeschlagen; er möchte nämlich die Berufung gern aus Peräa wegverlegen; für die Streichung von 37—39, womit



BOUSSET die Berufung der Lieblingsjünger eliminieren will, liegt gar kein Grund vor. Nur 19<sup>35</sup> sieht wie eine Glosse aus, und zwar eine, die selbst wieder zweifach glossiert ist, zuerst mit *καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία*, dann mit *καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*. Wenn wie wahrscheinlich auch 21<sup>24</sup> späterer Zusatz ist, dann wäre der Lieblingsjünger von Haus aus als Zeuge, nicht als Verfasser gemeint gewesen — einen Zeugen brauchte um jene Zeit wohl schon jedes Evangelium von neuer Eigenart; schon Lk beruft sich auf *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται*.

WELLMAN hat am Schluß in dankenswerter Weise eine Charakteristik des johanneischen Stils gegeben; dabei behandelt er das ganze Evangelium als eine Einheit. Ja, trotz seiner verschiedenen Schichten, will er doch das ganze Werk historisch als wesentliche Einheit betrachten. „Die Erwartungen stammen aus demselben Kreis, wie die Handschrift und deren Leser“. Stehen die zu unterscheidenden Größen sich so nahe, so ist es vielleicht bei unserer Entfernung von ihnen doch vorsichtiger, nicht allzuviel sehen zu wollen und das Einheitliche auch als Einheit zu behandeln. Bei der Exegese wird man sich die Aporien der beiden scharfsinnigen und scharfsichtigen Philologen zu Herzen gehen lassen und die hervorgehobenen Schwierigkeiten nicht zu leicht nehmen; auf Glossen und Einschübe wird man mehr als bisher aufmerksam sein müssen; im übrigen bleiben wir wohl dabei: kein ausgeklügeltes Buch, sondern ein Mensch mit seinem Widerspruch! Von solchem Standpunkt aus sind auch die beiden Neuausgaben kritischer Johanneskommentare durchgeführt. BAUER, der Holtzmanns Auslegung bearbeitet hat, rechnet noch mit keinerlei Einschub, HEITMÜLLER rechnet in der 2. Auflage seines Kommentars, mehr noch als in der 1., mit der Wahrscheinlichkeit der Uebersetzung. Die einzelnen Bücher und Aufsätze sollen uns in einem nächsten Abschnitt beschäftigen.

Zürich.

A. Meyer.

(Fortsetz. folgt.)

## Religionsunterricht

(vor allem an höheren Schulen)<sup>1</sup>.

### 1) Zur Kirchengeschichte.

HEUSSI, K., Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen, Mohr, 1909. 620. M. 8.60. — RINN, H., und J. JÜNGST, Kirchengeschichtl. Lesebuch f. d. Unterricht an höheren Lehranstalten, Schülerausgabe. 2. Aufl. Ebenda 1909. XI. 208. M. 2.—. — NETOLICZKA, O., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 8. völlig umgearb. Aufl. von D. F. Lohmanns Lehrbuch der Kirchengeschichte. Der Neubearbeitung 6., z. T. umgearb. u. erw. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. VI. 226. M. 2.20. — KÖSTLIN, Schülerheft zur Kirchengeschichte. Tübingen, Mohr, 1908. VIII. 79. M. —.75. — TÖWE, C., Leitfaden der Kirchengeschichte für höhere Schulen. Halle, Waisenhaus, 1909. 43. M. —.50. — SCHIELE, F. M., Geschichte der Erziehung. Leipzig, Dürr, 1909. 166. M. 2.40.

### 2) Zur Glaubens- und Sittenlehre.

EGER, K., Evangelische Jugendlehre. Ein Hilfsb. zur relig. Jugendunterweisung nach Luthers Kleinem Katechismus (1. u. 2. Hauptstück). Gießen, Töpelmann, 1907. VI. 370. M. 4.80. — MATTHES, H., Neue Bahnen für den Unterricht in Luthers Katechismus. Sonderabdruck aus der Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1908. Berlin, Reuther & Reichard. 22. M. —.40. — WIMMER, R., Katechismusedwurf. Tübingen, Mohr, 1908. 18. M. —.30. — DICKMANN, F., Das apologetische Lehrverfahren im evangel. Religionsunterricht höherer Schulen. Versuch einer method. Grundlegung für alle Stufen. München, Beck, 1909. 77. M. 1.50. — GEYER, P., Schulethik auf dem Untergrunde einer Sentenzenharmonie. 2. verbess. u. verm. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. XII. 97. M. 1.80.

### 3) „Hilfsbücher“.

GOLDACKER, M., HOFMANN, H., KREUSSLER, G., Leitfaden für den evang. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, 2. Aufl. Leipzig, Dürr, 1907. X. 283. Geb. M. 3.25. — HALFMANN, H., Kirchengeschichte nebst einer kurzen Bibelkunde. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. X. 168. Geb. M. 1.80. — HALFMANN, H., Einführung in die Weltanschauungsprobleme und Abriß der Glaubens- und Sittenlehre.

<sup>1</sup> Vgl. den vorigen Jahrgang S. 403 ff. 488 ff.

Berlin, Reuther & Reichard, 1909. VIII. 48. Geb. M. —.80. — PETERS, R., Christlieb-Fauths Handbuch der Evang. Religionslehre zum Gebrauche an höheren Schulen. Nach den neuesten Lehrplänen völlig umgearb. 3. Heft. Die Kirchengeschichte. 4. Aufl. Leipzig, Freytag, 1907. 123. Geb. M. 1.60. — MARX, H., und TENTER, H., Hilfsbuch für den evang. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. III. Teil (II<sub>1</sub>—I). Leipzig, Frankfurt a./M., Kesselring, 1907. XII. 325. Geb. M. 2.75.

#### 1) Zur Kirchengeschichte.

An brauchbaren Darstellungen der Kirchengeschichte ist kein Mangel mehr, sie liegen jetzt im verschiedensten Umfang für mannigfaltige Bedürfnisse vor. NETOLICZKAS erprobte Darstellung ist jetzt in 8. Auflage (28—35 Tausend) erschienen. Seine weite Verbreitung hat es durch Zuverlässigkeit in den Tatsachen, durch maßvolles zurückhaltendes Urteil und sachgemäße Auswahl wohl verdient. Immerhin kann noch hier und da nachgebessert werden. Es steht wohl fest (vgl. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte I 336), daß Heinrich IV. in Canossa nicht 3 Tage vom Morgen bis zum Abend als Büsser im Schloßhof gestanden hat, sondern während dieser Tage nur ab und zu in der Büssertracht sich gezeigt hat. Luthers „Schmalkaldische Artikel“ sind dem Konvent nicht vorgelegt, sondern nur privatim von den Theologen unterschrieben; offiziell wurde Melanchthons tractatus de potestate et primatu papae angenommen. Dieser Sachverhalt wird bei N. (und bei andern) nicht deutlich. Als die vier Aemter in Calvins Genf bezeichnet N. pastores, doctores, seniores, presbyteri: das vierte heißt doch gewöhnlich diaconi. Johannes Falk ist nicht 1797 sondern 1768 geboren. — Die Anordnung der §§ ist bisweilen nicht ganz geschickt. So gehören § 8 (Ausbreitung des Christentums) und § 15 (Christenverfolgung) zusammen. Besonders auffällig ist, daß Paul Gerhardt (in § 90) erst nach Kant statt bei der lutherischen Orthodoxie (§ 80) behandelt wird. — Die Auswahl ist im ganzen vortrefflich. In der alten Zeit vermisste ich aber Nestorianer und Monophysiten; die sind doch gewiß wichtiger als Gottschalk und Ratramnus. Bei der Scholastik dürfte wohl die große Prin-

zipienfrage: „Vernunft und Offenbarung“ mit ihrer Entwicklung durch die Stufen der Scholastik angedeutet worden. (Dies desiderium erfüllt nur TENTER.) In der Liederdichtung ist Heermann und gar TERSTEEGEN (!) vergessen. Aber das sind Kleinigkeiten. Das schwerste Bedenken betrifft das 19. Jahrhundert. Das ist stellenweise zu dürftig behandelt: kein Wort vom Kölner Kirchenstreit und vom Kulturkampf. Auch die innerprotestantische Entwicklung nach Schleiermacher ist kaum angedeutet: die ungemein wichtige Entstehung der neuen, verhältnismäßig selbständigen, protestantischen Landeskirchen mit ihrer Verfassung ist auf einigen Zeilen erledigt. Von der inneren Entwicklung dieser Kirchen (Restauration, Verschmelzung von Pietismus und Orthodoxie, Liberalismus) wird nichts gesagt, auch nichts von ihren Kämpfen mit dem Zeitgeist. Begriffe und Namen wie: Entwicklung, Monismus; Strauß, Feuerbach, Darwin, Nietzsche oder Klaus Harms, Hengstenberg, Tholuck, Ritschl fehlen gänzlich. Das liegt nicht an engem Horizont des Verfassers; behandelt er doch im letzten § (104) den Protestantismus als außerkirchliche Lebens- und Kulturmacht und nennt Namen wie Bismarck, R. Wagner, C. F. Meyer, Frenssen, Rietschel, Kaulbach, Gebhard, Uhde, Ranke, Eucken und viele andere. Und wie weitherzig und gerecht der Verfasser urteilt, zeigt z. B. seine Behandlung der Aufklärung. Es kann also nur Vorsicht sein, wenn er alle jene heiklen aber doch brennendsten Fragen beiseite läßt.

Daß diese Vorsicht übertrieben ist, zeigt die Darstellung TENTERs im dritten Teile von „Marx und Tenter“, wo alle diese Probleme tapfer angefaßt sind. Und dies Buch, das auch an der Reformation Kritik übt und auf die Notwendigkeit ihrer Fortführung hinweist, hat doch so viel Beifall, auch den der Behörden, gefunden, daß schon eine neue Auflage nötig wird. Diese Anerkennung und dieser Erfolg ist in der Tat wohl verdient. Die Darstellung steht überall auf der Höhe unserer gegenwärtigen Forschung, sie hält sich nirgends bei Kleinigkeiten und Einzelheiten auf (ihr verhältnismäßig großer Umfang — 195 Seiten — erklärt sich durch die schöne Aus-

führlichkeit, mit der die ausgewählten Stellen behandelt werden), zeigt überall ein gerechtes (z. B. Julian, Jesuiten, Mönchtum) und auf den Kern der Dinge gehendes Urteil, geht den prinzipiellen Fragen nicht aus dem Wege (Gnostizismus und Synkretismus, Wesen der Scholastik, Ertrag und Mängel der Reformation, Aufklärung, Kant etc.), ist aber nichts weniger als einseitig lehrhaft, behandelt vielmehr die Liebestätigkeit der Kirche, äußere und innere Mission mit einer Liebe wie kaum sonst ein Schulbuch.

Ich möchte hier gleich noch einige andere kirchengeschichtliche Darstellungen aus umfassenderen „Hilfsbüchern“ anschließen. HALFMANN-Köster, von HALFMANN neu herausgegeben, zeigt den knappen sachlichen (doch nicht trockenen) Ton, den wir meistens an Lehrbüchern gewöhnt sind, und der jedenfalls den großen Vorzug hat, dem Lehrer für seinen Vortrag an Form und Urteil möglichst wenig vorweg zu nehmen. Wie genau der Verfasser mit der neuesten wissenschaftlichen Forschung mitarbeitet, zeigt z. B. die Anmerkung über den „Arianismus“ der Germanen. Auch Horst Stephans Kirchengeschichte der Neuzeit ist (in Korrekturbogen) schon verwertet. Einige Bedenken und Wünsche seien gestattet. Als Einleitung sähe ich gern einen § über die äußere und innere Lage des römischen Reiches zu Beginn der christlichen Mission (Gal 4 4 — vgl. Tenter). Sind die schließlichen Gründe zur Diokletianschen Christenverfolgung wirklich unbekannt? (Neuplatonische Einflüsse, Galerius!) Leo vor Attila ist vielleicht Legende. Karl der Große und sein Kirchenregiment verdient stärkere Betonung (auch bei Tenter nicht genug gewürdigt), ebenso die Bettelmönche und die kirchenpolitische Bedeutung (Papalismus und Episcopalismus) der Reformkonzilien. Das „Salve caput cruentatum“ wird jetzt auch durch katholische Forschung dem hl. Bernhard abgesprochen (diese Bemerkung gilt fast für alle hier besprochenen Hilfsbücher). Waldenser und Albigenser sind, wenigstens in ihren Ursprüngen, deutlich zu unterscheiden. Bei der Reformation und besonders beim Halleschen Pietismus müssen ihre Grenzen bzw. ihre Auswüchse nicht verschwiegen

werden. Die innerkirchliche Entwicklung im 19. Jahrhundert ist von H. nicht mit so offener Herzlichkeit Ausführlichkeit wie bei TENTER, aber auch nicht so ungenügend wie bei NETOLICZKA behandelt. Das bei H. Gebotene wird vielen Lesern umso mehr die für ein Schulbuch erwünschte richtige Mitte zu treffen scheinen als der Geisteskampf des Christentums in der Gegenwart von H. an anderer Stelle ausdrücklich dargestellt wird. (s. u.!)

Die CHRISTLIEB (FAUTH)sche Kirchengeschichte ist von Rudolf PETERS stark umgearbeitet. Meiner Meinung nach immer noch nicht genug. Teil III, die Reichskirche und die Papstkirche des Mittelalters, ist noch in mancher Hinsicht verbesserungsfähig. Schon diese Zusammenfassung der (Konstantinschen) Reichskirche mit der römischen Papstkirche ist ungeschickt. Darüber ist die äußere Geschichte der Reichskirche zu kurz gekommen. Konstantins Söhne (erstes Verbot des Heidentums), Theodosius, Justinian fehlen ganz, Julian mit einer Zeile abgetan; das Mönchtum erst mitten im Mittelalter nach der Scholastik (hier nur Thomas genannt!) erwähnt. Augustins „Katholizismus“, seine Schrift „de civitate Dei“ gar nicht erwähnt, Bettelorden mit wenigen Zeilen abgetan, während der arianische Streit und Augustins Leben auf beinahe eben so viel Seiten erzählt sind. (Auch Hus und Savonarola weit überschätzt.) Als Chlodwig katholisch wurde, waren die Burgunder schon wieder „arianisch“ geworden (dieser Fehler auch sonst). Nicht alle 7 sondern nur 3 Sakramente verleihen einen character indelebilis (vgl. Loofs, Dogmengeschichte 557). Das Christentum zweiter Ordnung (Heilige, Märtyrer, Reliquien, Sakramentalien, Legenden), wovon doch im Mittelalter die Masse lebte, auch Kunst und Liebestätigkeit sind viel zu wenig berücksichtigt. Also dieser Teil bedarf in Anordnung, Gleichmäßigkeit der Ausführung und in Einzelheiten noch bedeutender Umarbeitung. Ich wünsche dem Verf. baldigst die Möglichkeit hierzu durch eine Neuauflage; denn die alte Zeit ist kurz und gut, die Reformation (das schöne Lebensbild Luthers noch von FAUTH selbst) ausführlich und wirklich vortrefflich behandelt. Mit vollem Recht aber weist P. in seinem Vorwort auf die

Abschnitte über Pietismus, Aufklärung, Stellung der klassischen Dichter und Denker hin. Diese Abschnitte sind mustergültig. Das 19. Jahrhundert ist mit ähnlicher Zurückhaltung wie bei HALFMANN behandelt. Vermißt wird ein genaues Inhaltsverzeichnis.

Der kirchengeschichtliche Abriß aus dem Buch von GOLDACKER, HOFMANN, KREUSSLER hebt sich von den bisher behandelten deutlich ab. Er ist kirchlicher und weniger kritisch. Kirchlicher vor allem im Altertum: hier wirkt die katholisch-altlutherische Geschichtsauffassung mit ihrer Idealisierung und Ausglättung der ersten Jahrhunderte noch stark nach. So wird der Wert der altkirchlichen Wissenschaft (Justin) und Kunst weit überschätzt, die Freigeistigkeit eines Clemens und Origenes unterschätzt. Ueber Konstantins Heidentum und die Unchristlichkeit seiner Gesinnung hören wir nichts, ebenso nichts über die tempelzerstörenden Exzesse des christlichen Pöbels. So vermißt man auch in der Darstellung Julians die objektive Gerechtigkeit. Unkritisch-kirchlich sind auch manche Abschnitte der neueren Zeit: die bekannten drei Scheidungen Luthers (vom Adel, von Erasmus, Bauernkrieg) sind übergangen. Die Schattenseiten Franckes gar nicht, die Zinzendorffs kaum angedeutet. Alle heiklen Themata des 19. Jahrhunderts sind ausgefallen (auch die Entstehung der preußischen Landeskirche, nur die Union kurz erwähnt. — Ein Anhang behandelt die königlich-sächsische Landeskirche, für deren Schulen das Buch bestimmt ist). — Manche Einzelheiten sind ungenau: hat Rom in Konstantinopel 381 gesiegt? (war doch in Wirklichkeit keine ökumenische, sondern nur orientalische Synode), Leos kirchenpolitischer Erfolg in Chalcedon war recht illusorisch. Das Te Deum-laudamus ist sicher unecht. Willibrord war nicht Iroschotte sondern Angelsachse. Bei Hohenmölsen wurde nicht Rudolf sondern Heinrich IV. geschlagen, aber Rudolf verlor rechte Hand und Leben. Die Zisterzienser sind kein Bettelorden; Hus hat die Transsubstantiation nie bekämpft, den Laienkelch erst vom Konstanzer Gefängnis aus den Seinen zugestanden. Johann Fischart ist kein Zeitgenosse Luthers.

Der erste Entwurf der Confutatio war dem Kaiser nicht zu „schwächlich“ sondern zu gehässig. Indes die Darstellung hat auch ihre Vorzüge: Auswahl und Anordnung des Stoffes sind durchaus praktisch. Viele gute Quellenzitate beleben den Text. Also wo man jenen bedächtig konservativen Standpunkt der Verfasser teilt, wird es trotz einzelner Ungenauigkeiten ein praktisch brauchbares Hilfsmittel sein.

Das KÖSTLINSche Schülerheft zeigt die an K. gewohnte Zuverlässigkeit in allem Tatsächlichen und das gesunde kritische Urteil. Das 19. Jahrhundert ist mit erfreulicher Ausführlichkeit (etwas weniger Reflexionen und etwas mehr nüchterne Tatsachen für ein Schülerheft!) und Offenheit behandelt. Meine Bedenken richten sich einzig gegen die Auswahl, und hier habe ich mancherlei Wünsche. Weshalb ist das Zeit(Profan-)geschichtliche so ausführlich behandelt (5 Seiten über die politische Geschichte des 30jährigen Krieges!)? Gibt es denn in württembergischen Schulen keinen Unterricht in deutscher Geschichte? Statt dessen kommt die Darstellung der eigentlichen Frömmigkeit zu kurz: wir müßten im Altertum doch einen Abschnitt über das christliche Leben (nicht bloß über religiösen und sittlichen Rückgang), über Liebestätigkeit und Kunst haben. Im Mittelalter fehlt z. B. die Mystik ganz. Zwingli ist zu kurz abgemacht. Der Pietismus bekommt nicht einmal einen eigenen §, Jansenismus, Kölner Kirchenstreit, Kulturkampf werden nicht erwähnt.

TÖWES Leitfaden ist im Stil der Stichworte und ganz kurzen Sätze abgefaßt. Er könnte da, wo ein billiges und ganz kurzes Büchlein nötig ist, gute Dienste leisten. Leider ist aber die alte Zeit öfter bedenklich ungenau, vielleicht hier und da nur Mißverständnisse wegen überkurzer Ausdrucksweise. Ich nenne einige Punkte. S. 10: welcher Jacobus ist gemeint? Wenn sein Tod in Zusammenhang gesetzt wird mit dem des Stephanus, wenn er auf die Pharisäer zurückgeführt und ins Jahr 62 verlegt wird, so ist das konfus und stimmt weder für den Zebedaiden noch für den „Gerechten“. S. 13/14. Galerius in seinem Toleranzedikt hat nicht Christentum und Heidentum



„gleichgestellt“. Konstantin hat niemals heidnische Opfer verboten, und Hypatias Ermordung liegt nicht vor, sondern zwei Menschenalter nach Julian. S. 15 heißt es: „das Apostolikum (ursprünglich eine Taufformel der südgallischen Kirche aus dem 5. Jahrhundert)“. S. 17 sind Willibrord und Willehad Iroschotten. — Das sind reichlich viel Anstöße. Die Neuzeit ist zuverlässig.

Die Schülers Ausgabe des kirchengeschichtlichen Lesebuches von RINN und JÜNGST ist jetzt in 2. Auflage erschienen. Ich habe die erste Auflage vor 4 Jahren mit warmer Zustimmung angezeigt. Einige meiner damals geäußerten Desiderien sind jetzt erfüllt: Dem Nicaenum ist das Constantinopolitanum und das Athanasianum beigelegt, die Proben aus Augustin sind vermehrt, die Zeittafel ist bedeutend erweitert, um Uebersicht und Wiederholung zu erleichtern. Ich vermisse immer noch die Donatio Constantini und einige Proben aus Thomas. Dafür sind aber andere, und zwar lauter wertvolle, Stücke eingefügt; ich nenne die wichtigsten: Luthers gewaltigen Brief an seinen Kurfürsten beim Verlassen der Wartburg, Sendbrief vom Dolmetschen, Zwinglis Lied, Proben aus dem neuen Syllabus. — Die wichtigste Aenderung betrifft die Augsbургische Konfession. Die 1. Auflage bot eine Auswahl, jetzt ist an deren Stelle eine Reihe interessanter Dokumente zur Geschichte des Reichstags gesetzt. Mit Recht. Denn die Confessio ist den Schülern leicht im vollen Text zugänglich. — Besonders zu loben ist der vortreffliche, genaue und schöne Druck des Buches.

HEUSSI hat sein jetzt in 3 Teilen fertig vorliegendes Compendium der Kirchengeschichte zwar nicht als Leitfaden für den Schul-Unterricht bestimmt, sondern in erster Linie für Studenten: es soll namentlich den Anfängern unter ihnen die erste Einführung in die Kirchengeschichte geben. Daneben aber, hofft er doch im Vorwort, würde es auch Pastoren, Religionslehrern und Historikern als bequemes Orientierungsmittel dienen können. HEUSSIS Compendium kann dem ersten Zweck wohl nur dienlich sein, wenn es durch eine mündliche Vor-

lesung, die den spröden Stoff belebt, begleitet wird. (Dann tut es gewiß ausgezeichnete Dienste: es ersetzt das sinnlose Nachschreiben durch wohl vorbereitetes verständiges Zuhören.) Wenn aber dies Buch allein dem Anfänger als erste Einführung dienen soll, so fürchte ich, kann die Knappheit des Textes nicht genügend Interesse und Verständnis wecken; und die Fülle des Tatsächlichen könnte leicht abschreckend wirken. Als Orientierungsmittel dagegen für den Ausstudierten, der doch nicht gerade kirchenhistorischer Spezialist ist, scheint mir das Buch ausgezeichnet. Als solches ist es mir bei Vorbereitung für kirchengeschichtlichen Unterricht (farbige Details müssen natürlich aus andern Vorrathshäusern geholt werden, vor allem aus Monographien und Quellensammlungen) und für sonstige Bedürfnisse schneller und bequemer Vergewisserung schon fast unentbehrlich geworden. Es bietet eben alles Wichtige in einer Uebersichtlichkeit und Klarheit, die kaum zu übertreffen ist. Das gilt sowohl von der Anordnung der Perioden und Abschnitte, wie von der Zerlegung der Paragraphen in kleine und kleinste Absätze, wie endlich von der Formulierung der einzelnen Sätze. Diese Uebersichtlichkeit wird noch erhöht durch Verwendung verschiedener Typen (so daß Hauptsachen und Einzelausführungen, wichtige und weniger wichtige Personennamen schon äußerlich sich deutlich unterscheiden) und durch die sorgfältige Bezeichnung der kleinen Absätze mit Randbuchstaben (dadurch ist ein sehr geschicktes System von Vor- und Rückverweisungen ermöglicht worden). Ueber den Umfang eines „Kompodiums“ ist das Buch nun freilich (vielleicht gegen den Willen des Verfassers) hinausgewachsen, wenn man unter Kompodium den „eisernen Bestand“ von Einzelkenntnissen (Vorwort) versteht. Aber wir sind um ein eigenartiges und wertvolles Hilfsmittel (das sich sowohl von „Grundrissen“ wie Schubert und Sohm als von Lehrbüchern wie Möller, Müller etc. deutlich abhebt) reicher geworden. Wir wünschen ihm um so mehr Verbreitung und Wirkung, als es in rühmenswürdiger Selbstbescheidung (die z. B. in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern nicht immer geübt ist) sich von

„sensationellen Neuerungen und Experimenten“ um seines Zweckes willen fern hält. Vrf. „wollte weder ein die Forschung weiterführendes, noch ein schönes Buch schreiben, sondern nur ein nützliches“. Ich denke, das ist ihm geglückt. (Auf Einzelheiten muß ich verzichten, nur zwei Punkte: 1) Ist Vrf. durch Tröltzsch's Beurteilung Luthers und des Calvinismus nicht etwas zu stark beeinflußt? 2) Weshalb sind die Unterschriften der Augustana nicht nach Tschackerts vollständiger Liste gegeben?)

Anhangsweise darf hier bei der Kirchengeschichte wohl SCHIELES Geschichte der Erziehung mit erwähnt werden. Abgesehen davon, daß Erziehung und Kirche in ihrer bisherigen Geschichte äußerlich lange Zeit so eng verflochten waren, berühren sie sich auch sachlich sehr eng. Eine Geschichte der Erziehung ist doch teils eine Ergänzung, teils ein Gegenstück, immer ein lehrreicher Spiegel zu einer Geschichte der Religionen und Kirchen. Das wird bei SCHIELE besonders deutlich, weil er in diesem kurzen Abriß (ursprünglich 4 Vorlesungen, gehalten im ersten Stuttgarter Hochschulkursus für Lehrer und Lehrerinnen 1909) fast nur die treibenden Kräfte hervorheben, auf methodisch-technische Einzelheiten aber kaum eingehen kann, und weil er die Geschichte der Erziehung als einen Teil der allgemeinen Kulturgeschichte aufgefaßt und dargestellt hat. Freilich diese Kulturgeschichte, auf der er seine Geschichte der Erziehung aufbaut, ist mit Absicht, mir scheint mit Uebertreibung, von ihrer wirtschaftlichen Seite aufgefaßt: wir werden immer wieder darauf hingestoßen, wie Ziele und Formen der Erziehung von dem Wirtschaftsleben abhängen. Gibt es nicht aber auch eine umgekehrte Beeinflussung? (vgl. Schulze-Gaevernitz auf dem evangelisch-sozialen Kongreß in Straßburg!) Auch sonst habe ich das Bedenken, daß Verfasser in dem Bestreben, den riesigen Stoff logisch zu bezwingen, bisweilen durch Konstruktionen den Tatsachen Gewalt antut. Unter der Ueberschrift: „Schule und Erziehung im Fürstentum“ wird Comenius besprochen. Aber jener Rahmen wird doch durch diese prophetische Erscheinung ganz zersprengt! —

Muß eine Geschichte der Erziehung bei den Naturvölkern anfangen? Besteht hier wirklich ein sicher nachweisbarer geschichtlicher Zusammenhang? Diesen grundsätzlichen Bedenken gegenüber kommen Einzelheiten kaum in Betracht: ist nicht, in berechtigter Gegenwehr gegen das volkstümliche Urteil, die ablehnende Haltung unserer Reformatoren gegen deutsche Volksschulen übertrieben? (Auf S. 37 ist der jüdische Hohepriester Jesus, Sohn Gamaliels, 65—63 vor Christus angesetzt, statt 63—65 nach Chr.) Solche Uebertreibungen sind bei einem kurzen, pointierten Abriß, der starke Lichter aufsetzt, wohl natürlich. Ich gestehe, daß ich vielleicht gerade deswegen die Schiele'sche Darstellung mit dem größten Interesse gelesen habe, und lebhaft wünsche, S. beschenke uns in absehbarer Zeit mit einer in diesem großen Stil, mit seinem weiten Blick, mit seinem scharfen Urteil geschriebenen ausgeführten Geschichte der Erziehung. Die ist ein schmerzliches desiderium. Seine Literaturangaben beweisen, daß die Vorarbeiten da sind und daß er den Stoff beherrscht.

## 2) Glaubens- und Sittenlehre.

Genügen Bibel und Kirchengeschichte für den R.-U.? Oder bedarf es noch eines besonderen direkt wirkenden Unterrichts? Soll insbesondere der Katechismusunterricht noch beibehalten werden? Kann und muß er reformiert werden? Ist Luthers „Kleiner Katechismus“ noch eine brauchbare Unterlage für solchen systematischen Unterricht! Soll man Glaubenslehre treiben? Ist nicht eine Apologetik nötiger (philosophisch unterbaut)? Soll diese Apologetik den ganzen Unterricht durchziehen oder soll man einen besonderen apologetischen Unterricht erteilen? Endlich: ist es nicht fruchtbarer, statt dogmatischer Glaubenslehre praktisch-ethische Fragen zu behandeln, damit die Schüler lernen, sich sittlich in unserm komplizierten modernen Leben zurechtzufinden? Solche und ähnliche Fragen stehen heute auf der Tagesordnung und werden auch in der mir heute vorliegenden Literatur behandelt.

WIMMER, der leider zu früh verstorbene fromme Christ und ehrlich tapfere Denker, hat in seinen Papieren einen Katechismusedentwurf hinterlassen (von Heinrich Bossert herausgegeben). Er hat also gemeint, daß Luthers Arbeit für unsere Zeit nicht mehr reiche, daß aber eine klare und knappe Zusammenfassung christlicher Erkenntnisse nötig sei. Das muß zu denken geben, denn W. war nichts weniger als Intellektualist. W. will keine Arbeit bieten, die auf allgemeine Zustimmung rechnete und schon zur Einführung in die Schule geeignet wäre. Er möchte nur anregen, die Aufgaben des Katechismusunterrichts einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Er teilt ein: I. Die Offenbarung Gottes (Natur, Menschengestalt, Geschichte, A. Bund und N. Bund, Jesus, die Kirche und ihre Sakramente und ihr Bekenntnis), II. Leben in Gott, 1. Glaube und Liebe, 2. die 10 Gebote, 3. Sünde und Gnade, 4. das Gebet des Herrn. — Die schöne Arbeit ist wohl wert, praktisch erprobt zu werden; der Konfirmandenunterricht bietet dazu am meisten Bewegungsfreiheit.

Im Unterschied von W. halten MATTHES und EGER an Luther's Kleinem Katechismus fest, empfehlen aber eine verschiedene Methode. MATTHES lehnt den „reinen Katechismusunterricht“, dessen Fortschritt durch die Reihenfolge der Katechismusworte bestimmt ist (auch in der Methode Egers, auf den er schon Bezug nimmt), ab, hält aber doch einen Katechismus für nötig, damit der Unterricht den erforderlichen objektiven Charakter gewinnt, und weil er meint, daß nur so Verständnis und Würdigung der konkreten Konfessionskirche und der Gemeinde geweckt werden könne. (?) Er verwirft natürlich die alte, den Text zerklärende „analytische“ Methode und erkennt den Fortschritt der „synthetischen“ Methode (Eckert, Eger) gern an; befürwortet selbst aber die von Thrändorf-Meltzer und besonders Reukauf-Heyn ausgebildete geschichtliche Methode: die einzelnen Sätze sollen im Anschluß an bibl. und Kirchengeschichte gewonnen und eingeprägt, das Ganze im Zusammenhang mit Luthers Lebensbild kurz zusammengefaßt und organisch belebt werden. — Die mit umfassender

Literaturkenntnis und ruhigem Urteil geschriebene Studie bietet eine knappe, anregende Zusammenfassung der schwebenden Probleme; auf die sprachlichen und sachlichen (theologischen: 2 Artikel; religiösen: 1 Artikel) Schwierigkeiten, die gerade Luthers Katechismus uns bietet, geht M. kaum ein.

Der Referent gesteht, daß er selber diesem künstlichen Verfahren, den Katechismus erst zu zerstückeln, die einzelnen Stücke aus fremdem geschichtlichen Stoff zu erarbeiten und dann wieder zusammensetzen, mit instinktivem Unbehagen gegenübersteht und lieber mit EGER geht, soweit sein Mißtrauen, ob Luthers Katechismus heute überhaupt noch zureicht, das erlaubt.

Diese Bedenken gegen Luthers Katechismus werden von EGER alle sorgfältig erwogen: die sprachlichen Bedenken, sowohl im Ausdruck wie im Periodenbau (dagegen soll übersichtliches Aufschreiben helfen), und die sachlichen Bedenken. Theologische Schwierigkeiten freilich (es handelt sich bei Eger immer nur um das 1. und 2. Hauptstück, gegen die andern hat er selbst schwere pädagogische Bedenken!) empfindet Eger nicht; er kann sich von der metaphysischen Färbung der Erklärung zum zweiten Artikel nicht überzeugen, so fern es ihm liegt, zu leugnen, daß Luther sonst eine metaphysische Zweinaturenlehre gehabt hat. Aber er erkennt die religionspädagogischen Bedenken voll an: nämlich daß manches, besonders der Vorsehungsglaube und das tiefe Gefühl von Sünde und Gnade, über dem kindlichen Niveau liegt, und daß manches aus Luthers Zeit oder den Bedürfnissen der Erwachsenen (ländliche Auslegung des 1. Artikels, sechstes Gebot!) in die Verhältnisse der Gegenwart und der Kinder übersetzt werden muß, ja daß manche Probleme der Gegenwart bei Luther überhaupt keine Ansatzpunkte finden. Aber er tröstet sich damit, daß diese Uebersetzungen nicht schwer sind, daß jene Bedenken gegen die Wahrhaftigkeit höchster und tiefster Bekenntnisse in Kindermund hinfallen, wenn man ihnen den Katechismus als Luthers Bekenntnis vorhält, und daß endlich die Lücken und Mängel teils durch eine synthetische Besprechung der Predigt Jesu auszufüllen sind, teils der Ergänzung durch das spätere Leben

überlassen werden können und müssen; denn — sagt E. mit vollem Recht — man kann Kindern doch nur elementare christliche Erkenntnisse bieten, und es ist sinnlos, Erkenntnisse und Urteile (nicht Sprüche und Lieder!) auf Vorrat einpressen zu wollen (E. denkt immer an die Volksschule). Sein Endurteil ist also, daß trotz jener verschiedenen Bedenken, weil sie nicht das Wesen treffen, Luthers Katechismus nicht etwa nur ein Notbehelf, sondern ein vorzügliches Unterrichtsmittel ist. — Ich stehe, wie gesagt, diesem Satze skeptisch gegenüber, aber ich muß mich gegenüber der Kenntnis und Erfahrung EGRERS durchaus bescheiden, denn ich habe überall die Empfindung, das Buch eines Meisters in seinem Fach zu lesen. Was er über die Notwendigkeit irgend eines „Katechismusunterrichts“ sagt, über die Verwendung von biblischer Geschichte und kindlicher Erfahrung, über die Benützung von Spruch und Lied, oder wenn er immer wieder vor überflüssigem Systematisieren und Definieren warnt, oder wenn er mahnt, theologische Lieblingsgedanken, auch noch so schöne und wahre, zu unterdrücken, und elementare (d. i. nicht flache) Weisheit zu bieten, — alles zeigt den reifen Meister seiner Kunst. Oder man lese, was er über die christozentrische Methode sagt, wie er vor ihrer einseitigen Ueberspannung warnt, und mahnt, die indirekt christozentrischen Motive, die aus der durch Jesu Geist bestimmten Geschichte und Gegenwart (Försters Jugendlehre!) stammen, nicht zu versäumen! — Aber das Beste habe ich noch nicht gesagt. Alle diese grundsätzlichen Erörterungen sind nur die Einleitung (S. 1—46); die Hauptmasse des Buches (47—370) ist ausgeführte Anwendung der Grundsätze auf das 1. und 2. Hauptstück. Die Ausführung ist nicht als „bequeme Materialiensammlung“ gemeint, sondern will lediglich den „Ansatz und Verlauf der unterrichtlichen Entwicklung — je nach den pädagogischen (eventuell auch theologischen) Schwierigkeiten, bald ausführlicher, bald weniger ausführlich, aber immer in gewissenhafter Heraushebung des Hauptzugs und der wichtigen Einzelmomente der Entwicklung — skizzieren“. Wer sich überzeugen will, in welchem Maße diese Probe aufs Exempel

stimmt, lese etwa die Ausführung über das 6. Gebot oder über die Vorsehung im 1. Artikel! Möchte von dem Geist dieses Buches auf viele Leser übergehen!

Für uns Lehrer höherer Schulen freilich spielt der Katechismusunterricht eine geringere Rolle. Wir haben dafür die große Frage nach einem zweckmäßigen systematischen Abschluß auf der Oberstufe. Drei Versuche liegen mir vor.

Die drei Sachsen: GOLDACKER, HOFMANN, KREUSSLER richten sich in Stoffauswahl, Anordnung und Methode (Bibelsprüche in Fülle als dicta probantia) fast ganz nach dem alten Schema, man könnte glauben, ein dogmatisches Kompendium, wie der kleine Luthardt, für die Schule bearbeitet, vor sich zu haben. Im einzelnen bieten sie manches Gute, aber in der Ueberfülle und bei der lehrhaften Anordnung kommt es nicht zur Geltung. Weniger wäre Mehr gewesen. Es ist aber auch manches Einzelne recht bedenklich. Ganz ernsthaft wird unsern heutigen Primanern die Himmelfahrt als Realität, Jesu Tod als Sühne, eine Lehre von guten und gefallenen Engeln, vom „Zwischenzustand“ vor der Auferstehung vorgetragen; und was soll man dazu sagen, wenn erst eine biblische Lehre von der Taufe ausgeführt wird und eine Anmerkung ganz harmlos die Kindertaufe erwähnt, als ob damit an der biblischen Auffassung nichts Wesentliches geändert würde!

Die Glaubenslehre von MARX ist freilich im Aufriß und teilweise auch im Lehrgehalt ebenfalls nach der altkirchlichen Tradition gehalten. Und doch mutet sie uns ganz anders an, weil der Verfasser sich auf die Hauptpunkte beschränkt und deshalb die großen Linien der Gedankenführung deutlicher hervortreten läßt. Aber auch inhaltlich ist die Darstellung durch das, was sie wegläßt und was sie bietet (man lese z. B. die Darstellung der Versöhnung in § 94), viel mehr neuzeitlichem Empfinden angenähert. Einen kurzen Abriß der Ethik haben beide Bücher der Glaubenslehre eingefügt. MARX bietet aber als Präludium zur Glaubenslehre noch eine vortreffliche (an Pfeleiderer angelehnte) kurze Charakteristik der wichtigsten Religionen.



Dieser Abriß fehlt leider bei HALFMANN; trotzdem möchte ich seinem Bändchen den Preis geben. Die Sittenlehre ist aus der Glaubenslehre herausgelöst und selbständig behandelt. Die Glaubenslehre ist vom alten Schema frei. H. disponiert: 1. die Sünde, 2. die Erlösung durch Christus (1. seine Aufgabe, 2. seine Predigt, 3. seine Person), 3. Christi Werk gründet sich auf Gott den Vater (also hier keine „Gotteslehre“, sondern Offenbarung Gottes durch Jesus), 4. Aneignung der Erlösung. — Mein Ideal ist das immer noch nicht; ich würde am liebsten eine Lehre vom Glauben haben (Wesen, Wert, Hindernisse, Ursprung, Wachstum, Vollendung etc.), aber so etwas wäre heute in einem offiziellen Schulbuch wohl noch nicht möglich. Auch in den Einzelausführungen findet meine modern-theologische Empfindung noch manche Anstöße. Aber die nehme ich gerne in Kauf gegen den wirklich ausgezeichneten ersten Teil des Büchleins: die Einführung in die Weltanschauung. Da wir auf unsern höheren Schulen keine „Propädeutik“ mehr haben, so bietet H. eine solche als Einführung in seine Glaubenslehre. Im Anschluß an RAUSCH, Elemente der Philosophie, und OTTO, Naturalistische und religiöse Weltansicht, behandelt H. 1. die philosophische Grundlage (Erkenntnisproblem und Wirklichkeitsproblem), 2. die naturalistische Weltanschauung (Darwinismus, mechanistische Lebenslehre), 3. die geistige Weltanschauung, 4. die religiöse Weltanschauung, 5. Ergebnis. — Alles knapp, klar, ehrlich und voll starker Zuversicht; eine wahrhafte Apologetik im großen Stil<sup>1</sup>.

Ob DICKMANN diese Art Apologetik nicht gelten lassen würde? Er lehnt nämlich eine besondere systematische Apologetik als unwürdig und unwirksam ab. Womit er im ganzen Recht haben dürfte; es wird sonst gar leicht der Eindruck erweckt, als solle eine mißliche Sache künstlich verteidigt werden. Aber er unterschätzt doch die großen Schwierigkeiten, mit denen

<sup>1</sup> Auf eine besondere Besprechung der Bibelkunde dieser drei Hilfsbücher darf ich wohl verzichten. Sie bieten alle drei das biblische Material mit recht vorsichtiger Kritik, der im Unterricht wohl nachzuhelfen wäre.

wenigstens bei unseren Großstadtprimanern jeder Religionsunterricht zu kämpfen hat. D. würdigt nicht genug, daß hier oft die Fundamente einer idealistischen Weltanschauung erschüttert oder weggespült sind und deshalb solch ein Unterbau, wie H. ihn gibt, nötig und nützlich ist. D. möchte, wenn er auch für die Oberstufe eine tapfere Durchdenkung auch intellektueller Probleme befürwortet, im ganzen doch überall von dem treu dargebotenen Stoff die apologetische Wirkung erwarten. Die apologetische, d. h. die aufbauende, d. h. die religiös-sittliche Wirkung; und hier zeigt sich, daß D. den Begriff „apologetisch“ nicht im üblichen Sinne, sondern im erweiterten Sinne von „positiv-aufbauend“ oder „religiös-wirksam“ versteht. Diese mangelnde Klarheit über den Hauptbegriff soll mich aber nicht hindern, den gesunden psychologischen Takt der meisten Ausführungen in Behandlung der verschiedenen Altersstufen anzuerkennen. Die Leitsätze klingen stofflicher (2. „Die beste Art der Apologetik ist gründliche Darbietung und Aneignung des Stoffes“) als sie gemeint sind.

Für die oben nur kurz erwähnten Abrisse der Sittenlehre in den drei „Hilfsbüchern“ könnte GEYERS Schulethik dem Lehrer eine wertvolle, praktisch durchaus brauchbare Bereicherung bieten. Eine Einleitung handelt vom Begriff der Ethik und den verschiedenen Systemen; die Ausführung 1. vom Werden der sittlichen Persönlichkeit im allgemeinen, 2. von den Eigenschaften der s. P. im einzelnen, 3. vom Glückseligkeitstrieb und höchsten Gut. Fast alle wichtigen ethischen Aufgaben werden erörtert; vermißt habe ich die Ehe (Selbstzucht! Ritterlichkeit! Frauenwürde!). Wir bekommen jedesmal kurze Beschreibungen, Etymologie, Vergleichung mit verwandten Begriffen und Definition der ethischen Begriffe und, last not least, in sorgfältiger Ordnung je eine Fülle schöner Zeugnisse aus der Bibel und der (antiken und modernen) klassischen Literatur. Ich muß auf Einzelheiten verzichten. Der Gesamteindruck, wenn man diese „Wolke von Zeugen“ an sich hat vorüber ziehen lassen, ist der einer Erhebung und Stärkung des Gemütes und des Willens. So könnte dies Büchlein auch in den

Händen von reifen Schülern oder sonst bei jungen Leuten, ohne apologetisch sein zu wollen (Verfasser läßt in der Einleitung auch der empirisch-eudämonistischen Ethik die schuldige Gerechtigkeit widerfahren), doch eine schöne apologetische Wirkung üben.

Frankfurt a. M.

Schuster.

---

**Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.**

Soeben ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

**Steinmann, Dr. A.**, Professor am kgl. Lyzeum **Aretas IV., König**  
**der Nabatäer.** Hosianum in Braunsberg, Eine historisch-exegetische Studie zu 2 Kor 11, 32 f.  
(Sonderabdruck aus der „Biblischen Zeitschrift“.)  
gr. 8° (VIII u. 44) M. 1.—

Die Studie zeichnet mit möglichster Deutlichkeit den zeitgeschichtlichen Hintergrund von 2 Kor 11, 32 f., indem sie Aretas, den König der Nabatäer, in seinem Verhältnis zur Stadt Damaskus, aus der Paulus vor dem Ethnarchen dieses Herrschers fliehen musste, schildert. Eben dadurch bietet sie den Studenten zum Studium der Einleitung in das N. T. wie auch dem Klerus zum Verständnis des Breviergebetes (Pars aestiva: In commemoratione, und Pars hiemalis: In conversione S. Pauli Apostoli) ihre Dienste an.

**Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.**

**Neuer scheinungen.**

**Das Johannes-Evangelium** als Quelle der Geschichte Jesu von  
Friedrich Spitta. XLVII u. 466 S. Lex. 8. Geh. 15 M., geb. 16 M.

**Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Haupt-  
vertreter.** Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Pro-  
bleme von Dr. Alfred Heußner. 276 Seiten 8°. Geh. 3,50 M.

Eine fesselnd geschriebene, leicht faßliche Einführung in die Weltan-  
schauungsfragen der Gegenwart. Hervorgegangen ist das Buch aus der Vor-  
tragstätigkeit und der Unterrichtspraxis des Verfassers am Fröbel-Seminar  
in Kassel.

**Unser Christenglaube** von Prof. DDr. M. Schian. 2. Aufl. 1910.  
Fein gebd. 2 M.

„Wer nicht mit Suchenden disputieren, sondern ihnen helfen will, gebe  
oder empfehle ihnen dieses Buch.“ (Christl. Welt.)

**Christus unser Leben.** Eine Sammlung Predigten aus allen Zeiten  
des Kirchenjahres von D. Paul Drews, Professor in Halle a. S. I. u. II.  
Band in 2. Aufl. III. Band 1909. In 3 Bde. gebunden je 3,20 M.,  
in einen Band geb. 7,50 M.

**Die Religion im Leben der Gegenwart.** Predigten von  
H. Dechent, Pfr. u. Konf.-Rat. Geh. 1,20 M., geb. 1,80 M. (Aus:  
Mod. Predigt-Bibl. VII. Reihe, 2. Heft.)

## Inhalt.

	Seite
Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion. I. Von Mayer	1
Neues Testament. Die johanneische Literatur. I. Von Meyer	15
Wellhausen, J., Erweiterungen und Aenderungen im vierten Ev., Berlin, 1907. 38. M. 1.—. — Ders., Das Ev. Joh. Ebenda, 1908. 146. M. 4.—. — Schwartz, E., Aporien im 4. Ev. (Nachrichten v. d. Kgl. Gesellsch. d. W. z. Göttingen. Phil. hist. Kl. 1907, 343—372. 1908, 115—148, 149—188, 497—560. — Schütz, R., Zum ersten Teil des Joh.-Ev. ZntW. 1907, 243—255. — Bousset, W., Ist das 4. Ev. eine literarische Einheit? Th. R. 1909, 1—12, 39—64. — Spitta, Fr., Die Hirtengleichnisse des 4. Ev. ZntW. 1909, 59—80, 103—127. — Soltau, Zum Ev. d. Joh. Th. St. Kr. 1908, 171—202. — Corssen, P., Die Abschiedsreden in dem 4. Ev. ZntW. 1907, 125—142.	
Religionsunterricht (vor allem an höheren Schulen). Von Schuster	27
1) Zur Kirchengeschichte.	
Heussi, K., Compendium der Kirchengeschichte. Tübingen, Mohr, 1909. 620. M. 8.60. — Rinn, H., und J. Jüngst, Kirchengeschichtl. Lesebuch f. d. Unterricht an höheren Lehranstalten, Schülerausgabe. 2. Aufl. Ebenda 1909. XI. 208. M. 2.—. — Netoliczka, O., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 8. völlig umgearb. Aufl. von D. F. Lohmanns Lehrbuch der Kirchengeschichte. Der Neubearbeitung 6., z. T. umgearb. u. erw. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908. VI. 226. M. 2.20. — Köstlin, Schülerheft zur Kirchengeschichte. Tübingen, Mohr, 1908. VIII. 79. M. —75. — Töwe, C., Leitfaden der Kirchengeschichte für höhere Schulen. Halle, Waisenhaus, 1909. 43. M. —50. — Schiele, F. M., Geschichte der Erziehung. Leipzig, Dürr, 1909. 166. M. 2.40.	
2) Zur Glaubens- und Sittenlehre.	
Eger, K., Evangelische Jugendlehre. Ein Hilfsb. zur relig. Jugendunterweisung nach Luthers Kleinem Katechismus (1. u. 2. Hauptstück). Gießen, Töpelmann, 1907. VI. 370. M. 4.80. — Matthes, H., Neue Bahnen für den Unterricht in Luthers Katechismus. Sonderabdruck aus der Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1908. Berlin, Reuther & Reichard. 22. M. —40. — Wimmer, R., Katechismusentwurf. Tübingen, Mohr, 1908. 18. M. —30. — Dickmann, F., Das apologetische Lehrverfahren im evangel. Religionsunterricht höherer Schulen. Versuch einer method. Grundlegung für alle Stufen. München, Beck, 1909. 77. M. 1.50. — Geyer, P., Schulethik auf dem Untergrunde einer Sentenzenharmonie. 2. verbess. u. verm. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. XII. 97. M. 1.80.	
3) „Hilfsbücher“.	
Goldacker, M., Hofmann, H., Kreussler, G., Leitfaden für den evang. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, 2. Aufl. Leipzig, Dürr, 1907. X. 283. Geb. M. 3.25. — Halfmann, H., Kirchengeschichte nebst einer kurzen Bibelkunde. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. X. 168. M. 1.80. — Halfmann, H., Einführung in die Weltanschauungsprobleme und Abriss der Glaubens- und Sittenlehre. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. VIII. 48. Geb. M. —80. — Peters, R., Christlieb-Fauths Handbuch der Evang. Religionslehre zum Gebrauche an höheren Schulen. Nach den neuesten Lehrplänen völlig umgearb. 3. Heft. Die Kirchengeschichte. 4. Aufl. Leipzig, Freytag, 1907. 123. Geb. M. 1.60. — Marx, H., und Tenter, H., Hilfsbuch für den evang. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. III. Teil (II <sub>1</sub> —I). Leipzig, Frankfurt a./M., Kesselring, 1907. XII. 325. M. 2.75.	