

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log17

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

BALDENSPERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN, BAUR, BEER,
BERGNER, BERTHOLET, BETH, BRÜCKNER, BÜCKNER, CORNILL, DANNEIL,
DEISSMANN, DORRIES, G. FICKER, FRIES, GRAFE, GUNKEL, HEINRICI,
HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAFTAN, KATTENBUSCH, KAWERAU,
KEIDEL, KNOKE, KOHLER, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD,
A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, O. RITSCHL,
ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT,
H. SCHULZ, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN,
SULZE, TITUS, 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

Siebzehnter Jahrgang.

Zweites Heft.

Februar 1914.



TÜBINGEN

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

1914

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 8.—.

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

Mit einer Beilage von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

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

D. Johannes Wendland,
Professor in Basel.

Die neue Diesseitsreligion.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher. V. Reihe, Heft 13.)

Klein 8. 1914. Einzelpreis M. —.50. Gebunden M. —.80

Dr. Bruno Wehnert
in Hamburg.

Jesu Bergpredigt

für Lehrer und Schüler psychologisch und philosophisch erklärt.

Unter der Presse.

Lic. Dr. A. S. Gant,
Professor an der Friedrich-Eugens-Realschule in Stuttgart

Die Religion des Alten und Neuen Testaments.

Diktate

für den Unterricht an Klasse VI und VII (Sekunda) der höheren Lehranstalten.

Klein 8. 1914.

Steif broschiert M. 1.—, gebunden und durchschossen M. 1.20.

K. Fauser.

Die Konfession der Kinder in Württemberg

nach dem gegenwärtigen Stand der Gesetzgebung
und Rechtsprechung.

8. 1911. M. 2.50.

(Separatabdruck aus Heft 1 des XXI Bandes der Deutschen Zeitschrift
für Kirchenrecht.)

Dr. G. Krüger,
Professor in Gießen.

Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts.

8. 1913. M. 1.20.

(Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften Nr. 73.)

Zur Theologie Troeltschs.

II.

Ein drittes Hauptproblem bei TROELTSCH ist die Frage des religiösen Apriori.

T. hat damit eine Losung in die theologische Diskussion geworfen, die mächtig gezündet hat, vorerst freilich fast nur in dem Sinn, daß man von allen Seiten lief und läuft, den Brand zu löschen. Meistens ist bisher das Apriori als ein „unglückliches Schlagwort“ abgelehnt worden. Ich halte im Gegenteil die Wahl des Ausdrucks für außerordentlich geschickt. Einer Theologie, die sich an den Rickert-Windelbandschen Kantianismus anschließt, mußte er sich fast notwendig anbieten, und jedenfalls hat er den Vorzug, die Absicht, von der hier T. geleitet ist, auf den schärfsten und kürzesten Begriff zu bringen. Diese Absicht ist: es soll dadurch die Religion als eine notwendige und wesentliche Funktion unseres geistigen Lebens in das System der Vernunft eingliedert und so ihre Normativität sichergestellt werden — unter gleichzeitiger entschiedener Wahrung ihres untheoretischen, antiintellektualistischen Charakters. Speziell in letzterer Hinsicht hat T., wenigstens in seinen neueren Aeüßerungen, alles getan, um Mißverständnissen vorzubeugen. Während er früher auch das religiöse Apriori ein „rationales“ nannte (wobei rational so viel hieß, als zum Bewußtsein, zur Vernunft gehörig), stellt er es nun dem theoretischen als dem allein rationalen (wobei das Rationale das Allgemeingesetzliche bedeutet) in möglichst weitem Abstand gegenüber und bringt den antirationalistischen und antiintellektualistischen

Charakter der Religion mit größter Energie zur Geltung. Wenn man also in der Losung des religiösen Apriori bisher immer wieder die Gefahr eines neuen Hegelianismus gefunden hat, einen Versuch, die Religion in eine vermeintliche Wissenschaft des Uebersinnlichen oder noch lieber gleich in „zwingendes Wissen“ zu verwandeln, so ist diese Befürchtung, wie besonders der Aufsatz über Logos und Mythos zeigt, vollkommen gegenstandslos. Mag immerhin an dem religiösen Apriori alles andere noch problematisch sein: die ganze Konzeption bei T. ist gerade darauf angelegt, der Religion ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit gegenüber dem theoretischen Erkennen zu wahren, und nur die Wahrheit, die Allgemeingültigkeit der religiösen Ueberzeugung soll durch den Nachweis eines besonderen, spezifisch religiösen Bewußtseinsgesetzes sichergestellt werden. Damit wird von T. die Religion ebensowenig zum theoretischen Erkennen gestempelt, als z. B. Herrmann die Sittlichkeit in theoretische Erkenntnis verwandeln will, wenn er im Anschluß an Kant die strenge Allgemeingültigkeit der sittlichen Gedanken behauptet.

Im übrigen ist das Interessanteste an der ganzen Diskussion über das religiöse Apriori, daß sie bis jetzt so gut wie ganz ergebnislos gewesen ist. Der Grund davon ist, daß niemand weiß, was das religiöse Apriori eigentlich ist oder sein soll, und tatsächlich ist hier T. über Andeutungen noch nicht hinausgekommen. Man erfährt bei ihm fast immer bloß, daß es neben dem logischen, ethischen und ästhetischen auch ein religiöses Apriori gibt, welches von dem theoretischen sehr verschieden ist. Aber was sein Inhalt ist, wird nirgends recht deutlich; ja nicht einmal darüber ist nach T.s bisherigen Äußerungen völlige Klarheit zu gewinnen, ob er sich sein Apriori als eine bloße Form, oder aber als eine inhaltlich bestimmte Größe denkt. Das Apriori, sagt er, ist „die aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkende absolute Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden“, worin zugleich weiter liegt, „daß dieses

religiöse Apriori auf den Zusammenhang mit den andern Apriori angewiesen ist und ihrer inneren Einheit überhaupt erst den festen Substanzgrund gibt“. Die einen nun, wie z. B. Hunzinger, verstehen das so, daß es T. nicht um ein bloß formales, sondern um ein inhaltlich bestimmtes Apriori zu tun sei. Hunzinger bezieht sich dabei auf die Windelbandsche Definition: Religion ist die Erfassung des Normbewußtseins als transzendente Realität; und ähnlich bestimmt einmal T. selbst das religiöse Apriori als die „Selbstbeziehung auf ein in der Seele gegenwärtiges Absolutes“. Das wäre dann allerdings, wie Hunzinger mit Recht bemerkt, eine Umbiegung der erkenntnistheoretischen in die psychologische und metaphysische Fragestellung, und das religiöse Apriori wäre dann identisch mit dem, was Kant den metaphysischen Zug des Geistes genannt hat. Aber das dürfte schwerlich T.s wirkliche Meinung sein. Ich habe ihn immer nur so verstehen können, daß ihm das Apriori eine reine Form bedeutet. Entscheidend dafür scheint mir schon der Ausdruck Apriori, der überhaupt jeden bestimmten Sinn verliert, sobald man ihn nicht mehr in seiner Kantischen Prägung, d. h. aber als reine Form, versteht. Dann aber wäre das religiöse Apriori T.s identisch mit dem Begriff der „reinen Religion“ bei Schleiermacher; m. a. W. das religiöse Apriori bestünde in der Beziehung alles Seins und Geschehens auf das Handeln des Universums oder die göttliche Allwirksamkeit. Dann wäre auch wirklich weder an dem religiösen noch an dem apriorischen Charakter dieses Apriori ein Zweifel möglich. Weder an seinem religiösen Charakter: denn etwas religiös ansehen, das heißt eben: es ansehen als von Gott gewirkt. Noch an seinem apriorischen Charakter: denn der Begriff der göttlichen Allwirksamkeit oder der Gedanke Gottes als des absoluten Grundes alles Seins und Geschehens ist — und zwar eben vermöge seiner rein formalen Bestimmtheit — eine notwendige Vernunftidee, die aus dem Einheitstrieb der Vernunft unvermeidlich entspringt. Dann wäre also das religiöse Apriori eine Aeüßerung derselben Einheitstendenz des Geistes, die in anderer

Weise in den andern Apriori wirksam ist, und als theoretisches Apriori die Wahrnehmung zur Erkenntnis, als ethisches das Begehren zum sittlichen Wollen, und als ästhetisches das Phantasieren zum künstlerischen Schauen gestaltet. Von einer Preisgabe oder auch nur Abschwächung des Antiintellektualismus kann dabei keine Rede sein. Die neukantische Apriori-Auffassung, die alle und jede Einheit in unserm geistigen Leben nur aus der theoretischen Vernunft hervorgehen lassen will und demgemäß auch in der ästhetischen und ethischen Einheitsfunktion nur die theoretische Vernunft wirksam sieht, ist nicht begründet; sie übersieht, daß die Einheitsfunktion in jedem dieser verschiedenen Fälle eine völlig verschiedene ist, und daß insbesondere der Einheitsgedanke der theoretischen Wissenschaft mit dem religiösen und metaphysischen Einheitsgedanken schlechterdings nichts zu schaffen hat.

Doch das Apriori sei eine reine Form oder nicht — die prinzipiellsten Einwände gegen T. betreffen nicht diese speziellere Frage, sondern richten sich gegen den ganzen Gedanken eines religiösen Apriori überhaupt. Ich möchte hier zwei solche Einwände zur Sprache bringen, die mir am meisten charakteristisch und lehrreich scheinen.

Erstens wird gesagt: die Religion selbst lege gegen die Begründung auf ein Apriori Verwahrung ein; denn sie sei nun einmal nichts, was jedem andemonstriert werden könne. „Wer könnte“, fragt Häring, „der Gewalt jener Vernunft widerstehen, der ihren Beweis verstanden hätte? Würden nicht die Vernünftigsten notwendig die Frömmsten?“ Ebenso wäre es nach Herrmann sinnlos, von einem religiösen Apriori zu reden. Denn es handle sich in der Religion um keine beweisbaren, mit dem Anspruch des Allgemeingültigen auftretenden Erkenntnisse. Man könne also zwar zeigen, wie Menschen zur Religion kommen können, man könne aber nicht beweisen wollen, daß sie dazu kommen müssen. Aber so einleuchtend diese Begründung scheint, so wenig ist damit in Wirklichkeit bewiesen; denn sie beruht auf einer offenbaren Verwechslung von empirischer, und idealer oder normativer

Notwendigkeit. Der Begriff des religiösen Apriori bedeutet nicht, daß jeder zur Religion kommen m ü s s e, allerdings auch nicht bloß, daß jeder dazu kommen k ö n n e, sondern daß er dazu kommen s o l l e. Und das Apriori bedeutet ebensowenig, daß die Religion jedem andemonstriert werden soll. Was damit demonstriert werden soll, ist lediglich, daß es notwendig ist, den Gottesgedanken zu denken, und daß also der Religion eine notwendige Vernunftidee zugrunde liegt; und dieser Beweis allerdings muß mit zwingenden Gründen geführt werden können, wenn der Gedanke des religiösen Apriori einen Sinn haben soll. Aber daraus folgt keineswegs, daß jeder, der diesen Beweis verstanden hat und theoretisch gelten läßt, nun sich auch praktisch danach richten und also unter dem Zwang jenes Beweises fromm werden müßte. Gerade mit Herrmann sollte man sich darüber leicht verständigen können. Denn wenn er auch die Allgemeingültigkeit der Religion leugnet, so behauptet er doch aufs entschiedenste die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des sittlichen Gedankens. Er beweist diese dadurch, daß er zeigt, daß nur durch die Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz Freiheit und Selbstständigkeit, Einheitlichkeit und Wahrhaftigkeit in unser Wollen kommt, und er läßt keinen Zweifel darüber, daß dieser Beweis seiner Meinung nach für jeden, der überhaupt zu ernsthafter Selbstbesinnung zu bringen ist, zwingende Evidenz besitzt. Trotzdem ist er aber sicher nicht der Meinung, daß jeder, der diesen Beweis verstanden, nun auch durch den Zwang desselben notwendig zu einem moralischen Menschen werden müsse. Von der Theorie zur Praxis ist ein weiter Schritt. Daß der Religion keine Notwendigkeit im empirischen Sinn zukommt, wissen wir alle, und das haben auch die Anhänger des religiösen Apriori nie behauptet. Daß ihr aber deshalb auch keine normative Notwendigkeit zugeschrieben werden darf, wäre erst noch zu beweisen, und wenn man von der Position Herrmanns absieht, die übrigens gerade in dieser Frage höchst verwickelt ist, so ist diese normative Allgemeingültigkeit der Religion auch von den Gegnern des Apriori nicht bestritten.

Mehr in die Tiefe führt der zweite Einwand: die Theorie des Apriori widerspricht dem Wesen der Religion; denn sie macht an Stelle Gottes „einen notwendigen Gedanken unseres Geistes von Gott zum Schöpfer der Religion“. Das Wesen der Religion ist Sehnsucht und Verlangen nach Gott, und zwar nach Gott „als einer vom menschlichen Geist unabhängigen Wirklichkeit . . . Entwickelt sich der Gottesgedanke mit Notwendigkeit in unserem Geist, so mag das, falls es richtig ist, ein sehr interessantes Phänomen sein, aber ein für die Frömmigkeit gleichgültiges, ja sie vernichtendes“ (Häring). Das heißt also: wirkliche Religion besteht immer darin und kommt nur dadurch zustande, daß Gott dem Verlangen des Menschen mit einer realen Selbstkundgebung, einer zweifellosen, objektiven, geschichtlichen Offenbarung entgegenkommt; oder kürzer: Religion ist Befriedigung des religiösen Bedürfnisses durch eine geschichtliche Gottesoffenbarung. In der Tat ist dies der Sachverhalt, den die großen prophetischen Religionen alle in ähnlicher Weise zeigen: überall erscheint hier die Religion sowohl in ihrer Entstehung wie in ihrer Gewißheit durchaus an die geschichtliche Offenbarung, d. h. an die Persönlichkeit ihres Stifters gebunden. Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache, und die Entstehung der Religion ist nicht ihr Wesen selber. In jedem Gebet, in jedem Moment religiöser Andacht und Ergriffenheit wird uns die Wirklichkeit Gottes zur unmittelbaren Gegenwart und tritt an die Stelle der äußeren, geschichtlichen die innere, „mystische“ Offenbarung. Von hier aus kann also das religiöse Erlebnis oder das Wesen der Religion nur, wie es auch durch T. geschieht, als Präsenzpfindung Gottes in der Seele, als unmittelbare Berührung des göttlichen mit dem menschlichen Geist bezeichnet werden. Das wird auch von den Gegnern des Apriori nicht bestritten. Sie geben zu, daß zum Wesen der christlichen Religion nicht bloß die Vergegenwärtigung der geschichtlichen Offenbarung, sondern ebenso die unmittelbare, innere Offenbarung gehört; ebenso wie umgekehrt die religionsgeschichtliche Schule zugibt, daß die Entstehung christ-

lichen Glaubens immer an die geschichtliche Offenbarung gebunden ist. Dann aber ist durch diese gegenseitige Uebereinstimmung auch bewiesen, daß es sich bei dem Streit über das Apriori in Wahrheit um eine andere Frage handeln muß. Und zwar ist das die Frage nach dem Grund der Gewißheit des Glaubens; und das entscheidende Motiv, das der Bestreitung des religiösen Apriori zugrunde liegt, ist die Befürchtung, daß es dann keinen unerschütterlichen Grund der Glaubensgewißheit geben könnte. Am schärfsten hat das wohl wieder Häring geltend gemacht, wenn er ausführt: „Zuletzt spitzt sich die Frage immer dahin zu, ob die mystische Offenbarung im eigenen Innern jene Gewißheit schafft . . . Ohne den Halt in der geschichtlichen Offenbarung wird dem Subjekt zu viel zugemutet; es soll in seinem eigenen Glauben erschwingen, was unmöglich vom Glauben erschwungen werden kann, sondern nur, wenn das Objektive in wirksamer Selbstkundgebung sich erschließt.“ Der Glaube, sagt man, bedarf bei den unvermeidlichen Schwankungen und Anfechtungen, denen er ausgesetzt ist, eine „sturmfreie“ Position, an der sich jeder Zweifel bricht, und diese findet er nur in der geschichtlichen Offenbarung; mit dem Apriori, auch wenn es weniger problematisch wäre, ist hier nicht zu helfen. Und erst damit stehen wir nun im Mittelpunkt der Differenz zwischen der Ritschlschen und der religionsgeschichtlichen Schule.

„Die geschichtliche Offenbarung der Glaubensgrund“ — dieser Grundgedanke der Ritschlschen Apologetik hat zwei sehr verschiedene Bedeutungen, die aber in der Schule nirgends scharf auseinandergehalten werden.

Einmal nämlich bedeutet der Glaubensgrund den Entstehungsgrund des Glaubens. In diesem Sinn ist der Gedanke selbstverständlich richtig und gilt nicht bloß vom Christentum, sondern von allen sog. prophetischen Religionen. Es ist nur hinzuzufügen, daß der Entstehungsgrund eben damit auch der Gewißheitsgrund des Glaubens ist. Beides ist dasselbe: zum Glauben kommen, das heißt eben, zur Gewißheit des Glaubens kommen; dem Glauben ist immer seine

Gewißheit immanent, und wer die Gewißheit des Glaubens verloren hat, der ist eben damit aus dem Standpunkt des Glaubens heraus- und auf den des Zweifels übergetreten. Insofern ist also die Ritschlsche Apologetik nichts anderes als die psychologisch-genetische Erklärung der grundlegenden christlichen Glaubenserfahrung; sie zeigt, wie der Glaube und die Gewißheit des Glaubens zustande kommen und was also der „Grund“ ist, auf dem beide beruhen: dieser Grund ist hier nicht das Bekehrungs- oder Erleuchtungswunder, sondern der „Eindruck“ der Persönlichkeit Jesu und ihre „Wirkungen“ auf „Herz und Gewissen“. Gegen das alles ist nichts zu sagen; auch die nähere Ausführung dieses Gedankens, wie sie besonders Herrmann zu geben pflegt, ist, von einzelnen Uebertreibungen abgesehen, unbedingt überzeugend. Aber auch bei T. muß das alles in dem ersten Teil seiner Dogmatik, der die religiöse Bedeutung der historischen Grundlagen des Christentums darlegt, in ganz ähnlicher Weise zur Sprache kommen, und er will nur die Gewinnung des Glaubens nicht so ausschließlich an den Eindruck der Person Jesu gebunden wissen.

Zweitens hat nun aber der Satz von der geschichtlichen Offenbarung als Glaubensgrund in der Ritschlschen Apologetik auch noch eine ganz andere Bedeutung: nämlich die des Wahrheits- oder Gültigkeitsgrunds, und in dieser Bedeutung ist er allerdings nicht aufrecht zu erhalten. Wenn man uns fragt: Wollen und können wir gegenüber dem persönlichen Leben Jesu behaupten, daß der Gott, an den er glaubte und in dem er lebte, keine Wirklichkeit war, sondern nur eine schöne Illusion?, so ist uns die Bejahung dieser Frage freilich schwer gemacht. Nämlich schwer gemacht eben durch die Wirkungen, die von Jesu Bild ausgehen, durch den Eindruck, den er auf unser Herz und Gewissen macht, m. E. W. durch die sittlichen und religiösen Motive, die er in uns in Bewegung setzt. Nun sind aber Motive keine „Gründe“, Beweggründe keine Beweisgründe. Oder anders ausgedrückt: der Ritschl-Herrmannsche Wahrheitsbeweis für die Religion

beruht auf einer unbewußten Vertauschung der erkenntnistheoretischen oder kritischen mit der psychologisch-genetischen Betrachtungsweise. Gewiß ist das geschichtliche Personbild Christi der „letzte, unerschütterliche Grund“, an dem sich der Glaube und seine Gewißheit „immer wieder“ „aufrichtet“, auf den sich der Glaube in „kritischen Fällen“, in Kampf und Anfechtung „zurückzieht“ und „von neuem entzündet“. Aber das alles gehört in die Psychologie des Glaubens und reicht an die Wahrheitsfrage überhaupt nicht heran. Sobald aber die Wahrheitsfrage klar und scharf gestellt wird, bricht die ganze Argumentation zusammen. Denn was dann als eigentlicher Wahrheitsbeweis übrig bleibt, ist der Satz: der ethische Charakter Jesu ist zugleich auch der Beweis für die Wahrheit seines Evangeliums — ein Satz also, der jede ausdrückliche Widerlegung überflüssig macht. Tatsächlich ist der Ritschl-Herrmannsche Wahrheitsbeweis nur dann wirklich beweiskräftig, wenn man nicht bei der geschichtlichen Offenbarung stehen bleibt, sondern einen Schritt weiter geht und entschlossen auf das Wunder, in diesem Fall auf die Auferstehung Jesu, rekurriert, wie sich das aus der Diskussion zwischen Reischle und Häring über den Glaubensgrund unwiderleglich ergeben hat. Dazu kommt noch ein anderer Fehler. Auch die Ritschlsche Apologetik spricht von der „Wahrheit der Religion“, nicht bloß von der Wahrheit des Christentums. Dann aber ist es unmöglich, den Wahrheitsbeweis nun doch ausschließlich auf die Gottesoffenbarung in Jesus zu stellen und damit die „Wahrheit der Religion“ auf das Christentum zu isolieren. Wenn man im Ansatz des Beweises den universalen Religionsbegriff zugrunde legt, kann man nicht im Beweis selbst mit dem exklusiven Religionsbegriff der Kirchenlehre operieren, sondern der Beweis kann nur für die religiöse Idee im ganzen unternommen werden. Dann aber gibt es für den Wahrheitsbeweis der Religion keine andere Methode als die Transzendentalphilosophie, die Bewußtseinsanalyse im Kant-Schleiermacherschen Sinn, oder das religiöse Apriori.

Es bleibt dann freilich der letzte Einwand in Kraft: daß es in der Theologie des religiösen Apriori keine absolute christliche Gewißheit mehr geben könne. In der Tat ist dies nicht zu widerlegen. Aber ich erwidere mit der Frage: woher weiß man denn überhaupt, daß es eine solche absolute Gewißheit geben muß oder geben kann, nämlich nicht in der Religion, sondern in der Theologie? Gewiß, die Religion, das religiöse Erlebnis, hat immer absolute Gewißheit. Aber eine ganz andere Frage ist, ob diese auch für die Reflexion, für das Denken über die Religion und also für die Theologie erreichbar ist; das Denken bricht auch hier die Absolutheit, ganz ebenso, wie es die Absolutheit des Christentums in Frage stellen muß. Ich hoffe, dieser Frage bald an anderer Stelle genauer nachzugehen. Hier weise ich nur noch darauf hin, daß die erstrebte absolute Gewißheit theologisch auch von den Gegnern T.s nicht erreicht wird. Die absolute Uner-schütterlichkeit und Sturmfreiheit, die Herrmann und seine Freunde für den Glaubensgrund behaupten, beruht lediglich auf einer Selbsttäuschung: es ist unmöglich, das Faktum der Person Jesu unabhängig von der Historie, lediglich „auf dem Weg des Glaubens“, sicherstellen zu wollen. Der „historische Jesus“ ist ein historisches Problem, das nicht durch den Glauben, sondern nur mit den Mitteln historischen Denkens entschieden werden kann; so muß also auch bei der Ritschl-Herrmannschen Position die Abhängigkeit des Glaubens von der Wissenschaft und alle damit verbundenen Unsicherheiten und Schwankungen wohl oder übel in Kauf genommen werden und ist von absoluter Gewißheit keine Rede.

Tübingen.

H. S ü s k i n d.

Altes Testament.

Religionsgeschichte Israels.

II.

SELLIN, E., Der alttestamentl. Prophetismus. Leipzig, Deichert, 1912. VIII. 252. M. 4.80. — HINCKLEY, G. Mitchell, The Ethic of the Old Testament (Aus der Serie: Handbooks of Ethic and Religion). The University of Chicago Preß, Chicago. X. 417. — BUDDE, K., Die altisraelit. Religion. 3. verbesserte und reicher erläuterte Doppelauf. von „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung“ (Amerikan. religionswissenschaftliche Vorlesungen 4. Reihe). Gießen, Töpelmann, 1912. XII. 148. M. 2.50. — KAUTZSCH, E., Biblische Theologie des Alten Testaments. Aus dem Nachlaß des Verf. hrg. von K. Kautzsch. Tübingen, Mohr, 1911. XV. 412. M. 8.—. — KÖNIG, E., Geschichte der alttestamentl. Religion, kritisch dargestellt. Gütersloh, Bertelsmann, 1912. VIII. 608. M. 7.—.

SELLIN'S Arbeit umfaßt drei, aus Vorträgen hervorgewachsene Studien. Die erste Studie gibt eine Skizze der Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus. Er beginnt mit dem Prophetismus um das Jahr 1000 und versucht ein Bild Samuels und der in seinen Tagen hervortretenden Nebi'im zu zeichnen. Im Gegensatz zu den meisten sieht er in diesem Nebi'ismus nicht eine von den Kanaanäern entlehnte Erscheinung, sondern Nebi'im hat es seit ältester Zeit in Israel gegeben, aber als ekstatische Genossenschaften begegnen wir ihnen nie vor der Aera des Samuel. In dem Auftauchen jener Scharen von Verzückten in dieser Zeit liegt die Wurzel zu einem neuen Wachstum des alten Nebi'ismus, seit dieser Aera wurden sie mehr und mehr das, was wir gewöhnlich unter Propheten verstehen; von dieser Zeit an haben die Nebi'im die Tendenz zur Offensive erhalten; endlich ist seitdem der Gedanke immer stärker zum Durch-

bruch gekommen: es kommt etwas Neues, es kommt Gott selbst. Im zweiten Abschnitt, Der Prophetismus im 9. Jhdt, zeigt S. als das Charakteristische die freiwillige Unterordnung der einstigen Ekstatikerscharen unter die geistesmächtigen Gottesmänner und ihre daraus sich ergebende Disziplinierung. Nun folgt in fünf Kapiteln eine Charakteristik der einzelnen Schriftpropheten und ihrer Predigt: in trefflicher und feiner Weise werden die für jeden Propheten charakteristischen Gedankenreihen herausgehoben und in ihrem inneren Zusammenhang aufgezeigt. Es ist ja bekannt, daß S. einer mehr konservativen Richtung zugeordnet wird, aber dieser Mann in seiner Eigenart ist in einer solchen Rubrik nicht ohne weiteres unterzubringen. Neben nicht wenig Stellen, in denen er aus seinem Gegensatz zur literarkritischen Schule Wellhausens kein Hehl macht und in denen er, seiner konservativen Neigung folgend, dem vorliegenden Text nicht gerecht wird — ich erinnere nur an S. 6, wo er die in c. 7₁ ff. vorliegende Auffassung von Samuel als Richter und ursprünglichem Gegner gegen des Volkes Verlangen, einen König zu haben, nur formal, aber kaum sachlich verschieden von der in 8₁ ff. findet, wonach gerade Samuel der eigentliche Gründer des Königtums ist —, neben solchen Stellen finden sich andere, aus denen sich in deutlichster Weise ergibt, daß auch er der Kritik in sehr erheblicher Weise Konzessionen macht. So sagt er, daß die an Elisa sich anschließenden Wundererzählungen sich weit von dem entfernen, was nach sonstiger biblischer Anschauung gottgewirkte Wundertaten sind, die zum guten Teil schon in das Gebiet der Magie hineinschlagen. Es sind Volkserzählungen, wie sie wohl auch sonst im Orient verbreitet sind und die im Kreise der israelitischen Propheten auf den Wundermann übertragen wurden (S. 26). Und in bezug auf Jer 7₂₁ ff. gesteht er unumwunden zu, daß Jeremja sich nie hätte so ausdrücken können, wenn in seiner Zeit schon die breite Opfergesetzgebung des Priesterkodex als mosaisch gegolten hätte. Was sind alles für Apologetenkunststücke versucht worden, um Jer 7₂₁ ff. als für die Pentateuchkritik bedeutungslos hinzustellen! (S. 64 Anm. 2.) Ich verweise endlich auf sein Urteil über Eze-

chiels Gesetze zur Regelung des Lebens in der neuen Theokratie; damit sei, so schreibt er, ein Pfad betreten, der bergab führt von der Höhe der Propheten, der hineinführt in eine Gesetzesreligion, der gerade die Propheten den Kampf auf Leben und Tod erklärt hatten (S. 77). Ich könnte daneben freilich auch nicht wenig Beispiele für meinen Dissensus mit S. beibringen, aber sie können an meinem Urteil nichts ändern, daß wir im Augenblick auf knapperem Raum kaum eine Darstellung der Geschichte der Prophetie haben, die uns besser in die zur Zeit schwebenden Streitfragen einführt.

Für den Fachmann wertvoller und anregender ist die zweite Studie, die sich mit Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie beschäftigt. S. macht hier nach zwei Seiten Front: einerseits gegen die Vertreter der literar-kritischen Schule Wellhausens und andererseits gegen Greßmann und Gunkel. Jene hatten in mannigfachen Variationen die Behauptung vertreten, daß erst die Propheten die eschatologische Hoffnung geschaffen haben: aus der ihnen gewordenen Erkenntnis von dem Untergang des Jahvevolkes lasse sich psychologisch ihre ganze Zukunftserwartung ableiten. Von Ezechiel an sprudeln diese Gedanken nicht mehr unmittelbar und natürlich, sondern werden aus den früheren schriftlichen Quellen abgeleitet und künstlich ausgeschmückt mit allerhand ausländischen mythologischen Stoffen oder Erzeugnissen eigener Phantasie, mit anderen Worten: die vorexilische Zukunftserwartung sei psychologisch, die nachexilische sei literarisch zu erklären. S. zeigt demgegenüber, daß diese psychologische Erklärung versagt, weil uns Gedanken entgegentreten, die von hier aus nicht begriffen werden können, und weil diese Zukunftserwartungen nicht erst in der Zeit der Propheten beginnen, sondern weit über die ältesten Propheten rückwärts bis in die mosaische, ja vormosaische Periode zurückreichen. Andererseits aber macht S. namentlich gegen Greßmann, dem er in den oben dargelegten Gedanken zustimmt, sehr energisch Front, weil Gr., wie S. behauptet, das Wesen der israelitischen Zukunftserwartungen verkannt hat. Nach Greßmann ist Unheil wie Heil naturmythologisch gedacht und aller

ethischen Beziehungen bar; beide sind auch nach Gr. nicht organisch verbunden, sondern beide haben lose nebeneinander gestanden. Sie ständen als zwei stark geschädigte, allein übrig gebliebene Reste eines einstmaligen einheitlichen Tempels vor uns, wären aber wahrscheinlich schon getrennt nach Palästina gekommen. Demgegenüber betont S., daß Gr. das Wesen der Unheils- wie Heilserwartung verkannt und Peripherisches in den Mittelpunkt gerückt habe. Die Zukunftserwartungen gipfeln in dem Satz der kommenden schrankenlosen Herrschaft Jahves, wir befänden uns demnach nicht mehr auf einer naturmythologischen Stufe, sondern die Erwartung war durchaus eine heilsgeschichtlich verankerte und orientierte, mögen auch manche peripherische Züge in der Einzelausmalung der künftigen großen Theophanie letztlich in Naturmythologie ihre Wurzel haben. Ist das der Zentralgedanke der israelitischen Zukunftserwartungen: die kommende Weltherrschaft des Jahve vom Sinai, so ist von hier aus klar, daß Heil und Unheil in der Eschatologie nicht lose und ohne organische Verbindung nebeneinander bestanden haben, sondern daß sie vielmehr beide eng zusammengehören, denn diese schrankenlose Herrschaft des kommenden Jahve bedeutet auch die Wiederkehr des Paradieses, des Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit. Dieser Gedanke ist für Israel nicht mehr nur ein naturmythologischer, sondern die ethische Orientierung ist in Schilderungen wie in Jes 11 9 unverkennbar. Mag auch diese ethische Orientierung bei der breiten Masse eine recht primitive gewesen sein, ganz ist sie nicht auszuschalten. Wie als Gott des Gerichts so hat Alt-Israel Jahve auch als Gott des Heils gekannt und als solchen am Ende der Tage erwartet. Im dritten Kapitel sucht S. darzutun, daß die Heilandserwartung uralte ist, sie läßt sich, wenn auch nur in vereinzeltten Spuren, bis in die Anfangszeit der israelitischen Geschichte zurückverfolgen. Der Heiland ist eine Parallelerscheinung zu dem Gott, dessen Kommen als Herrscher und König S. als Kern der israelitischen Unheils- und Heilserwartung ansieht. Der Versuch, diese Heilandserwartung aus dem alten Orient abzuleiten, ist gescheitert, denn dieser kennt den eschatologischen König nicht. Die eigent-

liche Wurzel der altisraelitischen Heilandserwartung liegt in der Offenbarungstat am Sinai, hier wurde der Grund dazu gelegt, die ganze Geschichte zu betrachten unter dem Gesichtspunkt des Wartens auf die Erscheinung des Weltgottes, der das All mit seiner Herrlichkeit erfüllen sollte. Weil das Auge keines Sterblichen diese Herrlichkeit schauen konnte, so mußte sich mit derselben Energie überall, wo man so dachte, die Notwendigkeit der Erscheinung in einem Organ ergeben, in dem man seiner Herrlichkeit inne werden konnte ohne zu sterben. Ein solches Organ wurde nicht durch Reflexion gewonnen, sondern man besaß es als gegebene Größe in dem Urmenschen, der zwar als göttliches Geschöpf und ein Abbild göttlicher Herrlichkeit, doch vertrauten Umganges mit Gott gewürdigt und zur Herrschaft über die Natur bestimmt war. In der altisraelitischen Eschatologie wurde die rückwärts gewandte Sehnsucht nach dem Urmenschen eine klare, bestimmte, in die Zukunft blickende Geschichtserwartung: Jahve wird in diesem Menschen, der zwar sein Geschöpf ist, aber bei ihm war, ehe die Berge wurden, wird in diesem seinem Sohn kommen, die Weltherrschaft aufzurichten, Israel und die Völker zu richten, das Paradies und den Völkerfrieden zu bringen. Diese Erwartung wurde mit vielen der Farben und Bilder, mit denen man im alten Orient jenen Paradiesesmenschen schilderte, ausgeschmückt, ja gewisse Züge der altisraelitischen Heilandserwartung, zu denen wir keine Parallele im alten Orient bisher nachweisen können, werden zum festen Bestand der altorientalischen Vorstellung vom Paradiese gehört haben. Der eigentliche Kern aber dieser Heilandserwartung ist altisraelitisch, er wurzelt nicht in der Mythologie, sondern in der Religion Israels.

Ref. stimmt in einer Hinsicht völlig mit S. überein, in der Ueberzeugung, daß die Zukunftserwartungen von Unheil und Heil nicht erst von den Schriftpropheten geschaffen, sondern von ihnen vorgefunden und ihrer religiösen Erkenntnis entsprechend umgestaltet sind. Auch Greßmann gegenüber scheint mir S. in einer Reihe von Punkten im Rechte zu sein, während andere, wie z. B. die Behauptung des Zusammenhangs der Vorstellung

vom Urmenschen mit der messianischen Erwartung, überhaupt von der Entstehung der Zukunftserwartung mir sehr disputabel erscheinen; jedenfalls gibt die jetzt vorliegende Formulierung dem Ref. an verschiedenen Punkten Anlaß zu Bedenken. Aber trotz alledem liegt in dieser Studie eine nach Form wie Inhalt vortreffliche Leistung vor, die reich an Anregung ist und von keinem, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, übersehen werden kann.

Dies Urteil gilt auch im wesentlichen von der dritten Studie, die sich mit altorientalischer und alttestamentlicher Offenbarung beschäftigt. Es ist leider nicht möglich, sie im einzelnen hier wieder zu geben, nur das sei gesagt, daß S. hier überzeugend den Nachweis führt, wie bei aller Aehnlichkeit in einzelnen Dingen beide doch im Wesen verschieden und die alttestamentliche turmhoch über der altorientalischen steht. Das ist bedingt dadurch, daß in letzterer die Voraussetzungen fehlen, die in Israel gegeben sind, nämlich die ganz anderen Vorstellungen vom Wesen der Gottheit: von einem Plane der Gottheit, nach dem sie die Welt regiert und die Geschichte leitet, von einem Kommen des Reiches Gottes ist wohl in der alttestamentlichen, nie aber in der altorientalischen Offenbarung die Rede. — Ref. wünscht diesen Studien SELLINS recht viele aufmerksame Leser.

Das Buch von Hinckley G. MITCHEL, *The Ethic of the Old Testament*, verdient ebenfalls im Rahmen dieser religionsgeschichtlichen Literatur behandelt zu werden, denn Israels Ethik war durchaus religiös bestimmt, und demgemäß muß jede alttestamentliche Theologie, welche die sämtlichen Aeußerungen des religiösen Lebens zur Darstellung bringen will, auch die Entwicklung der sittlichen Anschauungen Israels geben. Das schließt nicht aus, daß jemand wie Mitchell diese Fragen der alttestamentlichen Ethik in einer gesonderten Untersuchung behandeln kann. Von entscheidender Bedeutung für die Untersuchung ist natürlich des Verf. Stellung zu den Quellen, deshalb gibt er zuerst einen kurzen Ueberblick über diese seine Stellung; wir ersehen daraus, daß M. im wesentlichen auf dem Boden der deutschen literar-kritischen Schule steht. In 31 Kapiteln legt

sodann M. die ethischen Anschauungen der verschiedenen Zeiten und Persönlichkeiten dar. Das hat den Nachteil, daß der Leser kein scharfes Bild von dem Gesamtcharakter alttestamentlicher Ethik im Unterschied von der Ethik anderer altorientalischer Völker Vorder-Asiens empfängt, aber es hat den Vorteil, daß die entscheidenden Momente in der Entwicklung deutlicher herausgehoben werden können. Und in dieser Beziehung verdient diese Arbeit eines besonnenen Forschers Beachtung. Eine Benutzung der über diese Fragen vorliegenden deutschen Literatur ist dem Ref. nirgends entgegengetreten, sie würde dem Verf. an mehr als einem Punkt Bereicherung gebracht haben.

BUDDES Vorlesungen über die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung erschienen zuerst 1899, nachdem der Verf. sie im Winter 1898/99 in Amerika gehalten hatte. An Lehrbüchern und kürzeren Darstellungen des gleichen Stoffes fehlt es ja bei uns nicht, dennoch hat sich B.s Arbeit neben ihnen allen erfolgreich behauptet, so daß sie nun in dritter Auflage ausgehen konnte. Dieser Erfolg ist begreiflich; denn B. hat es verstanden, mit Beiseitelassung aller nebensächlichen Momente die Hauptpunkte der Entwicklung scharf herauszuheben: gründliche Beherrschung des Stoffes, vorsichtig abwägendes Urteil und klare, von warmer religiöser Begeisterung getragene Darstellung, das sind die unverkennbaren Vorzüge dieses Buches. Auch in seiner Neubearbeitung läßt das Buch das ruhig abwägende Urteil des Verf. deutlich erkennen. Arbeiten namentlich über die Anfänge des Jahvismus — ich nenne nur Volz und Baentsch — sind in diesem letzten Jahrzehnt mehrfach veröffentlicht, aber B. hat sich nicht veranlaßt gesehen, die einst von ihm vertretenen Anschauungen preiszugeben oder auch nur zu modifizieren; was an sicheren Ergebnissen die Forschungen des letzten Jahrzehnts gebracht haben, hat, wie er mit Recht behauptet, seine Position eher befestigt als erschüttert. Die Änderungen in dieser neuen Auflage sind daher gering, nur auf S. 37 ist eine solche aufgefallen, wo B., durch die neueren Untersuchungen bestimmt, seine frühere Anschauung vom Zusammenhang der siebentägigen Woche mit den sieben Planeten preisgibt und von

der Viertelung des Monats nach den vier Mondphasen ausgeht. Zahlreicher sind die Zusätze in den Noten, die jetzt fast den doppelten Umfang der ersten Auflage haben: ohne das Buch mit gelehrtem Ballast zu beschweren, nehmen sie auf die verschiedenen in den letzten Jahren hervorgetretenen Probleme literarkritischer wie religionsgeschichtlicher Art Bezug. In ersterer Hinsicht erinnere ich namentlich an Bemerkungen wie die zu Am 9 s ff. Hos 1—3 usw., in letzterer an seine Ausführungen zum Sabbathproblem. — Ref. wünscht den Vorlesungen auch in dieser neuen Auflage dankbare Leser; denn es gibt kaum ein zweites Buch, das auf knappem Raum in so trefflicher Weise über den Entwicklungsgang der altisraelitischen Religion zu orientieren vermag.

Es ist ein eigentümliches Geschick, dem die Bearbeitung der alttestamentlichen Theologie unterworfen zu sein scheint: abgesehen von wenigen Arbeiten, welche die Autoren selbst veröffentlicht haben, sind die meisten erst nach dem Tode ihrer Verf. publiziert, ich erinnere an die Bücher von Dan. von Cölln, Haevernick, Ewald, Oehler, Hitzig, Kayser, Riehm, Dillmann, zu denen nun auch das Buch von KAUTZSCH hinzutritt, der bei seinem am 7. Mai 1910 erfolgten Tode ein für den Druck bestimmtes Manuskript hinterließ, dessen letzte Durcharbeitung ihm aber leider nicht mehr beschieden war. Den Fachleuten ist die Arbeit freilich nicht unbekannt; denn sie deckt sich im wesentlichen mit dem Artikel Religion of Israel in dem von James Hastings u. Rev. Selbie herausgegebenen Dictionary of the Bible. Da aber dies Buch nur wenigen in Deutschland zugänglich sein dürfte, so hat der Sohn des Verewigten mit Recht diese Arbeit der deutschen theologischen Welt zugänglich gemacht. Er hat sich auf redaktionelle Aenderungen beschränkt und die den einzelnen Paragraphen vorgesetzten Literaturangaben hinzugefügt, während das, was im Text oder in Fußnoten zitiert ist, aus der eigenhändigen Niederschrift des Verf. stammt.

Der ganze Stoff ist in sechs Kapitel gegliedert. Nach einer Skizze der vormosaïschen Religion Israels, soweit sich diese aus den uns erhaltenen Andeutungen rekonstruieren läßt, erörtert

K. die Stiftung des Jahvismus durch Mose am Sinai; als dessen eigentliches Wesen er Henotheismus oder Monolatrie mit stark sittlichem Charakter ansieht, der freilich nicht in einzelnen Vorschriften weder für den Kultus noch für das soziale Leben durch Mose seine Ausprägung erfahren hat. Bei dieser Gelegenheit erörtert K. auch die Frage der Mosaizität des Dekalogs, ohne freilich zu einer Entscheidung zu kommen. Das dritte Kapitel zeichnet ein Bild des Jahvismus auf dem Boden Kanaans in der vorprophetischen Zeit. K. zeigt, wie notwendig ein Synkretismus zwischen Jahve und Baal eintreten mußte, wie aber schließlich Baal durch Jahve überwunden wurde. In dem letzten Abschnitt dieses Kapitels „Anthropologisches und Weltanschauung“ behandelt er die Scheolvorstellung; er zeigt wie neben der dem Jahvismus eigentümlichen Dichotomie der menschlichen Persönlichkeit die von anderer Voraussetzung ausgehende Scheolvorstellung eigentlich keinen Raum hat, sie vielmehr ein Fremdkörper im Jahvismus ist, der vielleicht auf babylonischen Ursprung zurückgeht (S. 178). Die Frage nach der Weltanschauung gibt K. zugleich Gelegenheit, sich über den für diese Frage bedeutungsvollen Einfluß Babyloniens auszusprechen. So sehr ich dem zustimme, daß dieser von vielen überschätzt wird, so wenig scheint es mir freilich richtig, daß man die Frage aufwerfen könne, ob nicht in manchen Perikopen anstatt von einer Anlehnung und Nachahmung vielmehr von der Absicht einer Polemik gegen die angebliche Vorlage geredet werden müsse. Das vierte Kapitel beschäftigt sich zunächst mit Namen und Wesen der Schriftprophetie, den Formen der den Propheten zuteil gewordenen Offenbarung, sowie den Formen der prophetischen Verkündigung, um dann eine Skizze des Inhalts der prophetischen Predigt zu geben. K. handelt 1. von dem Gottesbegriff, 2. von dem Verhältnis Jahves zu Israel, 3. von dem Verhalten des Volkes gegen Jahve, 4. von der Stellung der Propheten zu der Verderbnis des Volkes und endlich 5. von der sogenannten messianischen Weissagung. Der letzte Paragraph skizziert den äußeren Entwicklungsgang der Religion Israels im Zeitraum der vorexilischen Prophetie, eine Skizze, von der man

zweifeln kann, ob sie hier am Schluß des Kapitels an ihrer Stelle ist. Im fünften Kapitel spricht K. vom Prophetismus seit dem Exil: naturgemäß nimmt die Darstellung Ezechiels und Deuterocesajas einen breiten Raum ein; ebenso behandelt K. die Zukunftserwartungen der exilischen und nachexilischen Prophetie ausführlicher, während er mit wenig Strichen die religiösen, ethischen und kultischen Vorstellungen dieser Zeit zeichnet. Das letzte Kapitel stellt die verschiedenen Strömungen des Judentums dar: die im Priestergesetz, die in der lyrischen und elegischen und die in der Chokma-Literatur.

Die Arbeit zeichnet sich durch Klarheit der Ordnung des Stoffs und der Darstellung aus. K. versteht es, wissenschaftliche Akribie mit religiöser Wärme zu verbinden: klar wird die Eigenart der religiösen Frömmigkeit sowohl in ihrer Ueberlegenheit anderen Religionen des Altertums gegenüber, wie in ihrer Beschränktheit und Unterchristlichkeit herausgehoben. Ueberall tritt uns sorgsam abwägendes Urteil entgegen; K. begnügt sich lieber mit einem non liquet, als daß er sich zu einem absprechenden Urteil verleiten ließe. Bisweilen ist er in seiner Zurückhaltung vielleicht zu weit gegangen. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht seine Stellung zum Dekalog Ex 20: hier sucht er dem Einwand, daß man Bedenken tragen müsse, den Dekalog wegen der in ihm zutage tretenden ausgebildeten sittlichen Anschauungen an die Spitze der Entwicklung zu stellen, durch den Einwand zu begegnen, daß nicht der ethische, sondern der rechtliche Gesichtspunkt im Vordergrund stehe. Läßt sich das auch vom Verbot des Ehebruchs sagen, so doch nicht ohne große Künstelei von den Geboten der ersten Tafel und gar nicht von dem Verbot, sich auch nicht im Gedanken an dem Eigentum des Nächsten zu vergreifen. Betreffs des Bilderverbots ist K. objektiv genug anzuerkennen, daß bis ins 8. Jhdt niemand ein so kategorisches Verbot der Jahvebilder zu kennen scheint. K. hätte auch die Schwierigkeit, welche das Sabbathgebot für die Mosaizität des Dekalogs bietet, herausheben sollen: mag auch die Frage der Entstehung des Sabbaths noch keine allgemein anerkannte Lösung gefunden haben, so fordert die andere

Frage, wie es zu erklären ist, daß seine Feier allein im Dekalog Erwähnung gefunden hat, doch eine Antwort. Mit Recht wendet sich K. gegen Eerdmanns, der von den zehn Geboten drei streichen und nur sieben der mosaischen Zeit zuschreiben will, aber er hätte doch angesichts der eben herausgehobenen Momente und von seinen eigenen Voraussetzungen aus nicht auf ein bestimmteres Urteil verzichten und nicht von der Möglichkeit der Mosaizität „irgendwelcher Grundgestalt des Dekalogs mit Absehen vom Bilderverbot“ sprechen sollen. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß K., wenn er seine Absicht einer nochmaligen Durcharbeit zur Ausführung gebracht hätte, hier wie an anderen Stellen seine Anschauung modifiziert bzw. ein bestimmteres Urteil ausgesprochen hätte. Dahin rechne ich auch die im ganzen vortrefflichen Ausführungen über die Scheolvorstellung, ferner die Behauptung S. 28, daß im Jahvekultus schwerlich jemals andere als Jahvebilder geduldet seien, und die andere S. 51, wo K. bestreitet, daß der Neḥuṣtan, der bis Hiskia verehrt wurde, ein Jahvebild war, die Deutung Ez 20²⁵ f., wo der Prophet die Opferung der Erstgeburten zu den nicht ersprießlichen Satzungen rechnet. Zu Ps 82¹ ff. vertritt K. den Gedanken, daß es sich bei den b'nē elōhim um Untergötter handelt, die unter der Aegide Jahves sich gleichsam als Unterkönige an der Weltregierung beteiligen. Mit Recht betont K. auch, daß in dieser Vorstellung von Untergöttern der Glaube an die Realität der einstigen Volksgötter nachwirkt; wenn K. aber dann aus der Tatsache, daß diese Vorstellung von Untergöttern dem Jahvismus ein- und untergeordnet ist, den Schluß zieht, daß sie unmöglich als ein Rest des einstigen Henotheismus oder gar eines einstigen Polytheismus betrachtet werden kann, so ist die Notwendigkeit dieses Schlusses schwerlich jedem einleuchtend. Doch das alles sind Ausstellungen, welche den Wert der Arbeit von K. nicht stark beeinträchtigen und unser Urteil nicht erschüttern können, daß sie in trefflicher Weise in den jetzigen Stand der alttestamentlichen Theologie einzuführen vermag.

ED. KÖNIG will uns die Entwicklungsgeschichte „der legitimen Religion Israels“ geben, welche von dem Zeitpunkt da-

tiert, wo Abraham sich aus religiösen Gründen von seinen Verwandten trennte und nach Kanaan auswanderte. Demnach behandelt er zuerst die alttestamentliche Religion auf der Stufe der Patriarchenreligion, nachdem er in einem vorhergehenden Abschnitt sich über den Ursprung der Religion Israels geäußert hat. Er spricht in ihm über die negativen Momente und die positiven Fermente und Triebkräfte beim Ursprung der legitimen Religion Israels, handelt auch von den fraglichen Vorstufen der israelitischen Religion: Totemismus, Ahnenkult, Fetischismus usw. Das Wesen der Patriarchenreligion ist nach K. negativ dahin zu bestimmen, daß sie über den Polytheismus, den Gebrauch von Gottesbildern und über Menschenopfer erhaben war; positiv dahin, daß man Gott als den allgewaltigen und als sittlich bestimmtes Wesen dachte, den man durch Opfer und Gebet verehrte. Worin besteht nun der Fortschritt auf der mosaischen und altprophetischen Stufe der alttestamentlichen Religion? Lediglich darin, daß Gott hinfort als Jahve verehrt werden wollte. Dieses Namens Bedeutung: der Seiende, Bleibende, Ewige, zugleich der Beständige, Getreue paßt in die vorliegende, geschichtliche Situation, „ja ein Name von solcher Bedeutung war in ihr einfach gefordert“. Durch den als geschichtlich gesicherten Akt des Bundesschlusses am Sinai wurde eine religiöse Verbindung zwischen Jahve und dem Gesamtvolke begründet. Die Bundesbedingungen entfalteten sich als Forderungen und als Verheißungen. Jene umfassen die alleinige und bildlose Verehrung Jahves, die religiöse Orientierung der Sittlichkeit, endlich auch die Erfüllung „antithetischer“ Pflichten, wie Waschungen, Reinigungen usw. Neben diesen Forderungen kommen die kultischen erst in zweiter Linie in Betracht, was daraus folge, daß jene dem Volk direkt mitgeteilt seien, diese aber nicht! Die Verheißungen besagen, daß Israel „ein Königreich von Priestern“ und „ein heiliges Volk“ sein soll, sie weisen aber auch auf Israels siegreiche Stellung unter den Völkern; zugleich verengert sich der Ursprungskreis des Heilsvermittlers immer mehr, indem er von der Menschheit über Abraham und Juda

hinweg zur Familie Davids geht, vgl. 2 Sam 7^{11b} ff. Diese Religion Israels wurde in Palästina weder kanaanisiert noch babylonisiert, auch das neuhervortretende Königtum hat nur in peripherischer Weise in den Bestand der legitimen Religion Israels eingegriffen. Die Leistung der Propheten des 8. und 7. Jhdts bezog sich zunächst auf die Religion selbst, insofern sie den Gedanken der Alleinverehrung und Bildlosigkeit Jahves aufs eifrigste geltend machen, im Charakter Jahves einige Züge mit neuem Nachdruck vertreten und auch seine Weltregentenstellung schon betonen. Ein zweiter Teil ihrer Leistung bestand in der Betonung der religiös-sittlichen Leitung des Gottesreiches, ein dritter Teil endlich lag in der Behütung, Ergänzung und Vergeistigung des Gesetzes. Der Hauptinhalt der prophetischen Weissagungen umfaßte die Zeichnung der Grundlinien der zukünftigen Gottesreichsgeschichte, und zwar legten sie allen Nachdruck auf die Vergeistigung dieser Weissagung, die längst vor ihnen da war. Demnach kann von einer eigentlichen Neuheit der prophetischen Religion keine Rede sein. Nach einer Auseinandersetzung über die Bedeutung der Bundeserneuerung unter Josias legt K. dar, was der Prophetismus auf seinem Höhepunkt durch Jeremja geschaffen: er ging auf den Urbestand der Bundesbedingungen, die von Gott direkt zur ganzen Volksgemeinde gesprochen waren, zurück, vgl. Jer 7²² f., und er nahm zugleich einen neuen Ausgangspunkt in der Ankündigung vom Neuen Bund Gottes mit seinem Volk 31³¹ ff. in Aussicht. Davon, daß Jeremja der Begründer des Individualismus sei, kann keine Rede sein; denn die Behauptung vom Volk als Subjekt der Religion in älterer Zeit ist falsch, nur dies kann gesagt werden, daß das Bewußtsein eigener Verantwortlichkeit sich durch Jeremja u. a. zu immer größerer Helligkeit erhob. Der letzte Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit dem Einfluß des Exils und seiner Propheten, besonders mit Ezechiel. Auf religiösem Gebiet treten die Gedanken der Gerechtigkeit und Heiligkeit besonders hervor. In bezug auf den Kultus tritt freilich eine Wendung ein, insofern Ezechiel und seine Nachfolger den Kultus betonen, ja Ezechiel selbst sich an der Ausbildung der Kultusvorschriften beteiligt,

aber zu beachten ist doch, daß das nur aus seelsorgerlichen und pädagogischen Gesichtspunkten geschieht, was auch vom Priesterkodex gilt. Was die Anteilnahme am Heil der Vollendungszeit angeht, so behauptet K., daß bei Ezechiel nicht wirklicher Partikularismus vorliege. Die aus den Gerichtskatastrophen hervorgehende Erkenntnis Jahves durch die Gojim war zwar an sich nur eine negative Erkenntnis des wahren Gottes, aber es wird doch in den Reden Ezechiels nirgends verneint, daß diese negative Erkenntnis sich zur positiven Pietät gegen Jahve ausgestalten könne. Das letzte Kapitel handelt von den Schicksalen der israelitischen Religion unter der Oberleitung der Schriftgelehrten. Er zeichnet hier nicht nur die Entwicklung, die sich aus unserer kanon.-nachexilischen Literatur ergibt, sondern auch die der nachkanonischen Zeit mit Einschluß der innerhalb der hellenistisch-jüdischen Kreise vollzogenen Entwicklung.

Wie alle Arbeiten KÖNIGS zeichnet auch diese sich durch sehr umfassende Benützung der einschlägigen Fachliteratur aus. Dieser Vorzug wird freilich durch ein Doppeltes stark beeinträchtigt: einerseits weiß K. nicht zwischen wichtigen und nebensächlichen Momenten zu unterscheiden, andererseits macht die Art der Verwendung der Literatur seine Darstellung ungenießbar; denn das ganze Buch ist im wesentlichen eine Diskussion mit seinen Vorgängern, von denen keiner bisher die Sache richtig angegriffen hat. Auch aus den anderen Publikationen K.s kennt man seine Eigentümlichkeit, sich selbst zu zitieren; hier ist das Bestreben, seine Leistungen und seine Bedeutung in das rechte Licht zu setzen, bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Schlimmer ist ein anderer Uebelstand. K. will eine Geschichte der alttestamentlichen Religion geben. Dieser Versuch ist gründlich mißlungen und mußte mißlingen; denn wenn Israels Religion in der Hauptsache schon in der Patriarchenzeit fertig ist und alle folgenden Zeiten nur das im Prinzip Fertige „entfaltet“ haben, so kann man von einer eigentlichen Geschichte nicht mehr oder doch nur in sehr beschränktem Maße reden. Auch

hier tritt uns die uns anderen Alttestamentlern so verwunderliche Tatsache entgegen, daß jemand zwar die traditionelle Auffassung vom Pentateuch und den andern alttestamentlichen Schriften zum guten Teil preisgibt, daß er aber doch der naiven Anschauung sich hingibt, daß dadurch weder für die politische noch für die Religionsgeschichte etwas geändert wird. Denn sehe ich von einigen peripherischen Dingen ab, so haben wir hier im wesentlichen die in ein modernes Gewand gekleidete Anschauung der alten Tradition. Nur sollte K. nicht meinen, daß diese Resultate auf dem Wege wissenschaftlicher Arbeit gewonnen sind. Oder kann man es wirklich noch wissenschaftlich nennen, wenn K. die beiden älteren Pentateuchquellen, die doch um Jhdte von der Patriarchenzeit entfernt sind, ohne weiteres benutzt, um ein Bild der Religion dieser Patriarchen zu zeichnen? Mag K. auch Zug um Zug für seine Schilderungen sich auf einzelne Stellen der Genesis berufen, der Vorwurf wird ihm doch nicht erspart werden können, daß seiner Position die genügende exegetische Grundlage fehlt. Denn die Exegese hat es doch nicht nur mit der Feststellung des Wortverständnisses zu tun. Aehnlich liegt die Sache mit der Frage nach der Bedeutung des Opfers. Bekannt ist die Stellung der vorexilischen Propheten dem Opfer gegenüber, vgl. Am 5²⁵ f. Hos 6⁶ Jes 1¹¹ ff. Mich 6⁸ Jer 7²¹ ff., und anderseits die Wertung des Kultus in der Gesetzgebung und in der nachexilischen Prophetie. Der Widerspruch ist unverkennbar, aber K. weiß auch hier Rat: er unterscheidet die durch Moses Vermittlung und die direkt dem Volke gegebenen Gesetze, nur die letzteren seien unbedingt verbindlich, nur sie seien fundamental, während jene nur sekundär seien und nur aus pädagogischen Gesichtspunkten gefordert werden, vgl. S. 322 ff. Aber setzt nicht auch das Bundesbuch das Opfer voraus als göttliche Forderung und gilt nicht das gleiche von dem kultischen Dekalog Ex 34¹⁴ ff., in dem durchweg das Volk als angeredet erscheint? Und wo findet sich innerhalb unserer alttestamentlichen Texte auch nur der leiseste Hinweis auf solche Scheidung in Gesetze von fundamentaler und in solche von sekundärer Be-

deutung? Hier handelt es sich nicht um Anschauungen, die auf dem Boden eines gesunden exegetischen Verständnisses unserer Texte erwachsen sind, sondern um „apologetische Advokatenarbeit“, die aber dennoch nicht zum Ziele führt, nämlich den Widerspruch zwischen der vorexilischen Prophetie einerseits und der nachexilischen und P. andererseits zu beseitigen, denn nicht das behauptet jene, daß die Opfer nur sekundäre und erziehlische Bedeutung haben, sondern dies, daß sie etwas von Jahve nicht Gewolltes und Gefordertes sind. Solchen Kunststücken gegenüber weise ich auf den für KÖNIG doch gewiß unverdächtigen Sellin, der in bezug auf Ezechiels Gedanken über Tempel und Kultus ganz offen sagt: damit ist, das sollte niemand leugnen, ein Pfad betreten, der bergab führt von der Höhe, auf der sich sonst die Propheten bewegten, der hineinführte in das Judentum, in eine Gesetzesreligion, der die Propheten gerade den Kampf auf Tod und Leben erklärt haben (Alttest. Prophetism. S. 77). Endlich noch ein Beispiel, was der Exeget K. fertig bringt. Nach Ex 4²⁴ ff. nennt Zippora, wie K. behauptet, Mose einen Blutbräutigam, weil er sie zu einer blutigen Zeremonie an ihren Lieblingen veranlasse. Ex 4²⁴ heißt es: „Unterwegs überfiel ihn Jahve in der Nachtherberge und wollte ihn töten. Da nahm Zippora einen Kiesel und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes ab und berührte damit seine Schamteile und sprach: Ein Blutbräutigam bist du mir. Da ließ er von ihm ab.“ Ich weiß, daß speziell v. 25 mannigfach umstritten ist, aber wie man auch die Verse erklären mag, das eine ist sicher, daß sie von dem, was K. in ihnen findet, nichts sagen. Ich könnte derartige Beispiele noch in ziemlicher Zahl beibringen, ich glaube aber, daß das vorher Gesagte genügend ist zur Begründung meiner Behauptung, daß K.s Position öfter der genügenden exegetischen Begründung ermangelt: Ich betone das, weil K. gerade diesen Vorwurf als völlig haltlos zurückgewiesen hat.

Straßburg i. E. (Schluß folgt.) W. Nowack.

Neues Testament.

Einleitung.

II.

Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Lietzmann, I, 2 S. 257—404:
 WENDLAND, P., Die urchristlichen Literaturformen. Tübingen, Mohr,
 1912. S. 257—404. M. 3.—. — Die Religion in Geschichte und Gegen-
 wart III, Sp. 2175—2215: WEISS, J., Literaturgeschichte des N. T.
 Tübingen, Mohr. — NORDEN, E., Agnostos Theos. Untersuchungen
 zur Formgeschichte religiöser Rede. Leipzig, Teubner, 1913. X.
 410. M. 12.—.

Während in der ntlichen Einleitungswissenschaft ein gewisser Stillstand eingetreten ist, wendet sich das Interesse in hohem Grade einer Literaturgeschichte des NT. zu. Heinrici wie J. Weiß haben schon lange die Forderung nach einer literarischen Behandlung der Schriften des NT. erhoben; Jordan hat sie in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur in die Formgeschichte der Literatur hineingezogen. Die Aufgabe der Literaturgeschichte wäre die, auf Grund des Materials, das ihr die Einleitungswissenschaft durch kritische Analyse der Schriften, durch chronologische Fixierung und durch Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses geliefert hat, die Geschichte der ntlichen Schriften als literarischer Größen zu schreiben.

Man sieht aber gleich, daß eine eigentliche Literaturgeschichte des N. T. zu schreiben, unmöglich ist. Einmal ist das Material viel zu gering, als daß es eine Geschichte ergäbe, auch wenn man die Grenzen über das N. T. hinaus über die gesamte urchristliche Literatur ausdehnt. Ferner sind keineswegs alle literarischen Formen, deren sich ntliche Schriftsteller bedienen, innerhalb der geistigen Bewegung, deren Ausdruck das N. T. ist, gewachsen und entwickelt, sondern von

ihr zum großen Teil übernommen. Damit würden aber die ntlichen Schriften, sofern sie solche literarischen Formen aufweisen, gar nicht eine eigene Literaturgeschichte bilden, sondern in eine Literaturgeschichte allgemeineren Charakters hineingehören, in der sie eine Gruppe bilden. Sinn hat also nur die bescheidenere Aufgabe, die literarische Form der einzelnen ntlichen Schriften zu beschreiben; zu fragen, welche Formen sind etwa hier und dort übernommen, sei es aus dem Judentum, sei es aus der hellenistischen Umwelt? Sind sie umgeprägt worden zu einer neuen literarischen Form, die ihrerseits wieder eine Geschichte zu erzeugen fähig ist? Ferner: sind in der urchristlichen Bewegung hier oder dort Ansätze zur Produktion eigener literarischer Formen zu beobachten?

So hat denn auch WENDLANDS Buch den Titel „die urchristlichen Literaturformen“, während für den Artikel von J. WEISS wohl im Interesse des Lexikons der Titel „Literaturgeschichte des N. T.“ gewählt ist.

Aber noch über eine andere prinzipielle Frage muß man sich klar sein. Nicht alles was geschrieben oder gedruckt ist, ist ohne weiteres Literatur in dem Sinne, daß es in eine Literaturgeschichte hineingehörte. Wenn man also an eine Gruppe von Schriften wie das N. T. die Frage der literarischen Form heranbringt, so bedeutet das zuerst, daß man zu fragen hat, ob hier wirklich literarische Formen vorliegen, das heißt doch wohl: ob in diesen Schriften die Form ihre eigenen Gesetze gewonnen hat. Es ist z. B. eine *petitio principii*, wenn JORDAN, der überhaupt den prinzipiellen Fragen gegenüber versagt, S. 3 meint, weil die Evangelien zu den ntlichen Schriften gehören, so müsse man den Begriff „Literatur“ so bestimmen, daß auch die Evangelien darunter fallen. Es ist umgekehrt zu fragen, ob an dem allgemeinen Begriff „Literatur“ gemessen, die Evangelien überhaupt Literatur sind. Es läßt sich sehr wohl der Standpunkt vertreten, daß dies nicht der Fall ist; aber man kann sich allerdings denken, daß sie den Ausgangspunkt für eine eigene Literaturgattung hätten bilden können, wäre nicht der Prozeß durch die Kanonisation der vier nt-

lichen und die Verwerfung der apokryphen abgeschnitten worden. Somit ist der Begriff Evangelium kein literarischer, sondern ein dogmengeschichtlicher oder kultusgeschichtlicher geworden. Ist nun hier und in anderen Fällen zu konstatieren, daß einzelne Schriften des N. T. nicht „Literatur“ sind, so bleibt immer noch die Frage, ob Teile dieser Schriften literarische Gattungen sind, oder in ihnen Motive literarischer Formen auftauchen. Die Fruchtbarkeit dieser Fragestellung wird sich unten erweisen.

WENDLAND hat keine Einleitung in das N. T. schreiben wollen, doch ist sein Buch in vielen Partien nichts anderes als eine knappe Zusammenfassung von Einleitungsfragen geworden. Gewiß wird man in den literarkritischen Fragen gern das Urteil des Philologen hören und ist dankbar für manches Neue, was er in dieser Hinsicht beisteuert. Aber es hätte viel Platz gespart werden können für eigentlich literargeschichtliche Untersuchungen; jedenfalls aber ist nicht angängig, was mehrfach geschieht, daß, wo es darauf ankäme an Vergleichungsmaterial die literarische Form zu charakterisieren und die Art ihrer Entwicklung aufzuzeigen, auf andere Publikationen hingewiesen wird. So wenn für die Art novellistischer Ueberlieferung, die eine Analogie zur Ueberlieferung der evangel. Geschichten sein soll, S. 266 auf die Einleitung in die Altertumswissenschaft I² Lpz. 1912 S. 306 ff. verwiesen wird. Ein weiterer Mangel ist der, daß WENDLAND mit den Formen des A. T. nicht genügend vertraut ist, und die Gesichtspunkte, die sich von da eröffnen, kaum berücksichtigt.

Gegenüber dem Buch WENDLANDS, das Untersuchung und Darstellung miteinander verknüpft, hat der Artikel von J. WEISS, der innerhalb des Lexikons natürlich nur eine Skizze sein konnte, den Vorzug einer fließenden Darstellung. Die Berechtigung der Aufgabe einer Behandlung der nt.lichen Schriften rein vom Gesichtspunkt der Form aus wird klarer als bei WENDLAND. Die Behandlung der Einleitungsfragen tritt zum Vorteil der Sache zurück. Leider verbot der knappe Raum die Heranziehung von Analogien. Gegenüber WENDLAND kommt J. WEISS aber seine doch viel intimere Vertrautheit mit den biblischen Schriften zugute.

Beide stellen die Behandlung der synoptischen Evglie voran, und beide setzen die Zwei-Quellen-Theorie voraus. Mit Recht gehen beide davon aus, daß das Traditionsgut der Synoptiker zunächst aus lauter kleinen Einheiten bestand, aus Worten und Geschichten. Das Schicksal solcher kleinen Einheiten in der mündlichen Tradition — Umgestaltung, Kommentierung, Erfindung von Anlässen für bestimmte Worte, Motivierung — wird von Wdld. hervorgehoben, leider ohne Beispiele weder aus den Synoptikern, noch aus analoger Literatur. Er beschreibt dann gleich das Verfahren des Mrk als Sammlers und Redaktors im Anschluß wesentlich an Wellhausen. Auf Analogien wird hingewiesen, doch wird von solchen einigermaßen deutlich nur Herodot. Eine schriftstellerische Individualität ist Mrk nicht; seine in der Theologie der Urgemeinde beruhende Tendenz beeinflusst die Darstellung, doch so, daß Theorie und Stoff oft in Konflikt geraten (Messiasgeheimnis). Seine Erzählerkunst wird gewürdigt. — Jetzt folgt die Darstellung der Ueberlieferung der Worte Jesu, wobei zunächst wieder an Mrk angeknüpft wird; Q wird nicht charakterisiert, auch die Form der Worte zunächst nicht untersucht. Alles Interesse konzentriert sich auf das Schicksal der Ueberlieferung in den verschiedenen Evangelien. So bricht Wdld. zunächst ab und beschreibt das Verfahren der Evglisten — auch Joh wird hinzugezogen — in der Wiedergabe ihrer Tradition. Das alles scheint mir Literarkritik, nicht literaturgeschichtliche Betrachtung zu sein. Wdld. kehrt zur Ueberlieferung der Worte Jesu zurück; zu ihrer Ueberlieferung bilde die kynische Literatur Analogien, was an einigen Beispielen hätte gezeigt werden sollen. Mehr als die Form der Worte, die nur kurz beschrieben wird, interessieren den Verf. die Stufen der fortschreitenden Gestaltung des Redestoffs. Die Komposition der Berg-, bzw. Feldrede wird analysiert, die Umgestaltung der Gleichnisse an denen vom Gastmahl und von den Talenten illustriert. Im lukanischen Sondergut zeige sich die Erzählungskunst des Evangelisten. Zum Schluß wird die zunehmende Christianisierung des Stoffs, besonders der Einfluß des Weissagungsbeweises hervorgehoben. —

Man sieht: eine Fülle von Gesichtspunkten in reichlichem Durcheinander, ein Vorherrschen des literarkritischen Gesichtspunkts vor dem Interesse an der Form, eine Reihe schöner Bemerkungen, die sich vor allem in der Analyse und Beurteilung des Mrk finden.

Anders, wie mir scheint glücklicher, verfährt J. W. Er bleibt zunächst bei den Einzelstücken der Tradition stehen und behandelt zuerst die Worte Jesu, ihre Form und ihre Ueberlieferung. Eine Fülle feiner Beobachtungen in bezug auf die Form wird vorgetragen. In der Geschichte der Ueberlieferung hebt J. W. Bedingungen für die Treue, wie für die Umgestaltung und Neubildung hervor, um dann Q und das Sondergut des Luk zu charakterisieren. Darauf werden die Erzählungen behandelt. Die Grundlage ist die Einzelerzählung, deren Charakter verschieden sein kann. Oft ist sie nur ein Gerüst für Worte, oft nicht. Meist ist sie zeitlich und örtlich unbestimmt, in anderen Fällen zeichnet sie sich durch Bestimmtheit des Lokals und durch zeitlichen Zusammenhang aus. Die schriftstellerischen Mittel der Motivierung und psychologischen Charakterisierung werden besprochen, vor allem in bezug auf Jesus, und unter diesem Gesichtspunkt werden die Wundergeschichten behandelt. Die Art der Gebundenheit der Erzählung durch die Ueberlieferung, ihrer Vereinzelung und Lückenhaftigkeit wird deutlich gemacht. Die Charakteristik, die J. W. sodann von den drei Synoptikern gibt, kennt man aus früheren Publikationen.

Wie sehr diese Skizze der Ergänzung bedarf, ist vor allem dem Verf. selbst klar. Man vermißt, daß keine Analogien, weder aus dem AT., noch aus der hellenistischen Umwelt herangezogen sind. Hier ist auch deutlich, wie die einzelnen Teile der Schriften eine gesonderte Untersuchung verlangen. Notwendig wäre die genauere Untersuchung der Form der Worte. Das Verhältnis zum Spruchgut des AT. wie zu hellenistischen Analogien würde eine genauere Gruppierung ermöglichen. Die Untersuchung dürfte auch nicht auf das Spruchgut der Evangelien beschränkt werden; andere nt.liche Schriften, besonders die Pastoralbriefe und der Jakobusbrief liefern mehr Material, und endlich müßte die Betrachtung auch auf die außerneutesta-

mentliche urchristliche Literatur ausgedehnt werden, damit man wirklich ein Bild von Wesen und Werden der urchristlichen Spruchliteratur erhält. In ähnlicher Weise wäre zu untersuchen, wie Worte mit Situationen verbunden sind, die Darstellung von Schul- und Streitgesprächen (Frage und Antwort). Einen Ansatz zu solcher Behandlung hat mit Glück M. Dibelius gemacht (die urchristliche Ueberlieferung über Johannes den Täufer, Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT. 15). Für die Wundergeschichten gibt es von Reitzenstein und anderen Vorarbeiten; hier wäre natürlich die Untersuchung auch nicht auf die Evangelien zu beschränken. Die Wichtigkeit der Frage nach der Form zeigt sich hier z. B. an dem einen Punkt: ist die Entfernung des Publikums bei Mrk auf Rechnung seiner Theorie oder literarischer Tradition zu setzen?

Wdld. behandelt in einem zweiten Abschnitt die apokryphen Evglie n, um in ihnen die freie Auswirkung der Tendenzen zu beobachten, von denen sich in den Snptkern die ersten Spuren zeigen. Die theologischen Tendenzen gewinnen größere Herrschaft über den Stoff; die Persönlichkeiten der Verfasser treten hervor; die Neugierde späterer Zeit flicht neue novellistische Züge ein, erfindet neue Personen und füllt Lücken aus (Kindheitsgeschichten usw.). Mit Recht wird in diese Entwicklung Joh hineingestellt, wenn es auch weit übertrieben ist, daß Joh nur den Snptkern gegenüber singular erscheint als Vertreter eines ganz verschiedenen Typus. Daß im Joh kein Augenzeuge spricht, sondern ein Mann der späteren Generation, der die Snptkr voraussetzt und souverän mit ihnen schaltet, der weitgehenden griechischen Einfluß zeigt und seine theologischen Vorstellungen und sein festes Begriffsmaterial zur Gestaltung der evangelischen Geschichte benutzt, wird mit Recht gezeigt. Für einheitlich hält Wdld. das Evg nicht, doch glaubt er es, so wie es vorliegt, als geistige Einheit behandeln zu können und als schriftstellerische Einheit charakterisieren zu dürfen. Die feine, wenn auch nicht erschöpfende Behandlung der schriftstellerischen Eigenart des Joh kann mit Rücksicht auf den Raum nicht näher geschildert werden. Im Anschluß

an das Evangelium werden kurz die joh Briefe besprochen: der erste — übrigens unversehrt überliefert — ist ein homilieartiger Traktat, die beiden anderen sind wirkliche Briefe.

J. W. charakterisiert das Johevg nur kurz, nachdem er die Ausscheidung der Zusätze zum ursprünglichen Evangelium, einem Werk des „Lieblingsjüngers“, skizziert hat.

Vor dem Johevg hatte J. W. die Act behandelt, die bei Wendland nachfolgen. Die Analyse der Act scheint mir der beste Teil des Wlddschen Buchs zu sein; sie wird im Anschluß an E. Schwartz und Wellhausen geführt. Der Verf. der Act liefert keine zusammenhängende Geschichte, sondern beschreibt den Geschichtsverlauf wesentlich an der Hand von Einzelgeschichten. In der Darstellung der Urgemeinde fallen Dubletten, Widersprüche und der fragmentarische Charakter auf. (Ob die mit dem Martyrium des Jakobus zugleich erfolgte Hinrichtung des Johannes act 12 deshalb fehlt, weil sie schon so lange zurücklag, ist mir zweifelhaft. Ich glaube eher, daß sie nachträglich gestrichen ist. So erklärt sich das Fehlen des Johannes act 15, das unerklärlich wäre, wenn die Hinrichtung act 12 nicht erzählt gewesen wäre.) Fragmentarisch ist auch die Ueberlieferung über die antiochische Gemeinde. Die Heidenmission erscheint im Licht der späteren Zeit als von Jerusalem ausgehend und abhängig; act 15 ist Dublette zu dem Bericht in act 11 und steht mit Gal 12 in Widerspruch. Klingt der Bericht auch an manchen Stellen als Korrektur paulinischer Angaben, so ist doch im Grunde keine Tendenz leitend, sondern die naive Anschauung späterer kirchlicher Verhältnisse, die sich besonders in der Darstellung der paulinischen Mission geltend macht in Widerspruch mit den paulinischen Briefen. — Die Widersprüche, Dubletten und Unebenheiten beweisen, daß der Verf. Quellen benutzt, die dem Verf. schon Gruppen von Erzählungen boten. Diese Beobachtung, die früher schon einmal auftauchte, wird zunächst nicht zu Ende verfolgt, sondern zunächst werden die schriftstellerischen Mittel des Verf. betrachtet. Er benutzt die Formen der Weltliteratur; doch ist sein Werk keine Parallele zu hellenistischen Geschichtswerken, sondern zu Erzählungen von religiösen Wundermännern (vgl. Reitzenstein).

Die Eigenart der Erzählungstechnik wird sehr hübsch an der Korneliusgeschichte aufgezeigt. Engelserscheinungen, Offenbarungen in Traum und Vision, speziell das Motiv der Doppelvision sind beliebt und auch anderwärts nachweisbar, wobei man sich leider wieder an kurzen Hinweisen genügen lassen muß. Sehr richtig wird die Art der Ueberlieferung an den drei Berichten über die Bekehrung des Paulus charakterisiert. Wundergeschichten und Reden werden als auf ziemlich später Stufe stehend bezeichnet; die Parallelisierung der Reden mit denen des Johannesevangeliums ist freilich irreführend. — Erst bei der Besprechung der Frage nach dem Verf., der keinesfalls der Begleiter des Paulus gewesen sein könne, kommt Wldd auf das Problem der Wir-Stücke. Mit vollem Recht schreibt er: „Die Frage, ob der Verf. des Wirberichts mit dem der Act identisch oder von ihm benutzt ist, läßt sich durch allgemeine Erwägungen nicht beantworten . . . Entscheidend sind Unklarheiten und Widersprüche der Erzählung, die sich nur aus Ueberarbeitung erklären lassen“; und solche finden sich in der Tat und entscheiden für die zweite Seite der Alternative. Die Gleichartigkeit des Stils und gar die ärztlichen Termini, die das Maß der Kenntnis eines gebildeten Laien nicht überschreiten, kommen dagegen nicht in Betracht.

Wie man sieht, steht in dieser nicht durchweg klar geordneten Erörterung das literarkritische Interesse im Vordergrund; doch ist die Untersuchung nicht nur in dieser Hinsicht fördernd, sondern bringt auch Wichtiges für die Frage der literarischen Form bei. Wie beide Interessen zu vereinigen sind, zeigt am besten die Untersuchung der *K o m p o s i t i o n* der Act in Anhang I von Nordens *A g n o s t o s T h e o s*. Auf Grund der literarkritischen Analyse wird hier der Grundschrift der Act ihre literargeschichtliche Stellung angewiesen. Sie vereinigt Reiseberichte in 1. und 3. Person und gehört somit zum γένος der hypomnematischen Literatur. Das Verfahren des Redaktors der Act mit der Grundschrift macht die Analogie jüdischer alttestamentlicher Schriften verständlich (vgl. W. Bauers Bericht über Nordens *Agnostos Theos* S. 113—121 im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift).

Interessant und lehrreich ist bei Wdld. die folgende kurze Behandlung der apokryphen Apostelgeschichten.

In der Charakterisierung der paulinischen Briefliteratur sind sich WDLd. und J. W. im Prinzip einig, indem sie ebenso gegenüber dem früheren Unverständnis des brieflichen Charakters wie gegenüber der Uebertreibung in der Betonung des Persönlich-Brieflichen durch Deißmann in glücklicher Vereinigung der richtigen Gesichtspunkte das Briefliche und das Unbriefliche in gleicher Weise hervorheben. An der Hand von Phm, Gal und Röm macht WDLd. diesen komplizierten Charakter in seinen verschiedenen Abstufungen klar. Die Charakteristik der Sprache und rednerischen Form ist ziemlich knapp, doch werden die Motive: die Einwirkung der hebräischen Poesie, der hellenistisch-jüdischen Literatur, der griechischen Bildung — rhetorische Elemente, Diatribe — und der hellenischen Mystik aufgezeigt, dabei aber auch stark das Originale des Schriftstellers Paulus hervorgehoben. In alledem stimmt er mit J. W. zusammen, der bekanntlich besonderen Wert auf die stilistischen Eigentümlichkeiten im einzelnen legt. Die Skizze, die dieser hier gibt, ist weiter ausgeführt in seinem eben erschienenen Werk Das Urchristentum I, S. 303—320.

Das mag zur Charakteristik dieser beiden wichtigen Werke über die nt.lichen Literaturformen genügen. Hat WDLd.s Buch auch nicht so viel Neues gebracht, wie vielleicht mancher erwartet hatte, so wird man ihm doch für seine ebenso besonnene wie anregende Darstellung dankbar sein. Das Buch ist weiterhin ein erfreuliches Zeichen für die weitgehende Uebereinstimmung der theologischen und philologischen Arbeit am N. T. in Methoden und Resultaten. Aber zu einem Werk, das wirklich das Thema durchführte, die literarische Form der urchristlichen Schriften zusammenfassend zu behandeln, war es noch zu früh. Nicht weil die literarkritischen Vorarbeiten noch nicht genügend gefördert wären; im Gegenteil zeigt WDLd.s Werk, daß hier ein gewisser Abschluß erreicht ist. Gewiß ist auch in der eigentlich literargeschichtlichen Forschung der Fortschritt vorhanden, was Fragestellung wie was Ergebnisse betrifft, wenn man ein

Buch vergleicht wie das Heinricis „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften“ (1908). Aber die Arbeit steckt doch noch in den Anfängen, und monographische Untersuchungen sind notwendig.

Dazu sind vor allem auch solche Arbeiten zu rechnen, die nicht ein einzelnes Buch des N. T.s zum Gegenstand der Untersuchung machen, sondern eine literarische Gattung durch das N. T. verfolgen. Ich habe oben Beispiele dafür gegeben. Ansätze zu solcher Betrachtungsweise finden sich schon in Heinricis genanntem Buch. Ein weiteres Beispiel für die Arbeitsweise ebenso wie für die Ergebnisse, die dabei auch für die einzelnen Schriften herauskommen sind zahlreiche Partien in NORDENS *Agnostos Theos*. Ich kann hier nur auf einige Einzelheiten aufmerksam machen. Das Buch beginnt mit der Aufweisung eines Typus religiöser Propagandarede, den N. in hellenistisch-synkretistischer, in hellenistisch-jüdischer und in christlicher Literatur nachweist, und der sich z. B. in der Areopagrede Act 17 findet. Den zweiten Teil des Buchs füllen stilgeschichtliche Untersuchungen, die sich wesentlich auf Prädikationsformeln beziehen, in denen Gottes Wesen und Macht gepriesen wird. N. unterscheidet verschiedene Typen der Prädikation und arbeitet die Kriterien heraus, nach denen ihre griechische oder orientalische Herkunft zu erkennen ist. Ihre Bedeutung für die Entstehung eines Stils des christlichen Gebets und der Liturgie hat N. schon rein äußerlich dadurch kenntlich gemacht, daß er in Anhang VIII das Material aus dem N. T. zusammenstellt, in dem der formelhafte Partizipial- und Relativstil der Prädikation vorkommt. Es wird im einzelnen zu fragen sein, wo hier einfach ein formelhafter Sprachgebrauch vorliegt, und wo bereits feste Formeln zitiert werden. Die Untersuchungen Nordens berühren sich hier in manchen Punkten mit früheren von A. Seeberg, der bereits gute Beobachtungen gemacht hatte. Die Ueberzeugungskraft seiner Schriften litt aber unter der Tendenz, ein formuliertes Glaubensbekenntnis an den Anfang der Entwicklung zu stellen, von dem die verschiedenen Verfasser hier und dort Sätze zitieren. N. führt an eini-

gen wichtigen Punkten die Untersuchung über die Stufe der Materialsammlung hinaus, indem er bei Paulus eine stoische Doxologie nachweist (Röm 11²⁶), deren Geschichte er skizziert; und indem er weiter eine liturgische Stelle aus Kol (1¹²⁻²⁰) und eine solche aus 1. Tim (3¹⁶) untersucht. Zum Schluß dieser Untersuchungen stellt er das sog. apostolische Glaubensbekenntnis in den Zusammenhang dieser Entwicklung mit dem Resultat, daß es ganz seiner Struktur nach und zum nicht geringen Teil auch seinem Inhalt nach ein Produkt der apostolischen Zeit ist.

N.s Ausführungen sind vielfach erst andeutend und programmatisch gehalten. Es tut ihrer Wichtigkeit keinen Eintrag, daß sie manchmal irrig sind. An der Tatsächlichkeit eines aus Celsus und dem Johannesevangelium konstruierten soteriologischen Redetypus hat bereits W. Bauer Th. R. 1913 S. 120 f. Zweifel geäußert. Ich teile Bauers Skepsis gegenüber der Auffindung eines Motivs dieses Typus in der Synedriumsverhandlung. Die Schlußbetrachtung über M a t t h 11²⁵⁻³⁰ enthält manches Anfechtbare. N. will beweisen, daß das Logion (er hält den längeren Text des Matth für den älteren, Q zugehörigen, während Luk gekürzt habe) nach einem Redetypus mystisch-theosophischer Literatur des Orients gebildet sei. Bei der Konstruktion des Typus geht er von Sir 51 aus, durch einen offenkundigen Zufall irre geführt. Er findet nämlich die drei Bestandteile des Typus — Dankgebet, Empfang der γῶσις, Appell an die Menschen — in Sir 51^{1-12. 13-22. 23-30}. Daß aber Sir 51¹⁻¹² und ¹³⁻³⁰ sich folgen, ist lediglich Zufall. Denn Sir 51¹⁻¹² ist ein völlig abgeschlossener Psalm im typischen Stil des individuellen Danklieds (Balla, Ich der Psalmen, S. 48. 57), und 51¹³⁻³⁰ ist ein alphabetisches Lehrgedicht, in dem Elemente theosophischer Mystik zu finden, verfehlt ist. Fällt diese scheinbare Analogie, so fällt auch jede Sicherheit, Matth 11²⁸⁻³⁰, das an Sir 51²³⁻³⁰ ananklingt, Q zuzuweisen. Es bleibt freilich die Frage, ob Matth 11²⁵⁻²⁷ von N. in den rechten Zusammenhang gestellt ist. Das Material, das er beibringt, scheint mir nicht das Vorhandensein des von ihm konstruierten Typus zu beweisen, sondern nur gewisse Motive, deren eines freilich Matth 11²⁷ nachzuklingen

scheint. Ich kann das hier nicht weiter verfolgen. Es muß genügen, auf die Bedeutsamkeit des N.schen Buches hingewiesen zu haben, seine Anregungen zur Untersuchung der Formen von Gebet, Hymnus und religiöser Rede werden hoffentlich fruchtbar sein.

Marburg.

B u l t m a n n.

Kurze Anzeigen und Mitteilungen.

Gunkel, H., Reden und Aufsätze. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. 192. M. 4,80. — Die Sammlung enthält außer dem an erster Stelle stehenden Charakterbild Bernhard Stades eine Reihe von Aufsätzen, die sich wesentlich mit der religions- und literargeschichtlichen Erklärung des A. T. befassen. Des Verf. Hauptinteresse liegt bei den literargeschichtlichen Fragen. Auf die inhaltreichen methodischen Erörterungen (Ziele und Methoden der Erklärung des A. T., Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte) folgen die prächtigen Stücke über Simson und Ruth. Am deutlichsten werden die Absichten des Verf. und ihre Fruchtbarkeit in dem Aufsatz über die Psalmen. Die Titel der anderen Aufsätze sind: Die Endhoffnung der Psalmisten, Aegyptische Parallelen zum A. T., Aegyptische Danklieder, Jensens „Gilgamesch-Epos“, Die Oden Salomos. **Bultmann.**

Weinel, H., Biblische Theologie des Neuen Testaments. Zweite, vielfach verbesserte und vermehrte Auflage. Tübingen, Mohr, 1913. XVI. 671. M. 12.—. — Die neue Auflage von Weinels Theologie des N. T.s (die 1. Aufl. vgl. Th. R. 1913, S. 363) ist von 603 auf 671 Seiten gewachsen. Die Vermehrung verteilt sich ziemlich gleichmäßig auf alle Hauptteile des ganzen Buches und bringt mancherlei Verbesserungen und Verdeutlichungen im einzelnen, ohne doch an irgendeinem Punkte umgestaltend zu wirken. Ganz neu gearbeitet sind drei Paragraphen: ein einleitender § 22 „Die alte und die neue Religion“ zur Rechtfertigung der Darstellung der Religion Jesu als sittlicher Erlösungsreligion, und die §§ 109 und 110 in dem Kapitel über die Mystik der Johannesschriften, worin diese Mystik als „das Einswerden mit dem Sohne“ und „die Gottesmystik“ beschrieben wird. In der Tat ist erst durch diese Zusätze das Wesen der johanneischen Mystik ganz klar herausgestellt und besonders auch von der paulinischen Mystik unterschieden, die eine viel persönlichere Färbung trägt. Daß bei Paulus aber von Gottesmystik nur Kol 3₃ die Rede sei (S. 581), ist wohl nicht richtig. 1 Kor 15₂₈ ist doch zum mindesten von mystischer Grundstimmung getragen, vgl. auch Röm 11₃₆. Sachentsprechend ist es ferner, daß jetzt „die Entwicklung der Christologie“ vor „die Entwicklung der Mystik“ gestellt ist. So reiht sich besonders die Besprechung der Johannesschriften an die allgemeine Entwick-

lung der Logoslehre an, die mit Recht aus ihrer Isolierung im johanneischen Lehrkreis herausgenommen ist. Beim Paulinismus ist jetzt „die besondere Stellung des Paulus in seiner Generation“ in § 45 mehr zur Geltung gekommen. Statt von einer weiß W. jetzt von drei „Verschiebungen“ der Religion Jesu durch Paulus zu reden: ins Pharisäische, ins Hellenistische und ins Psychologische; Paulus „ist sich von allen am deutlichsten darüber klar gewesen, daß der Universalismus im Wesen der neuen Religion begründet sei“ (S. 266). Er ist weiter auch nach seiner Frömmigkeit „neben Philo und den Verfasser des 4. Esrabuches“ zu stellen. Leider hat das W. des weiteren nicht getan. Auch sonst ist in dem ganzen Aufbau des Werkes nichts geändert. Das erste Buch des zweiten Teils hat nur eine andere Ueberschrift („Die Anfänge“ statt „Die Urgemeinde“) enthalten. Die gegen die erste Auflage erhobenen Bedenken bleiben daher auch weiter zu Recht bestehen. Vor allem erscheint mir nach wie vor auch für ein Studentenbuch (S. X) die Darbietung des religionsgeschichtlichen Materials unerlässlich. Im übrigen ist es aber doch erfreulich, daß W.s Buch in so kurzer Zeit schon eine Neuauflage erleben durfte. Das hat es seinem klaren, vor keiner Wahrheitsfrage haltmachenden wissenschaftlichen Charakter zu verdanken.

Brückner.

Die neueste Literatur

(in Auswahl).

(Allg.: Allgemeines, Sammelwerke und ähnl.; Bw.: Bibelwissenschaft; A. T.: Altes Testament und Judentum; N. T.: Neues Testament; KG.: Kirchengeschichte; Rw.: Religionsgeschichte, -philosophie und -psychologie; Syst. Th.: Dogmatik und Ethik; Pr. Th.: Praktische Theologie; Kr.: Kirchenrecht; R.-U.: Religionsunterricht, vor allem an höheren Schulen.)

Allg. — Diltheys Gesammelte Schriften: 2. Bd. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandl. zur Geschichte der Philosophie und Religion. XI. 528. M. 12.—. — Jahrbuch für die evangelisch-lutherische Landeskirche Bayerns. Hrsg. v. Kadner. 1914. IV. 298. M. 2.50. — Mahling, Fr., Die Gedankenwelt der Gebildeten. Probleme und Aufgaben. 66. M. 1.—. — Religion, Die, in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Schiele und Zscharnack. 99.—106. Lfg. M. 1.—. — Veste, Die. Jahrbuch des protest. Laienbundes in Bayern. IV. 251. M. 3.25.—

Bw. — Breest, E., Die Lutherbibel. Neu durchgesehen nach dem vom deutschen evang. Kirchengeschichtlichen Ausschuss genehmigten Text. M. —20. — Hetzenauer, M., Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V pont. max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita XIX. 1281. M. 8.—.

A. T. — Elbogen, J., Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung. XVI. 619. M. 12.—. — Feldmann, J., Paradies und Sündenfall. XII. 646. M. 16.50. — Palästinajahrbuch des deutschen evang. Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes zu Jerusalem. Hrsg. von G. Dalman. 9. Jahrg. 1913.

- V. 168. M. 3.—. — *Schriften, Die, des Alten Testaments in Auswahl, erklärt von Grefßmann, Gunkel u. a.* 25. Lfg. M. —.80.
 — *Völter, D., Der Ursprung von Passah und Mazzoth.* 32. M. 1.—.
 N. T. — *Müller, H., Zum Eidesverbot der Bergpredigt.* IV. 56. M. 1.50. — *Theologie der Gegenwart.* 4. Heft: *Theologie, Neutest., von G. Wohlenberg.* 74. M. 1.40.
 K.-G. — *Archiv für Reformationsgeschichte.* Nr. 40. M. 3.—.
 — *Buchwald, G., Doktor Martin Luther.* 2. verm. und verb. Aufl. X. 516. M. 8.—. — *Corpus reformatorum: Zwingli, Huldreich, sämtliche Werke von Egli, Finsler und Koehler.* III. Bd. 9. Lfg. S. 641—720. M. 3.—. — *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich.* Hrsg. von G. Loesche. 34. Jahrg. III. 339. M. 9.60. — *Luthers Werke in Auswahl.* Hrsg. von O. Clemen. 4. Bd. V. 432. M. 5.—. — *Studien und Texte, Reformationsgeschichtl.* 23. Heft: *Schmitz, C., Der Observant Joh. Heller von Korbach.* VIII. 123. M. 3.30. — *Texte und Untersuchungen.* III. Reihe 1. Heft: *Bretz, A., Studien und Texte zu Asterios von Amasea.* IV. 124. M. 4.—.
 R.w. — *Bunge, C., Das Wissen vom Atem bei den alten Kulturvölkern. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung.* 42. M. 1.80. — *Klassiker, Die, der Religion.* 8. und 9. Bd.: *Lehmann, E., Sören Kierkegaard.* 295. M. 3.—. 5. Bd.: *Ostertag, H., Friedrich der Große.* 112. M. 1.50. — *Religionskarte der Erde. Weltmissionskarte mit besonderer Berücksichtigung der deutsch-evangel. Mission. Deutsche Kolonial- und Weltverkehrskarte, hrsg. im Auftrage der ostfries. evangel. Missionsgesellschaft und der ostfries. Missionskonferenz.* 4 Bl. M. 12.—. — *Runze, G., Essays zur Religionspsychologie.* 143. M. —.90. — *Seidenstücker, K., Das Udana, eine kanonische Schrift des Pali-Buddhismus.* 1. Tl.: *Allgemeine Einleitung.* IX. 135. M. 4.—.
 Syst. Th. — *Traub, G., Monismus und Protestantismus.* 3 Vorträge. 63. M. 1.—.
 Pr. Th. — *Brückner, W., Vom Apostolikumszwang.* M. —.75. — *Chappuzeau, A., O Ihr Kleingläubigen! Predigten.* VII. 119. M. 2.40. — *Conrad und Zaulack, Die kleinen Majestäten. Vom Dienst der Kirche an den Kindern.* 260. M. 2.25. — *Festpredigt, Die, des freien Christentums.* Hrsg. von P. Glaue. 13. Bd.: *Silvesterpredigten.* 97. M. 1.20. — *Gros, E., Auf der Dorfkanzel.* 6. Bd.: *Ueber Alles die Liebe.* 2. Aufl. VIII. 133. M. 1.50. — *Lahusen, F., Wider Furcht, Schlaf und Tod.* 4 Predigten. 43. M. —.70. — *Mission, Die Leipziger, daheim und draußen.* Hrsg. von Paul. 255. M. 2.50. — *v. Orelli, C., Friede mit Gott durch Jesum Christ.* IV. 231. M. 3.50. — *Poppen, S., Amerikanische Amtstätigkeit eines lutherischen Pfarrers.* VIII. 243. M. 3.—.

Mitteilung.

Herr Prof. D. Feine wird im März-Heft auf die Besprechung seiner „Einleitung“ vgl. S. 41 ff. erwidern. Die Redaktion.

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

Fritz Kern,

Universitätsprofessor in Kiel

Dante.

Vier Vorträge.

Zur Einführung in die göttliche Komödie.

==== Unter der Presse. ====

Hans von Schubert,

D. Dr., Geh. Kirchenrat,

Professor der Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg.

Grundzüge der Kirchengeschichte.

Ein Ueberblick.

Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage.

8. 1914. M. 4.—. Gebunden M. 5.—.

Verlag von Gerold & Co.
Wien

und

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen.

Nikolaus von Philippovich.

Das Leben und Wirken eines österreichischen Offiziers.

Mit 15 farbigen Bildern und 17 Schwarz-Weiß-Zeichnungen.

Groß 8. 1913. M. 7.50. Gebunden M. 9.50.

Die Lebensgeschichte des österreichischen Feldmarschalleutnants ist von seinem Sohne, **Eugen von Philippovich**, dem bekannten Wiener National-
ökonom, herausgegeben.

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

E. von Düring.

Gesammelte Vorträge.

Inhalt: Hygiene und Ethik — Ueber Ernährung — Erkaltung und Abhärtung — Ueber richtiges Atmen — Ueber Schlaf und Schlafstörungen — Psychoneurosen und Psychotherapie — Der Hausarzt — Das Sanatorium

8. 1912. M. 4.—
Gebunden M. 5.—



Einfache, extra weitgebohrte
Pfeifen
sind das wirklich Praktischste
für jeden Raucher!
Die Pfeifenfabrikate der Firma
**Otto Henze, Hann-
münden,**
zeichnen sich durch saubere und ge-
diegene Arbeit aus. Die Röhre sind
12 mm und die prima Kernspitzen
7 mm weit gebohrt. Verpackung
gratis, Zahlung nach Empfang.
Nichtkonvener nehme zurück. Ver-
sende jed. Quantum, selbst einzelne
Stücke. Zahlreiche Anerkennungen.
Große illust. Hauptpreisliste
über alle Raucherartikel,
Tabak etc. bei Bezugnahme auf
diese Zeitschrift gratis und frei.

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

D. Paul Wernle,
Professor in Basel

Evangelisches Christentum in der Gegenwart.

Drei Vorträge.

8. 1914. M. 2.50. Gebunden M. 3.50.

Inhalt.

	Seite
Zur Theologie Troeltschs. II. Von H. Süsskind	53
Altes Testament. Religionsgeschichte Israels. II. Von W. Nowack	63
<p>Sellin, E., Der alttestamentl. Prophetismus. Leipzig, Deichert, 1912. VIII 252. M. 4.80. — Hinckley, G. Mitchell, The Ethic of the Old Testament (Aus der Serie: Handbooks of Ethic and Reli- gion) The University of Chicago Press, Chicago. X. 417. — Buddé, K., Die altisraelit. Religion. 3. verbesserte und reicher erläuterte Doppelauf. von „Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung“ (Amerikan. religionswissenschaftliche Vorlesungen 4. Reihe). Gießen, Töpelmann, 1912. XII 148. M. 2.50. — Kautzsch, E., Biblische Theologie des Alten Testaments. Aus dem Nachlaß des Verf. hrg. von K. Kautzsch. Tübingen, Mohr, 1911. XV. 412. M. 8.— König, E., Geschichte der alttestamentl. Religion, kritisch dar- gestellt. Gütersloh, Bertelsmann, 1912. VIII. 608. M. 7.—</p>	
Neues Testament. Einleitung. II. Von Bultmann	79
<p>Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Lietzmann, I, 2 S. 257 bis 404: Wendland, P., Die urchristlichen Literaturformen. Tübingen, Mohr, 1912. S 257—404 M. 3.— — Die Religion in Ge- schichte und Gegenwart III, Sp. 2175—2215. Weiß, J., Literaturge- schichte des N. T. Tübingen, Mohr. — Norden, E., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig, Teubner, 1913. X. 410. M. 12.—</p>	
Kurze Anzeigen und Mitteilungen	90
Die neueste Literatur (in Auswahl)	91
Mitteilung	92

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.