

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis
herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 22.

Leipzig, 22. Oktober 1915.

XXXVI. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis jährlich 10 M. — Anzeigenpreis für die gespaltene Petitzelle 30 J. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 19.

Krieg, Christentum, Kirche im Lichte der Kriegsliteratur.
Beiträge zur Religionswissenschaft.
Hammarstedt, E., Schwedische Opfersteine.
Risberg, B., Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbriefen.
Wetter, G. P., Die „Verherrlichung“ im Johannesevangelium.
von Glasenapp, Gregor, Der Jahvismus als Gottesvorstellung.

Kautzsch, E., Übungsbuch zur Hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch.
Gänssle, Carl, The hebrew particle מִן.
Zoepfl, Dr. Friedrich, Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio.
Grosch, Lic. Dr. phil. H., Die angefochtenen Grundwahrheiten des Apostolikums.
Günther, Dr. W., Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Tröltzsch'.

Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur.
Schulz, A., Licht, Liebe, Leben.
Tillemann, Heinrich, Woher das Selbstgefühl der Engländer?
v. Campe, Dr., Der Krieg und der sittliche Gehalt des Opfergedankens.
Neueste theologische Literatur.
Zeitschriften.
Entgegnung. — Antwort.

Krieg, Christentum, Kirche im Lichte der Kriegsliteratur.

Vom Herausgeber.

Ueber Recht und Sinn des Krieges, Arbeit und Aufgaben der Kirche im Kriege auf Grund von Schriften, die sich zufällig auf dem Redaktionstisch zusammenfanden, schreiben zu wollen, das mag ein allzu kühnes Unternehmen scheinen. Und zufällig ist die Zusammenstellung der Schriften, die im folgenden besprochen werden sollen, das muss ausdrücklich vorausgeschickt werden, damit nicht Bedeutsames und Bedeutsamstes vermisst werde. Eine Fülle von Kriegsschriften ist ja bereits in diesem Organ angezeigt; andere sind versandt; — werden wirklich die Schriften, die sich hier zusammenfinden, ein Bild des Ringens der Gegenwart geben können? Vielleicht doch gerade um deswillen, weil sie nicht unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausgesondert sind.

I A.

Recht und Sinn des Krieges.

Auch ein flüchtiger Blick in die Kriegsliteratur hinterlässt aber zuerst einmal den lebhaften Eindruck, bis zu welchem Grade die Gemüter gegenwärtig von der Frage nach dem Recht und Sinn des Krieges bewegt werden. Darin liegt, auf die Praxis des Christenlebens gesehen, gewiss nichts Besonderliches. Ein jedes Geschlecht, das einen Krieg durchlebt, muss auch die Probleme des Krieges neu durchleben, und es wäre gewiss schlimm, wenn die Gemeinde Jesu durch die Fragen, welche der gegenwärtige Krieg aufgibt, nicht in der Tiefe aufgewühlt würde. Theoretisch dagegen, möchte man meinen, müsste über die Kriegsprobleme längst Klarheit geschafft sein. In Wirklichkeit tritt uns in der Kriegsliteratur immer wieder entgegen, wie wenig man heute sich bei früheren Antworten einfach zu beruhigen vermag. Und allein das wäre schon eine dankbare Aufgabe, dem einmal nachzugehen, warum es so ist.

Immerhin: je mehr die Gewalt des Krieges die Gemüter zu verwirren drohte, um so natürlicher war es, dass sie zu allererst von den Männern zu lernen versuchten, die früher aus eigenem Erleben heraus sich mit den Fragen des Krieges auseinandersetzen mussten. Von niemand aber wird das deutsche Volk der Reformation lieber lernen als von seinem Luther, der

ihm das Evangelium wiedergegeben hat und zugleich es deutsch empfinden lehrte. Es war daher ein sehr dankenswertes Unternehmen, dass Walther uns sogleich am Anfang des Krieges seine Schrift über die Stellung Luthers zum Kriege schenkte („Deutschlands Schwert durch Luther geweiht“). Auch diese Schrift ist bereits früher (S. 304 dieses Jahrgangs) angezeigt. Gern aber benutze ich den Anlass zu einem erneuten Hinweis auf sie. Auch da, wo man sich bei den Gedanken Luthers nicht einfach beruhigen kann, wirken sie durch ihre Wucht und Klarheit innerlich befreiend, und es ist Walther auf Grund seiner genauen Kenntnis Luthers in hohem Masse gelungen, ihn mit seinen Ausführungen wirklich in das Fragen unserer Zeit hineinzustellen.

Heute stelle ich eine kleine Schrift daneben, die Luther und Fichte gemeinsam über den Krieg zu uns reden lassen will.* Es ist gewiss ein guter Gedanke, beide Männer zusammenzustellen. Beide haben uns in dieser Zeit in ihrer Art etwas zu sagen; gern aber wird man sie auch gemeinsam auf sich wirken lassen. Es ist auch nicht zu kühn, wenn Freytag nicht bloss am Eingang die äusseren und inneren Berührungspunkte zwischen beiden Männern herausstellt, sondern auch in der Darstellung auf die wechselseitigen Beziehungen immer wieder einmal hinweist. Vielleicht ist auf diese Weise freilich Fichte etwas zu nahe an Luther herangertückt, und unter anderem Gesichtspunkt wäre gewiss gerade auch das ein verdienstliches Unternehmen, den Unterschied scharf herauszuarbeiten, wie er nicht bloss durch die ganz verschiedenartige religiöse Orientierung, sondern allein auch schon durch den Unterschied des staatlichen Gedankens bedingt ist. Was will es bedeuten, dass Luther alles wesentlich an der Pflicht der Obrigkeit und der Pflicht gegen die Obrigkeit orientiert, während Fichte sogar bei der Formulierung: „für König und Vaterland“ Bedenken hat. Indes verschweigt auch Freytag den Unterschied keineswegs, und er hat gewiss andererseits in der Betonung des Gemeinsamen recht. Man sieht diese beiden urdeutschen Männer heute gern zusammen und lässt sie gern gemeinsam auf sich wirken. Die heisse Liebe zum deutschen Volk, die starke Ueberzeugung vom sittlichen Recht des „wahrhaften“

* Freytag, H., Luther und Fichte, was sie uns über den Krieg zu sagen haben. Leipzig 1914, Fr. Jansa (45 S. 8). 50 Pf.

Krieges, das kräftige Bewusstsein der Pflicht und das sittliche Pathos überhaupt, das doch auch bei Fichte religiöse Wurzel hat, verbindet die beiden grossen Gestalten. Dann ist es freilich für die Lektüre der kleinen Schrift vielleicht nicht gerade vorteilhaft, wenn man unmittelbar vorher Walthers Ausführungen gelesen hat oder auch Treitschkes Gedanken über „Fichte und die nationale Idee“, aber man würde damit an die Schrift einen völlig falschen Massstab heranbringen. Was sie beabsichtigte, ist ihr gewiss gelungen: grosse Gedanken Luthers und Fichtes für unsere Zeit fruchtbar zu machen.

Ich hebe einige Hauptgedanken Luthers heraus, freilich nicht bloss so, wie sie bei Freytag vorliegen, sondern zugleich so, wie sie in den später zu besprechenden Schriften durchklingen oder doch für eine Auseinandersetzung mit ihnen erwünscht sind. Für Luther ist auf der einen Seite die Energie charakteristisch, mit der er die Doppelseitigkeit des Christenlebens betont. Es ist eben ein doppeltes Reich, mit dem der Christ es zu tun hat: Gottesreich und Weltreich; darum auch eine doppelte Gerechtigkeit, um die er sich bemüht: die Gerechtigkeit, die vor Gott fromm macht, und die äusserliche Gerechtigkeit, die in Aemtern und Werken steht, *iustitia civilis*. Als Glieder des Gottesreiches bedürfen die Christen keines Rechtes noch Schwertes; dagegen der Welt Reich kann beides nicht entbehren, und weil der Christ nicht sich selbst, sondern seinem Nächsten leben und dienen soll, das Schwert aber „ein grosser nötiger Nutzen ist aller Welt, dass Friede erhalten, Sünde gestraft und den Bösen gewehrt werde, so gibt er sich aufs allerwilligste unter des Schwertes Regiment, ehrt die Obrigkeit, dient, hilft und tut alles, was er kann, das der Gewalt förderlich ist, auf dass sie im Schwange und bei Ehren und Furcht erhalten werde“. Aus diesen Sätzen ergibt sich aber auch bereits, dass die beiden Seiten im Leben des Christen für Luther nicht etwa nur nebeneinander stehen oder gar widereinander sind, sondern dass — wie er es ausdrückt — beides „fein miteinander geht“. Luther kennt eine Brücke, die beides miteinander verbindet, und zwar so verbindet, dass schliesslich doch für den Christen die Gesinnung des Reiches Gottes das alles Bestimmende ist. Die Verbindung liegt aber für ihn in dem Gedanken der Liebe. „Alles, was Gott gebeut und haben will, ist die Liebe“, und diese Liebe vermag der Christ auch im Kriege zu bewahren; ja nach dem angeführten Satz ist sie es ja gerade, die den Christen bestimmt, dem Nächsten zugute auch der Obrigkeit, die das Schwert führt, mit ganzer Hingabe zu Diensten zu sein. Allerdings vermag Luther auf diese Weise nur den „gerechten Krieg“ zu rechtfertigen, und für einen solchen ist Voraussetzung, dass er nicht von dem Kriegführenden „angefangen“ ist, so wenig auch Luther dies Anfangen mechanisch verstanden wissen will; unter Umständen kann für ihn ein rechtzeitiges Zutvorkommen kein Anfangen sein. In dem gerechten Kriege aber steht der Christ mit völlig gutem Gewissen; ihn braucht auch die Pflicht der Liebe zu den Feinden nicht irre zu machen. Sie verbietet ihm allerdings unchristlichen Hass; der Zorn dagegen, in dem Luther den Krieg geführt wissen will, ist für ihn Liebeszorn, und mit ihm tut der Kriegführende auch dem feindlichen Volk selbst insofern einen Dienst, als der Zorn der Liebe das Böse, welches er an dem Feinde hasst, absondern will von dem Guten, welches er liebt. Kurz: auch die rechte Handhabung des Kriegsschwertes ist ein sonderlicher Gottesdienst; ja Luther kann erklären, dass das Schwert „den Christen vor allen andern zu eigen auf Erden geführt“.

Auch in der gegenwärtigen Kriegsliteratur wirken diese Gedanken vielfach nach, am meisten selbstverständlich das grosse Schlussresultat, das so ganz den übrigen Gedanken Luthers über den irdischen Beruf entspricht, dass auch recht geführter Kriegsdienst Gottesdienst ist. Aber auch die scharfe Gegenüberstellung von Gottesreich und Weltreich, von der Luther ausgeht, macht mannigfach sich geltend. Dagegen werden vielleicht nicht allzu viele sich so schnell wie Luther bei der Weise beruhigen können, in der er von dem Gedanken der Liebe aus zwischen den Forderungen des Gottesreiches und des Weltreiches vermittelt und direkt aus ihr auch das Recht, ja die Notwendigkeit des Krieges in der empirischen Welt abzuleiten vermag. Dagegen wird wieder das Problem selbst brennend empfunden, wie denn der Krieg mit der Forderung der Liebe sich vertrage.

Ihm gilt eine kleine Schrift von Zöllner, die ich an zweiter Stelle nenne: „Ist das Evangelium von der Liebe bankerott?“* Hätte das Christentum, das vor 1900 Jahren seine Botschaft „Friede auf Erden“ begann, nicht seitdem Zeit genug gehabt, mit dem Sauerteig des Evangeliums die Völkerwelt zu durchdringen? Und doch dieser furchtbare Krieg? In Wirklichkeit ist es nichts als Missverständnis des Evangeliums, auch nichts als Missverständnis des Gleichnisses vom Sauerteig, wenn man eine beständige Aufwärtsentwicklung der Menschheit erwartet, die mit einer allgemeinen Weltverklärung abschliessen werde; gerade das Evangelium weiss von einer Schlusskatastrophe der Weltentwicklung, von welcher alle vorhergehenden, auch die, welche wir jetzt erleben, nur ein immer deutlicheres Vorbild sind. Damit erhebt sich freilich das neue Problem: Ist das Evangelium kulturfeindlich? Verneinung persönlichen Lebens? Bleibt nur ein Entweder—Oder? Entweder Selbstbehauptung der Persönlichkeit oder Preisgabe der Persönlichkeit? Antwort: im Sinne des Christentums gibt es Selbstbehauptung, aber Selbstbehauptung nur durch Hingabe. Von da löst sich die Frage nach der Stellung zur Kultur. Gerade den Christen ist die Aufgabe gestellt, als die Freigewordenen sich nun auch als die Herren der Welt gegenüber zu behaupten; aber sie bewahren die Kultur davor, eine Kultur ohne Gott zu werden.

Jetzt erst ist auch eine Antwort auf die Frage möglich, die besonders allen auf die Seele drückt: Wer soll sich in diesem furchtbaren Ringen nach dem Evangelium richten? Sollen wir da Liebe predigen, wo die Losung sein muss: Auge um Auge, Zahn um Zahn? Und doch fragt der Verf. mit vollem Recht: Wenn das Evangelium heute dem ganzen Volk, das um sein Höchstes ringt, nichts zu sagen hat, ja, was ist denn dann das Evangelium wert? Wie steht es also? Ist der alte Einwand wirklich berechtigt, dass die Lehre Jesu eben nur Individual-Ethik, keine Sozial-Ethik sei? Gewiss, Jesus wendet sich an einzelne; aber — muss das nicht jede Ethik tun? Die Ethik Jesu tut es so, dass sie zugleich den Weg zu rechter Sozial-Ethik frei macht. Wie soll es dagegen da zu einer solchen kommen, wo man nur von einer Selbstbehauptung der Persönlichkeit weiss; aber wie auch da, wo man die Hingabe der Persönlichkeit als Haupttugend ansieht? Scheinbar wird ja freilich hier für eine Gemeinschaft die Bahn frei, aber wo bleibt überhaupt die Sittlichkeit, wenn der persönliche Wille ausgelöscht werden soll? Das Evangelium dagegen gründet dadurch wirkliche Gemeinschaft von Persön-

* Zöllner, D. W., Ist das Evangelium von der Liebe bankerott? Barmen 1915, F. Biermann (30 S. 4). 20 Pf.

keiten, dass es die einzelnen in der Gemeinschaft der Liebe Gottes sich selbst behaupten lässt. Freilich, niemals wird ein ganzes Volk in seinen innersten Beweggründen wirklich eins sein können — in diesem Sinne ist also jedenfalls ein christlicher Staat unmöglich —, und das bedeutet freilich, dass die Sittlichkeit der Bergpredigt niemals in Form von Gesetzen für ein ganzes Volk Geltung beanspruchen kann. „Darum ist es eine ganz verkehrte Sache, für den Staat und das Volksleben den Krieg nach diesen Ansprüchen beurteilen zu wollen.“ Gleichwohl hat auch der Staat eine sittliche, gottgewollte Aufgabe: „Die Gerechtigkeit ist seine Krone, ist sein sittliches Recht und seine Aufgabe.“ Droht diese durch den Feind von aussen vernichtet zu werden, dann ist Krieg nicht bloss Recht, sondern sittliche Pflicht. Dagegen die Bergpredigt geltend zu machen, wäre ebenso töricht, als wenn man dem Kaufmann zum Bettler zu werden. Wohl aber sind gerade auch die Schrecken des Krieges für die Liebe Gelegenheit, ihre Herrlichkeit kund zu tun. „Die in ihr stehen, die erfüllen ihren Beruf, auch in schwerer Zeit ein Salz der Erde und ein Licht der Welt zu sein.“

Man sieht, dass eine Fülle bedeutsamer Momente auf knappem Raum zusammengedrängt ist, und man kann nur wünschen, dass die kleine Schrift, die zur Massenverbreitung bestimmt ist, weite Kreise in ihre ernste Gedankenarbeit hineinzieht. Referent weiss sich auch in den entscheidenden Hauptpunkten mit dem Verfasser eins. Wirft er gleichwohl einige Fragen auf, so sollen damit Punkte angedeutet sein, die für eine weitere Ausführung in Betracht kommen dürften. Wie es wenigstens scheint, will Zöllner mit Luther auch für den Krieg das Pauluswort von der Obrigkeit, die das Schwert nicht umsonst trägt, geltend machen. Sollten wir davon nicht ganz absehen? Im Zusammenhang gilt das Wort doch lediglich vom Verhältnis der Obrigkeit zu dem Untertanen. So weit man bei den knappen Andeutungen erkennen kann, will mir auch scheinen, als ob im Grunde auch eine leise Umbiegung der ganzen Begründung vorliege, wenn sie an dem Gedanken, dass die Gerechtigkeit das eigentümliche Gut des Staates sei, orientiert wird. Was aber diese Bestimmung selbst betrifft, so hat sie gewiss ihr gutes Recht, und der Verfasser kann sich dafür ebenso auf Gedanken Luthers wie auf modernes Verständnis des Staates berufen. Eine weitere Ausführung wird aber, wie mir scheint, den an sich formalen Begriff durch die Erinnerung an die eigentümlichen nationalen Güter, die jedem Volk anvertraut sind, mit Inhalt erfüllen müssen. Eine sachliche Differenz empfinde ich nur der Weise gegenüber, in der Zöllner den doch auch von Luther vertretenen Gedanken ganz ablehnt, dass mit einem „gerechten Kriege“ auch dem Feinde ein Dienst geschehe. Auf die gewiss sehr vorsichtig zu behandelnde Frage wird aus Anlass einer anderen Schrift noch näher einzugehen sein, nur dürfte das Recht des Gedankens jedenfalls nicht durch die Erinnerung beseitigt werden, dass die Kugel nicht bloss das Böse in dem Menschen, sondern den Menschen selbst treffe. Selbstverständlich kann bei dem ganzen Gedanken von vornherein nicht an eine „Besserung“ des einzelnen, sondern lediglich des ganzen Volkes gedacht sein.

Besonders wertvoll wird mir die kleine Schrift durch die Energie, mit der alles an dem Grundgedanken orientiert ist, dass es für den Christen Selbstbehauptung nur in der Form von Selbsthingabe gibt. An dem Punkt muss sich in der Tat für unser Problem alles entscheiden. Eine weitere Ausführung

würde freilich wieder ergeben, dass die Formulierung, mit der der Verf. seiner ganzen Problemstellung nach einsetzt, gewissermassen bereits selbst eine Geschichte hinter sich hat. Wenn nämlich Zöllner als den Sinn des Herrenwortes: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, wer es aber verliert, der wird es gewinnen zum ewigen Leben“ hinstellt: sich selbst behaupten durch Hingabe, so geschieht das eben vom Boden seiner Problemstellung aus. An sich aber müsste es doch wohl zuerst umgekehrt heissen: im völligen Verzicht auf alle Selbstbehauptung tatsächlich sich selbst finden. Aber eben tatsächlich kommt es in dem Sichselbstverlieren zu einem Sichselbstfinden, und dem entspricht, dass Jesus es allerdings als eine Forderung hingestellt hat, „die Seele zu gewinnen“. Für das vorliegende Problem ist damit aber allerdings dann der Ausgangspunkt gewonnen, an dem die Lösung einzusetzen hat.

Ist bereits die Schrift Zöllners tatsächlich weithin an einer Auseinandersetzung mit den Gedanken der Bergpredigt orientiert, so fasst ein in Berlin gehaltener Vortrag Baumgartens* dies Problem speziell ins Auge. Baumgarten setzt sogleich mit dem scharf formulierten Satze ein, dass Jesu Weisungen in der Bergpredigt den Krieg einfach aus seinem Jüngerkreis ausschliessen. Worte wie Luk. 12, 51 und ähnliche können nach ihm nichts daran ändern, und der Ref. kann nur hinzufügen, dass auch er wünschen möchte, man höre ganz damit auf, derartige Worte hier heranzuziehen. Ebenso hat Baumgarten an sich jedenfalls auch darin ganz recht, dass die Unmöglichkeit, einzelne Worte Jesu in der Bergpredigt buchstäblich zu verstehen, keineswegs auch schon ein Recht gibt, die ihnen zugrunde liegende Forderung unbedingter Selbstlosigkeit überhaupt wegzuzugesieren. Ebenso darf unmöglich der „Heroismus“ jener Forderung durch Zusätze halbiert werden, wie: soviel als tunlich unter den Verhältnissen des wirklichen Lebens. Für Baumgarten folgt daraus aufs neue der Satz: „Man wird aus der Bergpredigt nichts anderes entnehmen als völlige Ausschliessung des Krieges.“ Der Satz ist im Vergleich zu dem früheren bereits ein wenig vorsichtiger formuliert, aber schwerlich mit Absicht. Aber nun die andere Seite: als Deutsche sind wir doch allesamt einfach genötigt, den Krieg zu bejahen. Muss er aber bejaht werden, dann müssen auch alle Mittel gebraucht werden, um ihn zu einem siegreichen Ende zu führen. Interessant ist dabei das Urteil des Redners, dass seine Zuhörer vermutlich mit ihm vor einem Jahre die Anwendung bestimmter, gegenwärtig gebrauchter Mittel für unmöglich gehalten haben würden. Jetzt dagegen wagt Baumgarten in den Tagen des Untergangs der „Lusitania“ ohne Einschränkung das Urteil, dass, wer trotz allen Mitgeföhls mit den unschuldigen Opfern und über diese natürliche Empfindung hinweg sich nicht der ehrlichen Freude über diese siegreiche Betätigung deutscher Wehrkraft hinzugeben vermöge, kein rechter Deutscher sei. Wir haben dabei ein gutes Gewissen; denn Staat und Volkstum sind für uns jetzt Vorbedingungen unseres ganzen menschenwürdigen Daseins.

Das bedeutet dann freilich, dass es bei dem Christen, der zugleich bewusster Deutscher ist, gegenwärtig nicht ohne innere Spannung abgeht. Man kann sie auch nicht durch die Erinnerung überwinden, dass dieser Krieg uns lediglich durch Schuld und Bosheit der Feinde aufgenötigt sei: in der Bergpredigt ist für einen Verteidigungskrieg ebensowenig Raum wie für einen Angriffskrieg. Auch der Trost verschlägt nicht, dass der Krieg nur um eines dauernden Friedens willen geführt werde. Diese

* Baumgarten, O. (Professor), Der Krieg und die Bergpredigt. Berlin 1915, Carl Heymann (24 S. 8). 30 Pf.

Erwartung ist selbst eine Utopie. „Es gilt sich eben klar zu machen, dass der Krieg zu dem Wesensbestande eines grossen nationalen Staatswesens gehört.“ So bleibt es dabei, dass die nationalen und christlichen Grundtriebe unüberbrückbar auseinanderklaffen.

Möchte man jedoch meinen, dass mit einem solchen Urteil in der Sache notwendig das letzte Wort gesprochen sei, so zeigt doch bereits die folgende nähere Bestimmung der Sachlage, dass für Baumgarten sich doch eine gewisse Vermittelung ergibt. Die Bergpredigt denkt an die Einzelseelen, an ihr Liebesverhältnis zueinander und zum überweltlichen Gott und zum überweltlichen Reich der letzten Herrlichkeit. Wir Deutsche dagegen „können nicht in innerlichem und überweltlich gerichtetem Individualismus, für den es nur Gott und die Seele und andere Seelen gibt, absehen von den Aufgaben des Staates, der nationalen Gesellschaft“. Das sind — fährt Baumgarten fort — nur ganz verschiedene Stockwerke unseres inneren sittlichen Lebens. „Es wird dem, was die Bergpredigt für den inwendigen Menschen, für die Einzelseele und ihr Verhältnis zu dem ewigen Gott fordert, nichts dadurch abgebrochen, dass man sich klar macht: es ist nicht auch zugleich ein Gesetz unseres nationalen Lebens; es ist nicht zugleich ein Gesetz für unser Gesellschaftsleben.“ Dann aber geht Baumgarten dazu weiter, wenigstens mit einem Satz einen religiösen Unterbau für unsere sittliche Pflicht gegen Staat und Volk zu fordern; vor allem aber deutlich zu machen, dass mit allem Bisherigen die Bergpredigt keineswegs ihre Bedeutung für uns verloren habe.

Zwar der Traum eines dauernden Friedens ist und bleibt ein Traum; wir könnten seine Realisierung auch nicht einmal wünschen. So gewiss auch die militärische Erziehung unseres Volkes zu den Grundlagen unserer gesamten Volkserziehung gehört, muss man sich auch klar machen, dass diese sich nicht mehr behaupten liesse, wenn man wüsste, dass ihr Ziel nie in Frage komme. Auch Jesus selbst hat den Traum der Friedensfreunde nicht gehabt. Gleichwohl brauchen wir mit dem von ihm gewollten Friedens- und Liebesreich nicht bloss in ein höheres, zukünftiges Leben zu flüchten, vielmehr wird die Sehnsucht nach ihm schon jetzt auf unsere irdisch-menschlichen Beziehungen mannigfach zurückwirken. „Sollte nicht am Ende das staatliche, nationale Leben seine höchste Aufgabe darin finden, das persönliche Leben aller seiner Glieder zur Reife zu bringen?“ „Nichts anderes erscheint uns als das letzte Ziel aller Kriege nach Gottes Sinn: den Volkspersönlichkeiten ein volleres Sichaulesen zu ermöglichen, und zwar in wechselseitiger Achtung ihrer Eigenart.“ So wagt Baumgarten auch von dem gegenwärtigen Kriege zu hoffen, dass er uns in dem Verhältnis der Völker zueinander einen Schritt in der Richtung jener ewigen Liebeshoffnung weiter bringen werde. Auch heute aber kann der Geist der Bergpredigt — wenn auch nicht in einzelnen Sätzen — uns vor Ueberspannungen des nationalen Gedankens bewahren. Es muss möglich sein, „über jede Benachteiligung, jede Demütigung der Feinde sich von Herzen zu freuen und doch von jener gehässigen, rachsüchtigen Gesinnung sich freizuhalten, die das gerade Gegenteil der Gesinnung Jesu ist“. Ausdrücklich wird dabei zuletzt noch herausgehoben, dass, wie die Persönlichkeit des Einzelfeindes, so auch die Volkspersönlichkeit für uns über diesem Kriege und seiner schonungslosen Politik und seiner notwendigen Grausamkeit und Härte stehen müsse. So ergibt sich als Schlussresultat: „Die Persönlichkeitsethik Jesu, die Bergpredigt tief im Herzen, mit gutem Gewissen gegenüber den kriegerischen Forderungen der nationalen Ethik werden

wir gut deutsch bleiben in christlicher Gerechtigkeit für fremde Art.“

Damit kommt freilich der Vortrag bei einem Ende an, das am Anfang kaum erwartet wäre, und man wird fragen müssen, ob Anfang und Ende gleichzeitig behauptet werden können. Klaffen wirklich die nationalen und christlichen Grundtriebe unüberbrückbar auseinander, heisst das dann nicht, dass es dem Christen unmöglich sein muss, zugleich in diesem Kriege nationaldeutsch zu empfinden? Man hat den Eindruck gehabt (Chr. Welt 1915, Sp. 802/3), dass die Spannung zwischen den Gedanken der Bergpredigt und den nationalen Gedanken hier ganz ähnlich empfunden sei wie in meinem Vortrage „Der Krieg im Lichte der christlichen Ethik“. Mir scheint doch, dass es sich nicht bloss um eine vorsichtigeren Formulierung, sondern um eine andere Bestimmung handelt, wenn es dort bei mir heisst, dass unzweifelhaft der Krieg mit dem, was Jesus zuletzt wollte, nichts zu tun habe (S. 3). Dabei bleibt nicht bloss die Frage offen, ob Jesus auf die Fortdauer des Krieges in der Welt gerechnet habe — darüber sollte vernünftigerweise kein Zweifel möglich sein —, sondern auch die andere Frage, ob der Christ auch im Sinne Jesu mit gutem Gewissen an einem Kriege teilnehmen dürfe. Das aber scheint mir der Punkt zu sein, auf den es ankommt. Würde auch nur der Jesus der Bergpredigt wirklich seine Jünger von dem Kriege ausschliessen, dann wäre damit eben für sie entschieden, dass sie draussen zu bleiben hätten. Die Formulierungen Baumgartens drängen aber zunächst nach dieser Seite. Es kommt so zu stehen, als sei das Nationale lediglich etwas, das mit den Gedanken der Bergpredigt in Konkurrenz trete, und wenn etwa der Krieg damit motiviert wird, dass Mannhaftigkeit ohne kriegerische Erziehung nicht denkbar sei, diese aber wieder nicht ohne Krieg, so sind das Gedankengänge, die man im Sinne der Bergpredigt scharf ablehnen muss. Mannhaftigkeit kann gewiss gerade auch durch den Verzicht auf Rechtsuchen in jeder Form bewährt werden.

Tatsächlich aber biegen die Gedanken des Vortrages dann sowohl in der Schätzung des Nationalen als auch in dem Verständnis der Bergpredigt — wie mir scheint — in eine andere Richtung ein. Nun wird doch anerkannt, dass der Christ mit Recht für seine sittliche Pflicht dem Vaterland gegenüber einen religiösen Unterbau verlangt, — dieser kann dann doch wohl vom Christen eben nur im Sinne des Christentums gesucht werden. Dabei bleibt selbstverständlich bestehen, dass nicht erst das Christentum den nationalen Gedanken geschaffen hat, wohl aber wird jetzt Raum dafür, dass nicht bloss die Sicherstellung, sondern auch die Ausprägung des Gedankens auf dem Boden des Christentums eigenartige Gestalt annimmt. Das wird dann freilich auch für den staatlichen Gedanken seine Konsequenzen ziehen müssen, und man wird dann Bedenken haben, den Krieg zum Wesensbestand des Staates zu rechnen. Immerhin kann es hier um einen Wortstreit sich zu handeln scheinen, so gewiss tatsächlich das Staatsleben nicht ohne Krieg auskommen kann. Nicht ohne ein gewisses besonderes Vergnügen liest jemand, der seinerzeit sich die Friedensfahrt nach England versagte, wie Baumgarten, der sich selbst als Teilnehmer an dieser Fahrt bekennt, von den 200 Toasten spricht, die man damals „unentwegt“ morgens, mittags und abends über sich habe ergehen lassen, und für die jetzt England den Tatbeweis liefert. Ein allgemeiner Weltfriede ist und bleibt auch für die Zukunft Utopie, aber wenn wirklich das Wort vom religiösen Unterbau in seinen Konsequenzen verfolgt werden soll, so bedeutet das doch, dass allerdings an einer Ethisierung

des Staatslebens, auch hinsichtlich der Kriegsführung, im Sinne des Christentums unermüdlich zu arbeiten ist. Tatsächlich liegt auch ja das, was Baumgarten im weiteren Verlauf — wie wir sahen — als Sinn des Krieges bestimmt, durchaus in dieser Richtung; ja er hält auch durchaus für möglich, dass innerhalb des Krieges der Geist der Bergpredigt zur Geltung komme, und zwar ausgesprochenermassen nicht bloss unter den einzelnen Persönlichkeiten, sondern auch zwischen den Volkspersönlichkeiten.

Das sind dann allerdings Urteile, denen ich weithin zustimmen würde. Freilich bleiben auch jetzt noch sachliche Differenzen übrig. So scheint es mir nötig und möglich zu sein, zwischen der Freude über den Erfolg der deutschen Waffen und der Freude über das Unheil des Feindes scharf zu scheiden. Im Grunde erkennt auch Baumgarten das ja seinerseits an, weiss doch auch er, wenn auch unter entgegengesetzter Orientierung, von einem berechtigten Mitgefühl mit den Opfern der Lusitania. Vor allem aber könnte ich die scharfe gegensätzliche Beschränkung der Bergpredigt auf den einzelnen in dieser Form nicht mitmachen, aber Baumgarten geht doch auch wohl selbst mit dem, was er über die Volkspersönlichkeit sagt, darüber hinaus. Jedenfalls scheint mir alles darauf anzukommen, über das Doppelte sich klar zu werden. Einmal: auch das staatliche Leben, so gewiss es ganz und gar nicht aus der Bergpredigt abgeleitet werden kann, darf und muss der Christ von anderen Gesichtspunkten aus, die auch vor Jesu Forum bestehen, durchaus bejahen und entsprechend zu gestalten versuchen. Sodann: in den Forderungen der Bergpredigt handelt es sich um Forderung einer Gesinnung, die unter dem erstgenannten Gesichtspunkt auch innerhalb des Staatslebens bis in seine letzten Konsequenzen — also auch in den Krieg hinein — bewährt werden kann und soll, — mag das auch im einzelnen in noch so schwere prinzipielle und empirische Not bringen und vielfach noch so unvollkommen gelingen.

Indes, das ist ein vorläufiges Resultat, das selbst weiterer Ausführung und Sicherstellung bedarf. Zwei ausführlichere Schriften werden im nächsten Artikel dazu Anlass geben.

Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. 2. Jahrg. (1914/15), Heft 1. Leipzig, J. C. Hinrichs. Stockholm, A. Bonner (116 S. gr. 8). 6 Mk.

Hammarstedt, E., Schwedische Opfersteine (Älvsvarnar). Risberg, B., Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern.

Wetter, G. P., Die „Verherrlichung“ im Johannes-evangelium.

Hammarstedts Mitteilungen über die schwedischen Elfenmühlen sind von grossem Interesse für eine lebhaft verhandelte Frage der neuen palästinischen Archäologie, das Problem der Napflöcher. Man höre nur: „Elfenmühle (Älvsvarn) nennt man eine kleine, in einem Steine oder Felsen von Menschenhand ausgehöhlte, zuweilen von einem vertieften Kreise umgebene napfförmige Vertiefung, bzw. ein Grübchen, das ein wenig vertieft ist. Nur sehr selten läuft von hier eine kleine Rinne aus. Oft, vielleicht am häufigsten, wird jedoch der Stein selbst, in dem diese Grübchen vorkommen, Elfenmühle (Älvsvarn) genannt. In den meisten Fällen kommen nämlich an demselben Steine mehrere, oft viele napfförmige Vertiefungen vor, und

ebenso verhält es sich, wenn dieselben in dem festen Felsen angebracht sind. Nur ausnahmsweise werden auch natürliche, nur scheinbar von Menschenhand gefertigte kleine Vertiefungen in Steinen und Felsen benutzt und Elfenmühlen genannt.“ Diese Napflöcher sind unter bestimmten Zeremonien mit ungesalzenem Tierfett oder Butter gesalbt worden. Der Opferritus sollte besonders schwächlichen und verkümmerten Kindern, deren Zustand man den Elfen schuld gab, Heilung bringen. Hammarstedt behauptet die Identität dieser Napflöcher mit den ähnlichen Grübchen der Felsenzeichnungen aus der Bronzezeit sowie denjenigen der Deckplatten der Gräber aus neolithischer Zeit. Als ursprünglich den Toten gespendetes Speisopfer erkennt er die Salbung der Elfenmühlen aus mehreren Zügen des Ritus; den Entwicklungsgang bis zu den Salbungen der neueren Zeit sucht er aufzuzeigen. Hierbei weist er auf die Grübchen an ägyptischen Grabopfersteinen des alten Reiches hin. An die palästinischen Napflöcher erinnert er nicht. Zu ihrer Erklärung wird man Hammarstedts Angaben mit Nutzen heranzuziehen haben.

B. Risberg bietet scharfsinnige Konjekturen zu einer grossen Anzahl schwieriger oder offenbar verderbter Stellen der Makkabäerbücher. Mit der inhaltlichen Begründung der vorgeschlagenen Lesart verbindet er nach Möglichkeit die paläographische. Seine Vorschläge werden zumeist als dankenswerte wirkliche Verbesserungen des Textes gelten dürfen.

Den grösseren Teil des Heftes nimmt der Aufsatz von G. P. Wetter ein. Er führt ein Einzelproblem durch und ist aus den Verf. beschäftigenden umfassenden Untersuchungen zum Johannesevangelium herausgenommen, in denen es ihm darauf ankommt, den Charakter der johanneischen Frömmigkeit zu zeichnen und in die dahinterliegende Vorstellungswelt einzudringen. Hier geht er von drei Texten aus, die sich alle um die Begriffe $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ und $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon$ bewegen. Im Anschluss an Reitzenstein nimmt er einen konkreten Sinn von $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ an, in dem es Synonym von Worten wie $\varphi\acute{\omega}\varsigma$, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ist (auch in einem mehr konkret-realistischen Sinn) und übersetzt $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon$ durch „mit $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ ausrüsten“ in gleichfalls konkretem Sinn. Vorerst illustriert er dies mit Stellen aus Zauberpapyri und mit Origenes zu Joh. 13, 31. Dann wendet er sich den einzelnen Texten zu. Schon aus Joh. 12, 27 ff. findet er eine Reihe von Einzelzügen in Bruchstücken der antiken Mysterien wieder; er sucht darzutun, dass eine „Mysterienliturgie“ eingewirkt hat, und stellt zur Frage, dass es in den Kreisen, aus denen das vierte Evangelium zuerst entstanden sei, ein „Mysterium zum Tode Christi“ gegeben hat, hält auch nicht für unmöglich, dass wir im vierten Evangelium bisweilen auf Geheimlehren stossen, die wir nur mit Schwierigkeit und oft vielleicht gar nicht verstehen können. Desgleichen untersucht er die beiden übrigen Texte. Dabei zeigt sich ihm allenthalben, dass das Evangelium die tiefsten Wurzeln in der hellenistischen Weltanschauung und Religion (hier speziell zum Teil mit ägyptischen Religionsgedanken durchtränkt) habe, dass eigentlich nur aus ihnen ein wirkliches Verständnis desselben zu gewinnen sei, möge es auch immer andere Einflüsse deutlich genug verraten. Dies sucht er auch, von den Johannestexten ausgehend, im einzelnen anschaulich zu machen, indem er reiches und mannigfaches Material aus den Zauberpapyri, der hermetischen Literatur, der ägyptischen Religion usw. herbeizieht.

Von den so gewonnenen Beobachtungen aus unternimmt er am Schlusse den Versuch, mit einigen Strichen das Bild Jesu

zu zeichnen, wie es in den Gemeinden gelebt haben müsse, aus denen das Johannesevangelium hervorging. Hier ist, so führt er aus, von dem jüdischen Messias wenig zu finden; das Apokalyptische, Eschatologische ist verschwunden. Auch die Gestalt des synoptischen Jesus begegnet uns hier nicht. Aber ebensowenig ist Jesus ein auf Erden wandelnder Gott, wie die Forscher der sog. kritischen Schule (eben noch Bousset, Kyrios Christos) in das Evangelium hineingelassen haben. „Es ist ein unzweifelhafter Vorzug der konservativen Exegeten des Johannesevangeliums, dass sie stets als den richtigen Ausgangspunkt beibehalten haben, dass es hier allem Schein zum Trotz gilt, das Leben eines Menschen, Jesus von Nazareth, darzustellen und zu entwickeln, nicht das eines zur Erde niedergestiegenen Gottes.“ „Das Bild ist eher ganz „menschlich“ gezeichnet, aber nach dem Bilde des θεῶς ἄνθρωπος, des Propheten, des Mysterienvaters, der in der Mitte seiner Gemeinde weilt und sie leitet und „heilig“. Wir könnten versucht sein, Jesus als den Mysterienpriester zu denken, der die Adepten „verherrlicht“, „erleuchtet“ und wie nun wie Termini heissen, auch wenn eine derartige Bezeichnung gar nicht in den Augen der johanneischen Christen seine Würde erschöpfend beschreibt. Wollen wir wirklich nach Parallelen und Vorbildern suchen, so haben wir nicht zu Paulus und den Logospekulationen zu gehen, sondern zu einem Markus des Irenäus, zu einem Simon dem Magier usw. Die Aehnlichkeit ist offenkundig, die Uebereinstimmung in manchen Einzelheiten geradezu erstaunlich.“ „Unser Evangelium will unzweifelhaft machen, dass nicht einer dieser Goeten, sondern Jesus, der Lehrer, der Gottessohn, der Gott ist.“ „Unser Verfasser will Jesus als den Sohn Gottes darstellen, das hebt er selbst ausdrücklich am Ende seiner Schrift hervor, und zwar in dem Sinne, dass Jesus allein, kein anderer, es ist.“ Nicht wird im Christusbild des Johannesevangeliums der himmlische Erlöser eines Paulus auf die Erde herniederprojiziert, sondern „die konservative Auffassung von ihm, dass es in dem irdischen Leben Jesu seinen Ausgangspunkt nimmt, bleibt zu Recht bestehen. Dieser Jesus, der auf Erden gewandelt, der in Jerusalem am Kreuz gestorben ist, er, und er allein, ist der Sohn Gottes, der Erlöser, der Lehrer usw., er allein kann den Menschen das für das Heil Nötige vermitteln. So ist es der geschichtliche Jesus, nicht ein unbestimmtes himmlisches Wesen, der als Ausgangspunkt des johanneischen Christusbildes zu gelten hat, wenn auch, um der Religiosität der Gläubigen und um der Polemik willen, eben die Züge hervorgehoben werden, die ihn als den wahren „Sohn Gottes“ kennzeichnen sollen. Daher ist es nicht überraschend, dass wir in unseren Texten so viele Gedanken gefunden haben, zu denen sich Parallelen in der hellenistischen Frömmigkeit aufspüren lassen, das ist es gerade, was man zu erwarten hat.“ Damit ist schon der Unterschied zwischen der Frömmigkeit der hermetischen Schriften und des Johannesevangeliums berührt. Dort real-magische Vorstellung vom Einschmelzen Gottes in den Menschen und Vergottung des Menschen, ganz real empfunden und verstanden, hier dagegen ein geschichtlicher Erlöser, was der hellenistischen Frömmigkeit ganz fremd ist. „Die Züge von dem Verhältnis der johanneischen Gläubigen zu ihrem Meister und zu Gott sind viel persönlicher, inniger Art, als das derer, die rings um sie her wohnten. Sie kennen doch einen persönlichen Gott, weil sie zu ihrem Jesus in einem geschichtlich-persönlichen Verhältnis stehen, und keines von beiden kann und wird von der hellenistischen Umwelt behauptet werden.“ Dieser persönlicheren Religion wird oft durch die eigentlich nur für die unperson-

lichen Vorstellungen der Hellenisten ein ihr zum Teil fremdes Kleid angezogen. Vielleicht mehr als irgend eine andere Schrift des Neuen Testaments ist das Johannesevangelium so „von der geistigen Luft des Hellenismus durchtränkt; es hat die Formeln und Gedanken der langen religiösen Geschichte der antiken Welt mit dem Christentum vereinigt, mit ihm verschmolzen. Zwar wurde es dadurch die Pforte, durch die in das Christentum fremde, rein heidnische Strömungen eindringen konnten, aber es hat vielleicht auch dadurch der Kirche die grössten Dienste im Kampfe gegen dieses Heidentum geleistet: negativ durch die Polemik, positiv durch die Christianisierung dieser ursprünglich heidnischen Gedanken“.

Diesem Bericht über die Arbeit Wetters eine Kritik anzuschliessen, fühlt sich Ref. als Nichtneutestamentler nicht berufen. Die methodischen Bedenken, die gegen Arbeiten dieser Art vorliegen, sind bekannt. Die Abhandlung Wetters scheint nicht derart zu sein, dass sie nicht ernste Aufmerksamkeit verdiente.

J. Herrmann-Rostock.

von Glasenapp, Gregor, Der Jahvismus als Gottesvorstellung. Religionsphilosophische Forschungen auf dem Gebiete des Alten Testaments. 4. Denkschrift des Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes, herausgegeben von Phil. Stauff. Weimar 1915, Frd. Roltsch (64 S. gr. 8). 80 Pf.

Die Popularisierung der sog. modernen Auffassung der alttestamentlichen Religionsgeschichte holt zu immer neuen Schlägen aus. Was Stade, Wellhausen und seine striktesten Anhänger in religionsgeschichtlicher Beziehung behauptet haben, wird in immer neuen Wendungen vorgetragen. In diesem Fahrwasser schwimmt nunmehr auch das obengenannte Heft, das vom „deutschvölkischen“ oder semitischen Standpunkt aus geschrieben ist. Infolgedessen wird da über die Anfänge der Jahveverehrung wieder behauptet, dass sie von Mose den Kenitern auf der Sinaihalbinsel abgeborgt worden sei (S. 9), obgleich doch schon der erste Grund, der für diese Behauptung angeführt zu werden pflegt, dass nämlich Mose bei seinem Schwiegervater Jethro Priesterdienste verrichtet habe, jedes Anhaltes in den ältesten Geschichtsberichten entbehrt, und obgleich ferner von dem Gott der Keniter nicht hätte gesagt werden können: „Ich habe das Geschrei meines in Aegypten weilenden Volkes gehört“ usw. (meine Geschichte der alttestl. Religion S. 160—168). Aber auf einmal will der Verf. von seinen sonstigen Führern abweichen. Das ist betreffs der Propheten des 8. Jahrhunderts der Fall. Die „in mancher Hinsicht durchgreifende Reform, welche die Religion der Israeliten allerdings durch die Propheten erfahren hat“ (S. 11), will er bei seiner Darstellung nicht verwerten. Und weshalb? Nun diese Reform habe nicht bloss die Gottesvorstellung betroffen, die er doch behandeln wolle. Das ist aber selbstverständlich kein Grund, die Entfaltung zu ignorieren, welche die Gotteserkenntnis unter Anleitung der grossen Schriftpropheten zunächst in bezug auf die immer deutlichere Erfassung des Monotheismus erfahren hat. Trotzdem meint der Verf. sich darauf beschränken zu dürfen, dass er die Gottesvorstellung des Jahvismus darstelle und „philosophisch bewerte“, wie sie seit Hiskias Zeit dem Kern des Volkes eigen gewesen sei. Diese Gottesvorstellung befragt er erstens, ob sie partikularistisch oder universalistisch gewesen sei, und verneint das letztere, weil er von dem alten, jahvistischen Satz „In deinem Samen werden gesegnet werden alle Geschlechter

auf Erden“ (Gen. 12, 3) bis zu Jes. 49, 6 und Mal. 1, 11 keinen der Sätze beachtet, aus denen das menschheitliche Ziel der mit Abrahams Berufung begonnenen Heilsgeschichte hervorleuchtet. Zweitens meint er behaupten zu können, dass die Gottesvorstellung im jahvistischen Glauben, verglichen mit derjenigen anderer bekannter Religionen, „ganz besonders niedrig und unwürdig“ sei (S. 32). Zum Beweis verwendet er hauptsächlich dies (S. 28), dass Jahve befahl, die Tempel der fremden Götter zu zerstören, und „zum Hohne, um die anderen Völker besonders tief in ihren religiösen Gefühlen zu verletzen, wurden die Säulen ihrer Tempel von den Israeliten zu Abtritten verwendet (z. B. 2 Kön. 10, 27)“. Nun in jenem Befehl einen Beweis für die Niedrigkeit der Gottesvorstellung Israels zu finden, ist unlogisch, und was denn hat die erwähnte Verwendung von Teilen eines Baaltempels mit der „Unwürdigkeit“ der Gottesidee derer zu tun, die jene Verwendung wählten? Durch diese wurde nur der Protest gegen den Baalkult ausgedrückt, und wenn man z. B. an die mit seinem Kult verbundene Tempelprostitution denkt, von der freilich jener Verfasser nichts sagt, dann kann man diesen Abscheu verstehen. Doch schon genug des Beweises dafür, dass diese neueste Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte wieder eine von denen ist, in welchen alles aufgesucht wird, was zu ihrer niedrigen Einschätzung verwendet werden zu können scheint.

Ed. König.

Kautzsch, E. (weil. ord. Prof. d. Theol. in Halle), Übungsbuch zur Hebräischen Grammatik von Gesenius-Kautzsch. 7., nach der 28. Auflage der Grammatik revidierte Auflage besorgt von Lic. Dr. F. O. Kramer, Assistenten am Alttestamentlichen Seminar der Universität Leipzig. Leipzig 1915, F. C. W. Vogel (VI, 181 S. gr. 8). 3 Mk.

Das wohlerprobte Übungsbuch ist von dem neuen Herausgeber im wesentlichen unverändert gelassen. Er hat aber recht daran getan, statt der Zeilenzählung Satzählung einzuführen, auch wenn das ein wenig Raum mehr in Anspruch nimmt. Beim Unterricht ist es jedenfalls praktischer. Dankbar werden alle, die das Buch benutzen, Lehrer wie Schüler, dem Verlag dafür sein, dass er den hebräischen Text in der grossen und in allen Teilen deutlichen Schrift hat drucken lassen. Hier können auch schwache Augen niemals bei irgend einem Zeichen in Zweifel geraten. Des Vorteils dieser Schrift wird man sich leicht bewusst, wenn man damit die Schrift der Kittelschen Biblia hebraica vergleicht, in der ך und ם, ferner ך̄ und ם̄, nicht selten auch ך̄̄ und ם̄̄ für schwache Augen nur schwer unterscheidbar sind. Möchte das Buch in dieser neuen, schönen Gestalt sich auch weiterhin bewähren als musterhaft reichhaltige und geschickte Einführung in die Elemente der hebräischen Sprache! Allerdings ist sein Reichtum an Stoff zu gross, um in einem akademischen Semester, worauf sich leider für viele Lernende in neuerer Zeit der hebräische Elementarunterricht beschränkt, voll ausgenutzt zu werden, aber im Schulunterricht, der auch für das Hebräische das Normale bleiben sollte und der sich auf einen längeren Zeitraum erstreckt, kann er den wohlwogenden und durch lange Erfahrung eingegebenen Grundsätzen des verewigten Verf.s entsprechend von geschulten Lehrern zum Heil der Lernenden wohl ausgenutzt werden. Dem neuen Herausgeber sei der Wunsch nahegelegt, dem Buche seinen inhaltlichen Reichtum zu erhalten und entgegen-

stehenden Forderungen ebenso fest zu widerstehen wie der verewigte Verf. Es darf das ja auch wohl erwartet werden, weil er bekennt, in den Grundsätzen mit dem Verf. übereinzustimmen, und geleitet er das Buch nach diesen Grundsätzen auf seinem weiteren Wege, wird ihm der Dank für seine Arbeit nicht ausbleiben.

J. W. Rothstein-Münster (Westf.).

Gänssle, Carl, The hebrew particle אשר. Diss. Chicago, University Press (142 S. gr. 8). 4. 20.

Die gründliche Untersuchung führt zuerst das Wort אשר auf ein Substantiv zurück; gegen Ableitung von einem Demonstrativ wird (S. 24. 30) vielleicht zu sehr betont, dass ein demonstrativer Gebrauch des Wortes nicht überliefert sei. Aber dass אשר ein nomen war, wenn auch nicht ganz bestimmt ein subst., darin stimmt man dem Verf. gerne zu. Er selbst kommt mit der Umschreibung „bezüglich dessen, was“ (oder „der“) aus (S. 55 f.). In einer ausführlichen Polemik gegen Baumann, dessen „demonstrative“ Theorie sich in Gesenius-Kautzschs Auffassung der Relativsätze wiederfindet, werden manche offene Türen erstürmt, aber die Gesetze der Satzbetonung zu wenig in Rechnung gezogen, so dass schliesslich ein leichter Rückzug vor dem Gegner angetreten werden muss (S. 69). Die grammatische Verbreitung von אשר erweitert sich nach den glücklichen Beobachtungen Gänssles zu Gen. 46, 20 (S. 61 f.), sollte aber nicht der Tradition zuliebe überschätzt werden (so S. 71). Hier wäre eine geschichtliche Entwicklung erwünscht gewesen, statt dass mit Qohelet angefangen werden musste (S. 72, vgl. das Zugeständnis S. 84 Note). Doch würde sich Gänssle wahrscheinlich mit dem Hinweis auf Driver, den grössten Masoreten des 20. Jahrhunderts, verteidigen, der in die biblische Sprachforschung diesen positivistischen, aber gewiss nicht positiven, Geist einführt. Pryms Schrift über die arabischen Relativsätze finde ich nicht erwähnt.

Wilhelm Caspari-Breslau.

Zoepfl, Dr. Friedrich (in Mindelheim), Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W. IV. Bd., 1. Heft.) Münster i. W. 1914, Aschendorff (VIII, 48* u. 148 S. gr. 8). 5. 70.

Zöpfl legt in diesem Bande eine kritische Ausgabe des dem Didymus von Alexandrien zugeschriebenen Kommentars zu den katholischen Briefen der „enarratio brevis in epistolas canonicas“ vor nebst Einleitung und kritischer Untersuchung. Man kann gewiss sagen, dass dieses Unternehmen an sich schon ein dankenswertes ist, da eine derartige, allen Anforderungen genügende Ausgabe des für die Geschichte der Exegese wichtigen Kommentars bisher nicht existierte, trotz der an sich für ihre Zeit vortrefflichen Göttinger Universitätsprogramme von 1829 bis 1832 von Lücke.

Das griechische Original des Kommentars ist ja nun freilich nicht mehr vorhanden und, wenn wirklich noch vorhanden, uns nicht bekannt. Was wir an Fragmenten des Originals in griechischen Katenen haben, ist ja wichtig, aber doch nicht allzu umfangreich; Erich Klostermann hat sich in TU. N. F. 13, 2, Leipzig 1905, schon um diese Stoffe bemüht und besonders die Cramerschen Katenenstücke identifiziert. So muss die lateinische Uebersetzung des Scholastikers Epiphanius, der sie im Auftrag des Cassiodor zunächst für die Mönche des Klosters Vivarium anfertigte, den Mangel des Originals ersetzen.

Sie tut es freilich insofern nur in beschränkter Masse, als sie ihrem ganzen Wesen nach „ziemlich uneinheitlich“ ist; es ist des Epiphanius Uebersetzung teilweise eine ziemlich freie Uebersetzung, teilweise ziemlich wörtliche, sklavische Uebersetzung. Zoepfl weist darauf hin, dass der Bibeltext bald ganz wörtlich aus dem Griechischen übersetzt ist, bald an die Vulgata, bald an die vorhieronymianische Bibel angelehnt ist; manchmal wird dieselbe Bibelstelle an zwei Stellen verschieden übersetzt. Dieser mangelhafte Charakter der Uebersetzung darf natürlich nicht von einer sorgfältigen kritischen Ausgabe dieses lateinischen Textes abhalten, die bisher mangelte. Die editio princeps kam im Jahre 1531 in Cöln bei Johannes Praël heraus, von einem unbekanntem Herausgeber hergestellt; sie ist die einzige textkritisch wertvolle Ausgabe. Zoepfl führt den meiner Meinung nach durchaus einleuchtenden Beweis, dass diese editio princeps auf keine der bisher bekannten Handschriften zurückgeht, sondern auf eine uns nicht mehr bekannte handschriftliche Vorlage; die editio princeps bekommt damit den Wert einer selbständigen Uebersetzung (P), während alle weiteren Ausgaben des lateinischen Textes als direkt oder indirekt von dieser editio princeps abhängig und ohne neue handschriftliche Grundlagen herausgegeben auszusehen haben. Neben die editio princeps treten nun drei Handschriften, von denen Zoepfl die beiden ersten soweit als möglich zur Grundlage genommen hat: 1. cod. L, d. i. ein cod. 96 in Laon saec. VIII/IX leider mit einigen Lücken; 2. cod. M, d. i. cod. Berol. lat. 45 saec. XII/XIII (M ist nahe verwandt mit L, aber nicht direkt aus L geflossen); 3. cod. V saec. XVI (V ist mit M viel näher verwandt als mit L, aber V ist doch nicht aus M geflossen); wir haben also vier selbständige Bezeugungen nebeneinander: LMPV. Aus diesen hat nun Zoepfl in sorgfältigster Weise seinen Text unter Darbietung der griechischen Fragmente des Originals hergestellt, zugleich mit Darbietung eines ausgedehnten Variantenapparates; Stellenregister, Namenregister, Wortregister ergänzen die Ausgabe. Ich denke, wir können Zoepfl für die sorgfältige Ausgabe des interessanten Kommentars nur dankbar sein.

Auf S. 22* bis 48* der Einleitung bietet Zoepfl aber auch eine neue Untersuchung der Echtheitsfrage des Kommentars. Der Kommentar schreibt sich in der handschriftlichen Uebersetzung her von Didymus dem Blinden von Alexandrien, aber nicht ohne Schwanken der Katenenüberlieferung, so dass neuerdings die Sicherheit, mit der das ganze Werk dem Didymus zugeschrieben wurde, ins Schwanken gekommen ist; vgl. z. B. Leopoldt, „Didymus der Blinde“ 1905, S. 23, und E. Klostermanns oben genannte Arbeit. E. Klostermann vermutet in dem Kommentar eine Art Katene mit vielleicht echten Stücken aus Didymus. In sorgfältiger Untersuchung zeigt nun auch Zoepfl, dass die Bezeugung des Kommentars als von Didymus stammend doch nicht stark genug ist, dass der Kommentar einen merkwürdig uneinheitlichen Charakter zeigt, der auf das Herkommen aus verschiedenen Quellen deutet. Zoepfl fährt fort: „Halte ich diese Gründe gegeneinander, so glaube ich — ohne mir ein abschliessendes Urteil anmassen zu wollen oder zu können — sagen zu dürfen: in der Gestalt, wie uns die enarratio jetzt vorliegt, ist sie nicht das ursprüngliche Werk eines Mannes, des Didymus. Der Grundstock ist von Didymus, aber im Laufe der Zeit ist manches aus dieser Schrift entfernt, manches hinzugefügt, manches überarbeitet worden“ (S. 48*). Zoepfl drückt sich deshalb so vorsichtig aus, weil jedenfalls erst noch einige Stücke des Kommentars bei anderen Autoren nachgewiesen werden müssen, ehe man jene These mit ganzer

Sicherheit aussprechen kann. Ich bin durch Zoepfl jedenfalls in der Ansicht bestärkt worden, dass wir in dem Kommentar nicht mehr mit Sicherheit das Werk des Didymus sehen können. Was von ihm von Didymus stammt, das lässt sich zurzeit nicht sagen.

Trotz des noch nicht abschliessenden Ergebnisses der Untersuchung ist diese wie die Ausgabe ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der kommentatorischen Literatur der alten Kirche.
Hermann Jordan-Erlangen.

Grosch, Lic. Dr. phil. H., Die angefochtenen Grundwahrheiten des Apostolikums. Leipzig 1914, Deichert (VIII, 118 S. gr. 8). 3 Mk.

Die Arbeit Groschs gibt sich als eine Apologie des Apostolikums. Prinzipiell wird diese Apologie auf ein dreifaches gestützt, 1. auf das Neue Testament, 2. auf das übereinstimmende Zeugnis der Kirche, 3. auf allgemeine Vernunftgründe. So selbstverständlich uns nun Punkt 1 ist, so hat Punkt 2 bereits unsere Bedenken. Freilich bekennt die gesamte christliche Kirche das Apostolikum. Aber gewiss ist, dass einmal das Verständnis der einzelnen Bekenntnissätze im Laufe der Jahrhunderte sich in der Kirche erheblich modifiziert hat, zum anderen auch heute noch selbst bei den verschiedenen Teilkirchen sich keineswegs eine durchgehende Übereinstimmung in der Beurteilung aller einzelnen Bekenntnisaussagen findet. Es sei hier nur erinnert an die Bekenntnisaussage über die Kirche, über die Gemeinde der Heiligen u. a. m. Wenn der Verf. das selber erkennt (S. 113), so ist nicht erfindlich, wie er dann das übereinstimmende Zeugnis der Kirche zum Gültigkeitsmassstab des Apostolikums für den Glauben nehmen kann. Gewiss hat die lutherische Theologie je und dann ein Interesse gehabt, sich mit ihren Aussagen im Konsensus der Kirche, d. h. der lutherischen Kirche zu wissen. Aber, es ist etwas anderes, den lutherischen Konsensus feststellen, und den Konsensus der Kirche allgemein zum prinzipiellen Massstab für die Wahrheit einer Glaubens- und Bekenntnisaussage erheben. Noch mehr aber hat Punkt 3 unser Bedenken, wo der Verf. sich Mühe gibt, das Apostolikum auch durch die Vernunft zu stützen. Zwar hat er ja Recht, wenn er darauf hinweist, dass gewisse Partien in der Kantischen „transzendentalen Dialektik“, die dort über die „reine Apperzeption“ bzw. über die „reine Vernunft“ gemacht worden sind, die Gottesidee auch vor der Vernunft bestehen lassen. Kant bewegt sich allerdings hier in einem bestimmten Gegensatz zur „Kritik der reinen Vernunft“. Aber immerhin, es bleibt unerfindlich, wie von hier aus die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens und seiner einzelnen Bekenntnisaussagen abfolgen soll! Wir würden dem Verf. Recht geben, wenn er bloss dahin verstanden werden wollte, dass Glaube und Bekenntnis nicht widervernünftig sind. Nein, sie sind übervernünftig, aber vernünftig d. h. dem Wesen des menschlichen Geistes unmittelbar entsprechend, aus seiner Funktion direkt erschliessbar sind sie nicht. Der Verf. aber hält sie dafür, daher er bemüht sein kann, das Apostolikum „durch allgemeine Vernunftgründe zu verteidigen“ (S. 3). Nach ihm wirkt die Vernunft „wesentlich“ (!) mit zur Befestigung des Glaubens (S. 10). Er setzt den Fall, dass es der Vernunft gelungen sein sollte, „die Gottheit, Menschwerdung, Auferstehung und Verherrlichung Christi klar zu durchschauen“ (S. 9). Dergleichen wird, weil das irrationale Wesen des

Glaubens und Bekennens verkennend (vgl. z. B. Matth. 11, 25; 1 Kor. 1, 18), nicht anerkannt werden können. Müssen wir nun also so die prinzipielle Methode ablehnen, mit der der Verf. das Apostolikum stützt, so finden sich übrigens auch in den speziellen Ausführungen des Buches Gedanken, die wir uns nicht anzueignen vermögen. So ist es für uns unannehmbar, wenn der Verf. die Lehrbildung Pauli erst in den späteren Briefen als „zur vollen Reife und Irrtumslosigkeit (!) hindurchgedrungen“ erkennt. So halten wir die Unterscheidung von vorläufiger und definitiver Rechtfertigung, wie er sie macht, für verkehrt (S. 97 ff.), der Schriftbeweis dafür kann unmöglich anerkannt werden. Und, wenn der Verf. doch endlich erst die Rechtfertigung als definitive will gelten lassen, die erfolgt, wenn der Glaube sich durch Werke der Nächstenliebe als wahrer und sittlich tatkräftiger erwiesen hat (S. 93), so rückt das in höchst bedenkliche Nähe zur katholischen Rechtfertigung durch die *fides caritate formata*.

Daher können wir trotz einzelner guter Ausführungen das Buch nicht willkommen heissen. Lic. Dr. Stier-Berlin.

Günther, Dr. W., *Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Tröltzsch*. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgeg. von Prof. Dr. R. Falkenberg in Erlangen. 24. Heft.) Leipzig 1914, Quelle & Meyer (VIII, 109 S. gr. 8). 3. 65.

Der erste grössere Teil der Arbeit (S. 1—65) beabsichtigt eine rein thetische Darstellung der religionsphilosophischen Ansichten von Tröltzsch. Zunächst wird kürzer über Tröltzsch' Auffassung von der gegenwärtigen religionsphilosophischen Lage referiert, sodann werden die Grundgedanken seiner Religionspsychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik wiedergegeben. Die speziell christlich-theologischen Gedankengänge fallen nicht mehr in den Rahmen des Themas, das sich der Verf. gestellt hat. Sorgfältiges Studium der sämtlichen Veröffentlichungen von Tröltzsch wie auch ein fast vollständiger Ueberblick über die sich mit ihm beschäftigende Literatur bilden die Grundlage zu einer ebenso klaren wie knappen Darstellung, welche die epische Breite und den — sonderlich im Periodenbau — oft recht umständlichen Stil von Tröltzsch wohlthuend kürzt und vereinfacht.

Die Verselbständigung der Kritik, die der zweite Teil (S. 65—103) bringt, hat ihre grossen Vorteile, macht aber auch manche Wiederholung und Ergänzung des ersten Abschnitts nötig. Günther will wesentlich eine immanente und nur einzelne Bedenken äussernde Kritik vortragen — ein für eine Erstlingsschrift nur empfehlenswerter Standpunkt. Die beiden Hauptphasen in Tröltzsch' Entwicklung charakterisiert der Verf. richtig dahin, dass in der ersten Periode die Einflüsse Hegels und damit die Metaphysik dominierte, in der zweiten unter dem Einfluss der Windelband-Rickertschen Philosophie jene zurücktritt. Aber gerade aus der letzteren Tatsache leitet der Verf. eine Reihe von Bedenken ab. Tröltzsch will schon die Psychologie und Erkenntnistheorie entscheidende Resultate für Wesen und Wahrheit der Religion abwerfen lassen, die aber in Wirklichkeit metaphysischer Art sind, „so dass er eine Metaphysik als Grundlage seiner Religionsphilosophie besitzen müsste“ (S. 85). Am eingehendsten und durchschlagendsten ist Günthers Kritik des Versuches von Tröltzsch, ein religiöses Apriori zu konstruieren; aber er hat auch richtig beobachtet, wie in Tröltzsch' Verwendung

des „Irrationalen“ mindestens drei verschiedene Auffassungen nicht zugunsten der Klarheit geborgen sind. Denkt man alle diese und noch andere kritische Beobachtungen durch, so wird der Gesamteindruck der Tröltzsch'schen Religionsphilosophie ein wesentlich geringerer sein, als er bei Günther noch ist. Seine abschliessende Charakteristik, dass es sich um eine „Synthese, die allen verschiedenen Richtungen gerecht werden will“, handelt, wie die Behauptung, dass hier eine „Fülle alter und neuer Problemstellungen und -lösungen“ vorliegt, kann ich noch zustimmen. Von einer besonderen „Originalität“ vermag ich dagegen nicht zu sprechen. Geschichtlich wie systematisch angesehen, ist Tröltzsch' gesamte Gedankenwelt einschliesslich seiner Religionsphilosophie ein durchaus synkretistisches Gebilde, Vermittelungstheologie und Vermittelungsphilosophie* oder — wie sich Tröltzsch selbst ausdrückt — ein „relativ konservatives Gebäude“. Derartige Erscheinungen pflegen geistesgeschichtlich nicht den Anfang einer schöpferischen Periode, sondern den Abschluss einer solchen zu bedeuten. So handelt es sich in der Tat bei Tröltzsch einmal um den Versuch einer Synthese der Kantischen und Hegelschen Tendenzen, in welche ausserdem die exakten Beobachtungen der Geschichte, der Psychologie und der Naturwissenschaft eingearbeitet werden sollen. Aber auch die nähere Gestaltung dieser Synthesen ist weitgehend in der Geschichte der Theologie — in dieser im Grunde bei allen Richtungen ausser der biblizistischen und altritschlischen — und in der Philosophie bei Männern wie Hartmann, Eucken, Class, Dilthey u. a. m. vorbereitet. R. H. Grützmacher-Erlangen.

Der Krieg und die christlich-deutsche Kultur. Abhandlungen von W. Bousset, H. Schuster und B. Dörries. Göttingen 1915, Vandenhoeck & Ruprecht (119 S. 8). 1.50.

Diese vier Vorträge — W. Bousset: „Unser Gottesglaube und der Krieg“ und „Erneuerung des deutschen Volkes“, H. Schuster: „Der Krieg und das Evangelium Jesu“, Dörries: „Soziale Wirkungen und Aufgaben des Krieges“ — sind im Januar und Februar im Verein der Freunde evangelischer Freiheit zu Hannover gehalten worden. Dass ein Teil der darin vertretenen Urteile und Voraussichten schon jetzt überholt oder widerlegt ist, braucht die Freude an der offenkundigen Energie nicht zu mindern, mit der man in jenem Kreise aus den gewaltigen Erlebnissen der Zeit inneren Gewinn für das Deutschtum der Zukunft zu erheben sucht. Für das Deutschtum, sage ich. Denn das in diesen Aufsätzen vertretene Christentum entspricht genau den bereits vor dem Kriege in jenem Kreise üblichen Verständnis. Man fragt mit Bedauern, ob das nicht möglich gewesen wäre auch ohne die fortwährende Polemik gegen den „Kreis der spezifisch Frommen“ (Bousset), gegen die „offizielle Kirche“ und den „frommen Jargon“ (Schuster) oder in anderem Zusammenhange gegen „das alte Unrecht des preussischen Dreiklassenwahlrechts“ (Dörries), gegen „die Vorherrschaft einer Partei, die sich ihre Ziele und Zwecke durch einseitige kirchliche, ausserstaatliche Rücksichten bestimmen liess“ (Bousset). Man hätte wohl um so mehr auf dergleichen verzichten können, als der Zweck des Ganzen ja doch die positive Mitarbeit am Neubau der deutschen Zukunft sein soll. Nicht nur mit der Sozialdemokratie (was in dem Buch immer wieder

* In bezug auf Tröltzsch' Auffassung von Alt- und Neuprottestantismus habe ich den eingehenden Nachweis zu liefern gesucht in einer Artikelreihe über diesen Gegenstand (Neue Kirchl. Zeitschrift 1915, Oktober-Dezemberheft).

betont wird), sondern auch mit den hier angefeindeten Richtungen sollte sich jener Verein in dieser Absicht eins wissen.

Lic. Dr. W. Elert, zurzeit im Felde.

Schulz, A. (Pfarrer in Wittenberge), *Licht, Liebe, Leben. Predigten.* Dresden und Leipzig, Globus, Wissenschaftl. Verlagsanstalt (144 S. 8). 2 Mk.

Auf dem Titelblatt vermissen ich die Angabe des Jahres, in dem das Buch erschienen, und in ihm selbst ein kurzes Vorwort, das uns darüber belehrt, für wen die Veröffentlichung dieser Predigten erfolgt. Ich nehme an, dass es die Gemeinde, die sie gehört hat, ist, für welche dies Buch bestimmt sein wird, und zweifle nicht daran, dass es hier dankbare Leser finden wird, und auch wohl nicht bloss hier.

Kriegspredigten sind hier nicht geboten. Selbst, wo der Text geradezu auffordert, von Krieg und Frieden zu reden, geht die Predigt auf diese Fragen nicht ein. Die Predigten müssen demnach vor dem Kriege gehalten sein. Für nicht einwandfrei halte ich die Zusammenstellung gerade dieser Predigten. Für ihre Anordnung ist zwar im ganzen der Lauf des Kirchenjahres bestimmend gewesen, aber die Texte sind doch recht willkürlich gewählt, was dem Buche geradeso wenig als Vorzug anzurechnen ist, als es für die mündliche Predigt ein Vorteil sein könnte. Die Textbenutzung kann ich nicht für gründlich genug erachten. Der Prediger kommt mehrfach viel zu spät auf seinen Text, legt ihn auch zuweilen gar nicht aus, sondern bringt nur allerlei, wie ich gern anerkenne, geschickt gewähltes Illustrationsmaterial an den Text heran, statt dass er den Textgehalt zunächst einmal in aller Klarheit auszusprechen sich bemüht und dann, von ihm stets ausgehend und nie ihn aus dem Auge verlierend, seine Grundgedanken entwickelte, von der Einheit in die Mannigfaltigkeit hinein und aus ihr wieder zur Einheit zurückführend.

In der ersten, über das erste Gebot gehaltenen Predigt ist die freilich auch in manchen Katechismen sich findende Erklärung der Worte „Ich bin der Herr, dein Gott“ nicht diejenige Luthers, der sehr wohl gewusst hat, dass hier im Urtext das Tetragramma stehe, und dem dies Wort lediglich als Verheissung gilt.

D. Aug. Harde land-Uslar.

Kurze Anzeigen.

Tilemann, Heinrich (Studiendirektor in Loccum), *Woher das Selbstgefühl der Engländer?* Vortrag. Hannover und Leipzig 1915, Hahnache Buchh. (31 S. 8). 75 Pf.

Die Völkerpsychologie erfährt in unseren Tagen eine ungeheure Bereicherung; freilich ist es schwer, den fast unübersehbaren Stoff zu sichten und richtig zu bewerten. Denn der Hass ist zwar ein scharfsichtiger Beobachter, aber ein schlechter Beurteiler. Tilemanns Vortrag hält sich von diesem fern und verfährt mit wissenschaftlicher Ruhe und Besonnenheit. Wenn das von ihm aufgeworfene Problem sich als Rassenfrage und als Frage des Geschichtsprozesses behandeln lässt, so entscheidet er sich für den letzteren Weg: das Selbstgefühl der Engländer ist nach ihm das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, deren Hauptfaktoren (S. 26) sind: die Volkskonsolidierung der insularen Lage, die vom Puritanismus (Cromwell) vollzogene Synthese des Volksbewusstseins mit der Idee des auserwählten Volkes, die Hinwendung des Volkes auf Anspannung des Willens, Verstärkung des Fleisses und der äusseren Disziplin, die grossen Erfolge der Neuzeit und die Nützlichkeitsphilosophie. Niemand wird den gedankenreichen und auf gründlichen Geschichtskennnissen ruhenden interessanten Vortrag ohne Anregung und Gewinn lesen. Aber dass die angegebenen Gesichtspunkte erschöpfend sind, meine ich allerdings nicht: in Betracht kommen auch die Geistesart der normannischen Eroberer, die Bildung des englischen Nationalbewusstseins in den kontinentalen

Kämpfen des 14. und 15. Jahrhunderts und die Religion und Politik vermischende Bildung der englischen Staatskirche, auch die Besiegung der spanischen Armada, seit der das Bewusstsein der insularen Unangreifbarkeit datiert. Aber wer kann in einem Vortrag alles behandeln? Die Beleuchtung des Gegenstandes ist verständig und wertvoll.

L. Lemme-Heidelberg.

v. Campe, Dr. (Hildesheim), *Der Krieg und der sittliche Gehalt des Opfergedankens.* Berlin 1915, Verlag der Täglichen Rundschau (30 S. 8). 40 Pf.

In vier Abschnitten, die zunächst in der „Tägl. Rundschau“ erschienen waren, untersucht der Verf. den sittlichen Gehalt des Opfergedankens, der durch den Krieg in den Mittelpunkt nicht nur unseres Denkens, sondern unseres Erlebens gerückt ist. Er geht aus von der Tatsache, dass das Opfer den Mittelpunkt aller Religionen bildet. „Das Gefühl der Abhängigkeit der schwachen Menschen von der Gottheit, das Gefühl des Gegensatzes zwischen dem Irrenden und Wahren, dem Sündigen und Guten hat allezeit noch das Verlangen nach Versöhnung erzeugt und diese Versöhnung durch Opfer angestrebt.“ In diesem Opfer klingen drei Töne zu wunderbarem Dreiklang zusammen. Es ist Hingabe von Wertvollem. So hat uns der Krieg den höchsten Wert des einzelnen gerade in der Hingabe seines Lebens geoffenbart und damit auch den rechten Massstab für den irdischen Besitz wiedergegeben, unter den sich unwillkürlich auch der beugt, der nur äusserlich mittut, aber gerade dadurch die sittliche Grösse des Opfergedankens anerkennt. Vertieft und geläutert wird dieser dann dadurch, dass man das Opfer für etwas Höheres bringt. Durch den opfervollen Dienst am Vaterlande wird dies erst ganz mein eigen. Man wagt den Einsatz des Lebens, der Familie, denn Volk, Vaterland, Kaiser und Reich steht noch höher. Das war vielfach vergessen. Aber es hat sich mit der Macht eines sittlichen Gesetzes durchgesetzt. Und mit dem Vaterlandsgedanken steigt der Idealismus neu hervor, der nichts kennt wie Hingabe an die eine, grosse Aufgabe, völlige Hingabe für andere, auch für die Schuld anderer. Gerade die edlen Menschen erkennen die Schuld im Leben der Menschheit, die sie als Glieder der Menschheit wie eigene Schuld empfinden, mitleiden, sich dafür sühnend opfern. Denn nur durch solche Opfer schreitet die Welt fort. Hier liegt der Wahrheitskern der Aeusserung: es sind immer die Besten, die fallen. Der Opferebereiteste ist der Tapferste — ein Abglanz von Golgatha. Und alles das geschieht in einer Freiwilligkeit, der das Opfer gar nicht mehr als Opfer erscheint, die aber auch notwendig ist, wenn das Opfer wirklich von Not und Schuld befreien soll.

Helle Begeisterung und ein tiefer, sittlicher Ernst weht durch das Buch, heisse Liebe zu unserem Volke und freudige Zuversicht für seine Zukunft. Dass aber der Verf. nicht allein steht, sondern das Empfinden weiter Kreise ausspricht, macht ja gerade unsere Zeit so gross und lässt uns trotz aller gegenteiligen Erscheinungen viel für unser Volk hoffen. Nur muss die Gunst des Augenblicks ausgekauft werden, nicht zum wenigsten von der Kirche durch treue und eifrige Darbietung des ewigen Evangeliums. Mag auch in dieser Schrift noch nicht das volle Verständnis für das Heil in Christo gewonnen sein; sie zeigt doch, dass die Kirche wieder auf ein Verständnis für den Opfergedanken, für Stellvertretung und Entsühnung der Schuld durch andere rechnen kann. Möge sie diese offene Tür benutzen.

Lic. Priegel-Leipzig.

Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Göttingen.

Biblische Einleitungswissenschaft. Bauernfeind, Predigtamtskand. Otto, *Die literarische Form des Evangeliums.* Greifswald, Theol. Diss. 1915. Greifswald, Abel (101 S. 8). — Klingemann, Gen.-Superint. D. Karl, *Das Heldentum in der Bibel.* (Mit Umschlagzeichnung v. Gust. Pöhl.) Bonn, A. Schmidt (105 S. kl. 8). 1 M.

Biblische Geschichte. Bugge, Christ. A., *Das Christus-Mysterium.* Studien zur Revision der Geschichte des Urchristentums. [Aus: „Videnskapsselskaps skrifter.“] Kristiania, J. Dybwad (V, 127 S. Lex.-8). 4 M. — **Zeitfragen,** Biblische, gemeinverständlich eräutert, hrsg. v. P. Heinisch, Ign. Rohr. VII. Folge. 11. u. 12. (Schluss-)Heft. Sickenberger, Jos., *Leben Jesu nach den vier Evangelien.* Kurzgefasste Erkl. I. Die Zeit der Vorbereitung. (Mt. 1, 1—4, 11; Mk. 1, 1—13; Lk. 1, 5—4, 13; Jo. 1, 1—4, 12.) 1. u. 2. Aufl. Münster, Aschendorff (III, 80 S. gr. 8). 1 M.

Biblische Theologie. Preisler, Pfarrvik. Herbert, *Die Ethik der Evangelien u. die jüdische Apokalypik.* Breslau, Evang.-theol. Diss. 1915. (Leobschütz, Hampel) (70 S. 8).

Biblische Hilfswissenschaften. Karge, Dr. theol. Paul, *Prähistorische Denkmäler am Westufer des Genesaratsees.* Breslau, Kath.-theol. Hab.-Schr. 1915. [Ersch. vollst. u. d. T.: Beiträge z. prähist. Archäol. Palästinas in: Collectanea Hiero.olymitana. 1. Bd.] Paderborn, Schöningh (64 S. 8).

Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. 158. Bd., 1. Heft: H. Westphal, Untersuchungen zur Wertethik auf Grund einer Betrachtung der Wertgrösse. K. Kessler, Hauptprobleme der Religionsphilosophie. E. Bergmann, Die Lebensphilosophie Jean-Marie Guyaus. P. Petersen, III. Bericht über psychologische Literatur. Das Jahr 1914. E. Mally, Stephan Witasek.

Zeitschrift, Schweizerische theologische. 32. Jahrg., 1915, 2. Heft: K. Zickendraht, Ist Lazarus der Lieblingsjünger im 4. Evangelium? O. Moppert, Vom Geist der Erhebung Preussens vor hundert Jahren (Forts.). P. W. Schmiedel, Kleinere Beiträge zur Revision der Zürcher Bibel gegenüber Bolliger und Mader. J. Studer, Urbanus Rhegius und die päpstliche Bulle gegen Luther (Forts.). Verzeichnis der im Druck erschienenen Schriften von Dr. C. W. Kampli.

Zeitschrift für katholische Theologie. 39. Jahrg., 1915, 3. Heft: F. Hatheyer, Ueber das Erkenntnisbild in der Scholastik. J. B. Umberg, Kajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil. J. E. Rainer, Entstehungsgeschichte des Trienter Predigt-reformdekretes II.

Entgegnung.

Die Anzeige meines Volksbuches „Israels Geschichte“ in Nr. 16, Sp. 363, enthält eine tatsächliche Unrichtigkeit, die geeignet ist, in dem Leser die Vorstellung zu erwecken, als ob ich mir bei der Abfassung des Büchleins ungläubliche Leichtfertigkeit oder gewissenlose Unehrlichkeit habe zuschulden kommen lassen. Der Herr Rezensent erklärt, das auf S. 5 gefällte Urteil, die Erzählung vom Auszuge Abrahams aus Aegypten besitze keinen historischen Wert, stehe im Widerspruch zu dem Satze auf S. 6: „Auf Gottes Geheiss verlässt der Glaubensheld Vaterland und Verwandtschaft“, und vollends zu dem auf S. 6. 7: „... dem Glauben, der dann demselben Abraham die Kraft gibt, seinen einzigen Sohn auf Gottes Befehl hinzugeben“. Auf der Beobachtung dieses angeblichen Widerspruches wird dann das Urteil aufgebaut, dass meine Behandlung der Geschichte Israels überhaupt zu inneren Widersprüchen führe. In Wahrheit kann von einem Widerspruch zwischen jenem absprechenden Urteil über den historischen Wert der Auszugserzählung und den beiden angeführten Sätzen nicht die Rede sein. Denn letztere wollen nicht mehr eine geschichtliche Aussage sein, sondern sie versuchen, den religiös-ethischen Gehalt der Erzählung wiederzugeben. Dieser Zweck der beiden Sätze ist mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit angegeben, wie jedem klar werden wird, wenn ich hier den Abschnitt abdrucke, in dem sie stehen: „So besteht — es wurde schon angedeutet — der Wert der Erzählung vom Auszug Abrahams aus seinem Vaterlande wie der meisten Erzählungen im 1. Buche Mose nicht in ihrer Bedeutung für den Historiker: der tiefe ethisch-religiöse Gehalt ist's, der den dauernden Wert dieser Erzählungen bedingt. Vom Glauben, der da ist eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifeln an dem, das man nicht siehet, redet unsere Erzählung. Auf Gottes Geheiss verlässt der Glaubensheld Vaterland und Verwandtschaft, im Vertrauen auf dessen aller Wahrscheinlichkeit trotzenen Zusage, dass er ihm ein neues Heimatland geben und ihn dort zum Vater eines grossen Volkes machen wolle. Vom Glauben berichtet unsere Erzählung, dem Glauben, der dann demselben Abraham die Kraft gibt, seinen einzigen Sohn auf Gottes Befehl hinzugeben (1. Mose 22).“ Der vom Herrn Rezensenten behauptete Widerspruch besteht demnach nicht, und ich halte mich für berechtigt, das auf dieses angebliche Beispiel eines Widerspruches sich stützende verallgemeinernde Urteil, das Büchlein leide an inneren Widersprüchen, solange anzuzweifeln, bis mir ein zutreffendes Beispiel nachgewiesen ist.

Otto Eissfeldt.

Antwort.

In meiner Besprechung ist gesagt worden: „Zunächst in jenem ersten Kapitel wird viel darüber geredet, dass die Erzählungen vor dem Auszug aus Aegypten keinen geschichtlichen Wert besitzen, aber trotzdem „religiösen und ästhetischen“ Wert haben (S. 5)“ usw., wie auch oben wiederholt ist. Herr Eissfeldt meint nun, in Wahrheit könne von einem Widerspruch zwischen jenem absprechenden Urteil über den historischen Wert der Erzählung von Abraham und den beiden angeführten Sätzen nicht die Rede sein. Denn letztere wollten nicht mehr eine geschichtliche Aussage sein, sondern sie wollten versuchen, den religiös-ethischen Gehalt der Erzählung wiederzugeben. Dieser Zweck der beiden Sätze sei mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit angegeben. — Das letztere ist ja von mir keineswegs bestritten worden. Aber trotzdem führen z. B. die angeführten verschiedenen Aeusserungen über Abraham zu „inneren Widersprüchen“, wie am Schlusse meiner Rezension gesagt ist. Die Sache verhält sich nach meinem Urteil folgendermassen: Zuerst behauptet Herr Eissfeldt, dass der Wert z. B. der Erzählung über Abrahams Auszug aus seinem Vaterlande „nicht in ihrer Bedeutung für den Historiker bestehe“, aber dann sagt er trotzdem, dass „der Glaubensheld Vaterland und Verwandtschaft verlässt“. Nach meinem Urteil darf dann, wenn der Wert der biblischen Abrahamserzählung „nicht für den Historiker“ vorhanden sein soll, auch nicht mehr geschrieben werden, dass der

erste Patriarch Vaterland und Verwandtschaft verlassen habe. Wenn dies nicht mehr eine geschichtliche, vom Historiker anzuerkennende Tatsache sein soll, darf man sich auch nicht mehr so ausdrücken, als wenn sie eine Tatsache wäre. Wenn Herr Eissfeldt nicht einzusehen vermag, dass zwei solche Behauptungen und Ausdrucksweisen einen inneren Widerspruch in sich schliessen, kann ich ihm nicht helfen.

Ed. König.

Unter Verantwortlichkeit

Anzeigen

der Verlagsbuchhandlung

Sieben erschienen:

Religiöses Leben draussen.

Von

Selbgeistlichen Pfr. Dr. Heinrich Ostertag.

30 Pfennige.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig.

Sieben erschienen:

Eine Missionspredigt im Kriege

gehalten im Dom zu Braunschweig am Missionsfest
(22. Juni 1915)

von

Gen.-Sup. D. Schwerdtmann in Hannover.

15 Pfennige.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig.

Lipsius & Tischer, Antiquariat

in Kiel, Falckstrasse 9.

Sieben erschienen und wird auf Verlangen umsonst versandt:

Antiquariats-Katalog 122:

Protestantische Theologie, über 3000 Nummern, in systematischer Ordnung.

Ferner Katalog 103: Pädagogik, 1750 Nummern.

Bestellungen von über Mk. 10.— portofrei.

Allgemeine Evang.-Luth. Kirchenzeitung.

Inhalt:

Nr. 41. Die Unerlösten. — Was haben uns unsere Theologen für den kommenden Frieden zu sagen? XIV. — Die Kirche im Feld. I. — Die Konferenz der deutschen Diakonissenmutterhäuser des Kaiserswerther Verbandes. — Vertretertag der vereinigten lutherischen Gotteskasten Deutschlands. — Die Schulverhältnisse in Frankreich und Belgien. — Offiziere und Gottesdienst. — Ein Notruf aus den Lazaretten. — Kirchliche Nachrichten. Wochenschau. — Kleine Mitteilungen. — Personalien. — Feste und Versammlungen.

Nr. 42. Ein Kriegsgebet. — Was haben uns unsere Theologen für den kommenden Frieden zu sagen? XV. — Die Kirche im Feld. II. — Allerlei Gedanken zum kommenden religiösen Neubau. XIII. — Theaterunfug. — Die Wahrheit auf dem Wege. — Kirchliche Nachrichten. Wochenschau. — Kleine Mitteilungen. — Personalien.