

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **2 (1912)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE.

BÜCHSEL, Lic. F.: **Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes.** Gütersloh 1911, C. Bertelsmann. 143 S. M 2. 80.

Die sehr eingehende Monographie (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 15. Jahrg., 3. Heft) untersucht zuerst allgemein exegetisch den Sinn von ἀλήθεια und der abgeleiteten Wörter mit dem Ergebnis, dass bei Johannes die Wahrheit die in Christus konkret geschaute Norm des Erkennens und Handelns und zugleich das religiöse innere Element der Gläubigen ist. Das wird dann im besonderen in den Abschnitten: Jesus und die Wahrheit, Der Geist der Wahrheit, Die Erkenntnis und das Sein aus der Wahrheit nachgewiesen. Die Arbeit Büchsels ist eine wesentliche Förderung zur Feststellung der johanneischen Theologie.

G. M.

CRISTIANI, L.: **Du Luthéranisme au Protestantisme; Evolution de Luther de 1517 à 1528:** Paris, Bloud, in-8°, 403 p., 1911, Fr 7. 50.

L'auteur commence par faire un grand éloge de Luther; il l'appelle « un inventeur et un génie » (p. II-III); mais, au fond, il fait suite au P. Denifle et au P. Grisar. Sans doute, il signale en eux des défauts. Ses aveux sont même précieux.

« L'œuvre de Denifle-Weiss, dit-il, présente de graves défauts. Elle manque d'unité . . . Justicier impitoyable, Denifle a *peut-être* (!) excédé dans le sens de la sévérité et manqué le but qu'il poursuivait, en frappant plus fort qu'il n'aurait convenu (p. XII). » Quant au P. Grisar, « il ne s'est pas attaché assez rigoureusement à l'ordre chronologique des événements et des sources . . . Il a trop fait œuvre de psychologue plutôt que d'*historien* (?). La narration est submergée sous les analyses

doctrinales. L'histoire disparaît derrière la théologie. L'exposé de certains faits de première importance est notoirement écourté et parfois insuffisant (p. XVII) . . . Ensuite le manque de proportion ».

Néanmoins, malgré ces aveux, l'auteur conclut dans le même sens que les deux incriminés. Les évolutions qu'il signale dans Luther sont celles-ci : Son point de départ, son idée fixe a été la préoccupation du salut ; puis, il affirma la justification par la foi *seule* ; ensuite, il se lança dans l'affaire des indulgences, et « ici commence l'évolution du luthéranisme (p. VI) ». C'est alors qu'il se voit acculé à une révolution religieuse. « Cette révolution était dans l'air et c'est pourquoi elle réussit. Ce qui est plus étonnant, remarque l'auteur, c'est que Luther soit parvenu à la *modérer* et à la *diriger* » (p. VII). Ensuite apparaît un nouvel élément, la haine du pape. Enfin, « convaincu d'avoir la vérité, il fit de sa conviction personnelle l'objet d'une croyance *nécessaire au salut*. Quiconque ne pense pas comme Luther ne peut être qu'un suppôt du démon. De là à inviter le pouvoir civil à user du glaive pour garantir le nouveau dogme, il n'y avait qu'un pas. Quand il fut franchi, l'évolution était achevée, la contradiction était introduite au cœur même de la réforme. *Le luthéranisme s'éteignait dans le protestantisme* » (p. VIII).

Telle fut, selon M. Cristiani, l'évolution luthérienne. C'est elle qu'il raconte dans son volume, en suivant Luther pas à pas et jour par jour. Ce volume est plein d'érudition ; il est fait avec méthode, et, après les 2000 volumes environ qu'on a sur Luther, on peut le lire avec profit. Je signalerai surtout l'excellente notice bibliographique sur les ouvrages principaux relatifs à Luther (p. XIII à XXI).

M. Cristiani assure qu'il a fait son travail sans aucune préoccupation apologétique ou polémique (p. XII). Que telle ait été son intention, il faut le croire, puisqu'il le dit. Malheureusement l'esprit romaniste est plus fort que la meilleure intention ; et, de fait, si on lit la première partie de sa *Conclusion*, on y trouve un prétendu résumé de la doctrine dite « catholique », ou revient, entre autres assertions inacceptables, l'éternelle affirmation du fameux magistère romain : « Tout homme qui veut venir au Christ, doit *d'abord* venir à l'Eglise, qui *seule* peut lui donner la doctrine authentique de son Fondateur » (p. 380).

D'abord l'Eglise, c'est-à-dire le pape; puis le Christ! D'abord la chose fondée, puis le fondateur! Est-ce de l'histoire?

Dans la seconde partie de cette Conclusion, l'auteur a la sincérité de rappeler que la doctrine de Luther sur le péché originel doit être rapprochée de l'expression de St. Augustin: l'humanité est une « masse de perdition » (p. 382). Mais deux pages plus loin, c'est contre Luther seul et non plus contre Augustin qu'il adresse ce reproche: « Un Dieu qui tire du néant des êtres pour les conduire à leur perte, pour dresser devant eux une loi qu'ils violent sans pouvoir faire autrement et pour creuser sous leurs pas un enfer éternel, un Dieu de cette sorte ne peut guère nous apparaître que comme un insupportable tyran. »

M. Cristiani, qui évite de parler de la doctrine d'Augustin sur la Prédestination, essaie de se tirer d'affaire en disant (p. 386) que, pour le catholicisme, le vouloir humain collabore avec la grâce divine à tous les moments de sa marche vers la justification et vers le salut final. Mais il oublie précisément le moment où c'est Dieu qui, selon St. Paul, opère *le vouloir et le faire*.

En outre, il reproche à Luther son « Eglise d'Etat » (p. II et 387). Il oublie aussi l'Eglise d'Etat de Constantin et l'Eglise papale dans les Etats pontificaux sous l'ancien régime.

Bref, M. Cristiani conclut en déclarant « sans hésiter » que Luther a « fondé une nouvelle *religion* », et que c'est là « la grande nouveauté du Luthéranisme », la « négation de la liberté humaine » (p. 377)!

En présence de telles assertions, M. Cristiani maintiendra-t-il que son étude est dénuée de toute préoccupation apologétique ou polémique, mais purement historique? Tout le monde sait que l'histoire pure et vraie n'est plus possible dans le système romain; et, de plus, que quiconque ne pense pas, je ne dis pas comme Luther, mais comme le pape, « ne peut être qu'un suppôt du démon ». E. M.

DIBELIUS, Franz: **Das Abendmahl**. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. VI und 129 S., geh. M 4.

Die zahlreichen Untersuchungen, welche in den letzten Jahren über das Abendmahl erschienen sind, stehen fast alle

unter dem Einfluss der kritischen Theologie. Sie suchen das Abendmahlsproblem auf literarkritischem Wege aus der Welt zu schaffen, indem sie in den Abendmahlsberichten Gedanken der paulinischen und urchristlichen Theologie wiederzufinden glauben, nach deren Ausscheidung nichts mehr übrig bleibe, was der Einsetzung einer kultischen oder sakramentalen Handlung gleichkäme. Insbesondere gilt es auch für ausgemacht, dass die bestimmte Bezugnahme Jesu auf seinen Tod, wie sie in unseren Abendmahlsberichten enthalten ist, als eine spätere Eintragung zu betrachten sei. Lautet doch ein kritisches Axiom, Jesus habe sich weder nach dem Tode gesehnt noch ihn überhaupt gewollt, sondern er habe seinen Tod nur als dunkles Verhängnis betrachtet, in das er sich mit wehmütigem Verzicht schicken musste. Die Beziehung des Abendmahles auf den Tod Christi sei darum ebenso ein Erzeugnis der „Gemeindetheologie“ wie die drei eigentlichen Leidens- und Auferstehungsweissagungen bei den Synoptikern (Mk. 8, 31; 9, 30—32; 10, 32—34 und Parallelen).

Dibelius verhält sich gegen diese literarkritische Behandlung der Abendmahlsfrage, wie überhaupt gegen die Hauptgrundsätze der neutestamentlichen Kritik durchaus ablehnend. Der grösste Teil seines Buches ist darum der Auseinandersetzung mit der Kritik überhaupt gewidmet, und jeder, für den die neutestamentliche Einleitungswissenschaft und Theologie noch nichts Abgeschlossenes ist, wird diese sachlichen und besonnenen Ausführungen freudigst begrüßen. Der Verfasser erspäht mit scharfem Blick die Schwächen der sog. „Zweiquellentheorie“, sowie des „Urmarkus“ und vertritt die Behauptung, die Gegensätze zwischen dem Paulinismus und der Gemeindetheologie einerseits und der Predigt Jesu andererseits seien eine künstliche Schöpfung der modernen Kritik. Dass die Ausführungen des Verfassers nicht in alleweg gleich gelungen sind, wird niemand wundernehmen, der weiss, wie schwer es ist, auf diesem von der Kritik so sehr durchwühlten Gebiet einen festen Boden zu finden. So geht Dibelius in seiner Opposition gegen die Kritik entschieden zu weit, wenn er den gewaltigen Unterschied, der zwischen den paulinischen Briefen und den Evangelien besteht, hinwegzudisputieren sucht. Völlig gelungen dagegen dürfte ihm der Nachweis sein, dass die Weissagungen Jesu über seinen Tod in das Evangelium ge-

hören, und der Schreiber dieser Zeilen stimmt ihm hier um so lieber bei, als er in einer Besprechung von Maurenbrechers Schriften über das Urchristentum (Neues Jahrhundert, 1911, Nr. 15 und 16) dieselbe Ansicht vertreten hat. Als eine Glanzleistung sind auch die religionsgeschichtlichen Ausführungen über die Taufe zu bezeichnen.

Nachdem Dibelius durch diese Untersuchungen mehr allgemeiner Art für eine neue Behandlung der Abendmahlsfrage Raum geschaffen und insbesondere die Echtheit der Abendmahlsberichte dargetan hat, legt er seine eigene Auffassung des Abendmahls vor. Er sucht in dessen Verständnis auf philologischem Wege einzudringen, indem er den Hebel bei dem griechischen Worte *diatheke* einsetzt, das in den Abendmahlsberichten eine gewisse Rolle spielt. Hat man bislang das Wort gemeinhin mit „Bund“ wiedergegeben, so will es Dibelius im Anschluss an *Deissmann* in der speziellen Bedeutung „Testament“ verstehen. Das Abendmahl ist ihm das Testament Jesu. Das Erbe besteht in den Früchten des bevorstehenden Todes Jesu, die Erben sind Jesu Jünger. Statt der üblichen Art, testamentarische Verfügungen aufzuschreiben, habe Jesus die Form der Zeichensprache gewählt. Das Brot, das gebrochen und unter die Jünger verteilt, der Wein, der ihnen zum Trinken gereicht wird, sind Bilder des Leibes und Blutes Jesu, und der Genuss von Brot und Wein symbolisiere nicht nur, dass der Tod Jesu den Geniessenden zugute komme, sondern bewirke dies zugleich. Das Abendmahl ist Sinnbild, dabei aber wirksame Handlung, Sakrament. Was wirkt, ist nicht eine wunderbare Kraft der Elemente, sondern allein der in diesen Zeichen ausgesprochene Wille Jesu. Da er testamentarisch sichergestellt ist, hat er rechtliche Kraft; das Abendmahl ist eine juristische Handlung.

Jeder unbefangene Leser der Abendmahlsberichte wird den Eindruck haben, dass denselben irgendwelcher mystischer Sinn zugrunde liege, und manchem wird darum obige Auffassung auf den ersten Augenblick durchaus ansprechend vorkommen; bei näherem Zusehen aber erheben sich sehr ernstliche Bedenken dawider. *Diatheke* heisst in der Rechtssprache der hellenistischen Zeit wohl „Testament“. Dibelius geht aber zu weit, wenn er behauptet, dass es immer diese Bedeutung besitze; ausserhalb der Rechtssprache kommt es vielmehr auch

im Sinne von „Bund“ oder „Vertrag“ vor. Es müsste deshalb erst aus dem Zusammenhange der Abendmahlsberichte nachgewiesen werden, in welchem Sinne es hier steht. Als „Testament“ bedeutet diatheke stets die geschriebene Urkunde, welche nach dem Tode den Willen des Erblassers ausweisen soll; dagegen hat es niemals die allgemeinere Bedeutung „Vermächtnis“, in welcher man es in den Abendmahlsberichten, da eine schriftliche Urkunde fehlt, verstehen müsste. Dibelius sagt nun allerdings, die schriftliche Aufzeichnung habe Jesus durch die Zeichensprache, ersetzt man sieht aber nicht ein, wie das möglich ist. Durch die Zeichensprache konnte Jesus wohl seinen Willen kundtun, was aber nicht mehr Wert hatte als eine direkte mündliche Erklärung; eine schriftliche Urkunde aber konnte dadurch nicht ersetzt werden. Dibelius wird uns wohl die von ihm zitierte Stelle Hebr. 9, 15—17, in welcher er das Wort diatheke stets mit Testament übersetzt, entgegenhalten, um zu beweisen, dass diatheke nicht immer gerade das „geschriebene“ Testament bedeute. Dagegen aber ist zu bemerken, dass in dieser Stelle diatheke gar nicht jedesmal mit „Testament“, sondern die ersten beiden Male mit „Bund“ zu übersetzen ist. Der Verfasser des Hebräerbriefes spielt in echt rabbinischer Weise mit dem Doppelsinn des Wortes diatheke, indem er dessen allgemeine und spezielle Bedeutung miteinander absichtlich konfundiert.

In der Septuaginta entspricht diatheke, worauf auch Dibelius hinweist, stets hebräischem berith, und es ist daher wohl anzunehmen, dass dies auch in den Abendmahlsberichten der Fall ist, da berith auch zum Wortschatz des von Jesus gesprochenen Aramäischen gehört. Berith aber bedeutet an sämtlichen Stellen des Alten Testaments, welche Dibelius anführt, nicht „Testament“, sondern „Bund“, oder eidlich und mit Opfer bekräftigte Verträge und Versprechen. Es dürfte sich deshalb nicht empfehlen, diatheke im biblischen Sprachgebrauch als spezielle Bezeichnung für „Testament“ aufzufassen.

In einem besonderen Abschnitte, der die Überschrift trägt „Das Verhältnis der Abendmahlsberichte“, behandelt der Verfasser hauptsächlich die in den Handschriften verschieden überlieferte Abendmahlserzählung des Lukas. Er glaubt den ursprünglichen Lukastext in der kürzeren Rezension wiederzufinden, wie sie im Codex D und in den Italhandschriften

a f f² i l vorliegt. Nach dieser kürzeren Rezension hat Jesus seinen Jüngern bereits vor dem Brote einen Kelch gereicht, ohne die bekannten Einsetzungsworte zu sprechen, während des eigentlichen Abendmahlskelches, der nach den übrigen Berichten erst auf das Brot folgte, überhaupt keine Erwähnung geschieht. Dibelius gibt nun der Vermutung Raum, bei Lukas verberge sich dieser Abendmahlskelch mit der Deutung auf das Blut Jesu in den Worten „Ich vermache euch ein Reich“, welche einige Verse hinterdrein folgen (Luk. 22, 29), und führt zugunsten dieser Kombination an, dass auch nach 1 Kor. 11, 25 der Kelch erst „nach dem Abendessen“ gereicht worden sei. In diesem Verse ist ja nun allerdings von einem Vermächtnis die Rede, aber seine Zugehörigkeit zum Abendmahlsbericht ist derart hypothetisch, dass er für die Auslegung des Wortes diatheke nicht in die Wagschale fallen kann.

Behält man im Auge, dass diatheke im Sprachgebrauch der Septuaginta einen feierlichen Bund oder religiös bekräftigte Verträge und Versprechen bedeutet, so wird man in der Erklärung des Abendmahles nach einer ganz anderen Richtung gewiesen. Die diatheke, von welcher Jesus beim letzten Abendmahl spricht, besteht darin, dass Jesus sich Gott als Opfer anbietet, um den Seinigen den Anteil am Reiche Gottes zu sichern; sie ist eine Vereinbarung, welche Jesus zugunsten seiner Anhänger mit Gott getroffen hat. Die Zeremonien aber, welche er mit Brot und Wein unter Hinweis auf seinen Entschluss, in den Tod zu gehen, vorgenommen hat, verliehen diesem Entschlusse erst den bindenden Charakter, der nach antikem Empfinden zum Wesen eines Vertrages gehört. Wenn Jesus Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut bezeichnet und beides seinen Jüngern zum Essen und Trinken reicht, so kam diesem Vorgange in den Augen des antiken Menschen eine tiefere Bedeutung zu. Nach antiker Auffassung besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen dem Bilde eines Menschen und dem Menschen selber, und der Mensch, dessen Bild vernichtet wird, ist dem Untergange geweiht. Dieser Glaube, so fremd er uns ist, gehört zum Gemeingut der ganzen alten Welt, und war bei den Juden ebenso zu Hause wie bei den Babyloniern und Ägyptern, bei den Griechen und Römern. Indem Jesus den Jüngern die Symbole seines Leibes und Blutes zum Genusse reicht und damit der Vernichtung überantwortet,

gibt er das eigene Leben preis. Sein Tod wäre auch besiegelt, selbst wenn er seinem Entschlusse untreu werden und sich seinen Feinden nicht ausliefern wollte. Jesus weiht sich also beim letzten Abendmahl in unwiderrufflicher Weise zum Opfer, durch welches das Reich Gottes inauguriert werden soll, und die diatheke, der Vertrag oder der Bund mit Gott tritt von diesem Augenblicke an in Kraft. Am Kreuze löste Jesus nur die Verpflichtungen ein, die er durch diese diatheke auf sich genommen hatte.

Damit aber ist die Bedeutung des Abendmahles noch nicht erschöpft. Dadurch, dass Brot und Wein Jesu Leib und Blut darstellen, vollzog sich an ihnen nach antiker Anschauung eine Veränderung, es ging etwas von der Person Jesu in sie über. Diese geheimnisvolle Kraft teilte sich denen mit, welche davon assen und tranken; die Jünger traten durch das Essen und Trinken in eine mysteriöse Verbindung mit ihrem Meister. Dieselbe Verwandlung vollzog sich mit Brot und Wein nach antikem Glauben jedesmal, sooft sie als Jesu Leib und Blut betrachtet und genossen wurden, auch nach dem Tode Jesu, und darum war diese Feier wiederholbar. Sie ermöglichte es den Jüngern, auch mit dem toten Meister in eine geheimnisvolle Vereinigung zu treten; zugleich bildete sie eine geheimnisvolle Wiederholung des Todes Christi und eine Erinnerung an denselben. Das Abendmahl knüpft also ebenso wie die Taufe an mystische Vorstellungen des Altertums an und war darum dem antiken Menschen sofort verständlich. Für uns freilich sind diese Vorstellungen eine Fiktion, ohne dass aber dadurch der religiöse Wert des Abendmahles berührt würde. Die sakramentalen Wirkungen des Abendmahles wurzelten in den Augen der Jünger sicherlich nicht so fast in den volkstümlichen Anschauungen ihrer Zeit als vielmehr in dessen Einsetzung durch ihren Meister. Und darin stimmen wir wieder mit Dibelius überein, der gleichfalls die sakramentale Kraft des Abendmahls in letzter Linie auf den Willen seines Stifters zurückführt.

Am Schluss des Vorwortes richtet Dibelius an seine Gegner, die an seinem Buche wohl kaum etwas Gutes finden würden, die Bitte, es nicht mit Schweigen, sondern durch Widerlegung zu strafen. Entsprechend dieser Bitte haben wir im Vorstehenden eine freimütige Kritik geübt, stehen aber nicht an, das Buch allen Freunden neutestamentlicher Studien auf das beste

zu empfehlen. Es enthält so viel des Guten, dass es den Widerspruch in einigen Punkten leicht vertragen kann, ohne an Wert zu verlieren.

Bonn.

M. PFLANZL.

DUNKMANN, Lic. K.: **Altes und Neues aus dem Schatz eines Hausvaters.** Ansprachen an junge Theologen über die Gleichnisse in Mth., Kap. 13. Leipzig 1911, A. Deichert Nachfolger. 117 S. M. 2. 40.

Die herrlichen Gleichnisse in Mth. 13 werden in Ansprachen an die Theologen des Wittenberger Seminars ausgelegt, nicht in herkömmlicher Predigtform, sondern in einer originalen ansprechenden und frischen Art. Der Verfasser will an diesem Stück des Evangeliums, das wie keines die Züge des echten geschichtlichen Jesus an sich trägt, zeigen, dass das Evangelium „sich nicht spalten lässt; versuchen wir's doch, so zerpalten wir unsere eigene Seele. Darum sind wir gespaltene Naturen und darum war die Urgemeinde eine weltgeschichtliche Grösse von erhabener Einheit und unvergleichlicher Stosskraft, weil sie das Evangelium als Einheit in sich trug“. Diese Ansprachen können vorbildlich genannt werden für die Art, wie man z. B. in einem altkatholischen Seminar zu den angehenden Theologen reden muss. G. M.

ELERT, Lic. Dr. Werner: **Die Religiösität des Petrus.** Ein religionspsychologischer Versuch. Leipzig 1911, A. Deichert Nachfolger. 82 S. M 1. 50.

Der Verfasser unternimmt den Versuch, die rein *innere*, psychologische Entwicklung und Wandlung des Petrus auf Grund der Evangelien, der Apostelgeschichte und seiner Briefe (2. Petrus als echt anerkannt) darzustellen. Wir erhalten bei dieser Zusammenstellung aller auf das Thema bezüglichen Stellen und Andeutungen ein Bild des Apostels, das uns ihn nicht nur verständlicher macht als bisher, sondern auch trotz all seiner Schwächen liebenswürdiger. Dass bei dieser nur aus den neutestamentlichen Quellen geschöpften Darstellung die von römischer Seite erdichteten hierarchischen Neigungen

des Petrus in seiner religionspsychologischen Entwicklung keine Stelle fanden, ist selbstverständlich. G. M.

FIEBIG, Paul: **Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters**. Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1911. 28 S. 8°. M 1.

Dieses Heft bildet die 78. Nummer der von Hans Lietzmann herausgegebenen Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen“. Es enthält 18 kurze hebräische Erzählungen, deren Studium zur Beurteilung der neutestamentlichen Parallelen dienen soll. Einzelne dieser Wundergeschichten enthalten aber auch interessantes und lehrreiches Material für die Exegese des Alten Testaments. Die Übersetzung bietet keine grossen Schwierigkeiten, da der Text vokalisiert und mit sprachlichen Bemerkungen versehen ist. Mit Hilfe eines guten hebräischen Wörterbuches über das Alte Testament wird sich der Leser ziemlich leicht zurechtfinden können. Zahlreiche sachliche Erläuterungen und Hinweise auf biblische Stellen erhöhen noch den Wert dieses Lehrmittels. Kz.

FIEBIG, Paul: **Antike Wundergeschichten** zum Studium der Wunder des Neuen Testamentes. Bonn, A. Marcus & E. Webers Verlag, 1911. 27 S. 8°. M —. 80.

In diesem 79. Heft der Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen“ finden sich 17 griechische und 5 lateinische Wundergeschichten von verschiedener Länge, die Material zum Studium gewisser neutestamentlicher Probleme bieten. Das meiste Interesse beanspruchen wohl die drei Berichte über Totenerweckungen, sowie die Erzählungen über wunderbare Krankenheilungen und Dämonenbeschwörungen. Die Texte sind chronologisch geordnet und ergänzen die in Nummer 78 dieser Sammlung vorliegenden rabbinischen Wundergeschichten. Ohne Zweifel sind die griechischen Erzählungen dieses Heftes auch für das Griechisch des Neuen Testaments von Interesse. Kz.

FLOURNOY, Th.: **La philosophie de William James.** Saint-Blaise, 220 p., 1911; Fr 2. 50.

Ceux qui ont lu *Des Indes à la planète Mars*, savent combien, dans ce voyage, on peut apprendre de choses curieuses, fondées sur des expériences d'hypnotisme et de somnambulisme, et comment ces mêmes choses, — cependant « expérimentées », nous dit-on, — ne sauraient être prises pour des réalités convaincantes. Et si ces mêmes lecteurs lisent *La philosophie de W. James*, ils y apprendront que, d'après ce philosophe américain, « tout ce qui est *expérimenté* est réel, et, de plus, que tout ce qui est réel est expérimenté » (p. 69). *Sic*. Ils y apprendront encore que « l'âme est une hypothèse doublement inutile » (p. 71): que « la réalité ultra-phénoménale ou trans-expérimentale, l'Absolu caché au fond du relatif, l'Inconnaissable de Spencer, la Force-matière de Büchner, la Substance de Hæckel, le Dieu ou Penseur omniscient de Royce, etc., tous ces principes métaphysiques sont rejetés par l'empirisme radical de James comme *arbitraires* et *inutiles*, non moins que l'âme en psychologie » (p. 85)! Et pourquoi? Parce que rien de tout cela n'est « expérimenté ». Là, ce qui est « expérimenté » fait faillite; ici, ce qui n'est pas « expérimenté » n'est rien. O puissance des mots!

Et M. Flournoy, qui consacre tout ce nouveau volume, le plus sérieusement du monde, à exposer les curiosités de ce pragmatisme d'un nouveau genre, écrit toutefois: « Quant à James, il a *ruminé* vingt ans sur ce problème du commerce et de la *fusion des consciences*, partagé qu'il était entre la difficulté logique de concevoir le fait et l'évidence invincible de sa réalité, que la méthode même du pragmatisme et de l'empirisme radical *lui interdisait de mettre en doute* . . . Après s'être *usé* sur ce mystère, et avoir *vainement noirci*, nous dit-il, des pages sans nombre pour *essayer de comprendre* . . . comment des consciences indépendantes peuvent arriver à se compénétrer l'une l'autre, — James finit par s'aviser qu'il y avait là un fait dépassant la logique, *irrationnel comme toute réalité*, mais non moins certain pour cela, et que d'y voir une difficulté insurmontable, *c'est de l'intellectualisme vicieux*, pas autre chose » (p. 102).

Et M. Flournoy ajoute que la lecture du célèbre philosophe français contemporain, *profondément antiintellectualiste*, M. Berg-

son, a décidé James à « *abandonner franchement, carrément et irrévocablement la logique comme méthode philosophique* ». Et pourquoi? Parce que « la réalité, la vie, l'expérience, le concret, l'immédiat, *peu importe le nom*, dépasse notre logique, l'enveloppe et la submerge ». Ainsi donc, la logique étant dépassée par la réalité, doit disparaître comme méthode! . . . En vérité, c'est à n'en pas croire ses yeux. Arrière donc la logique! et tout ce qui n'est pas « *expérencé* »!

Inutile d'ajouter que ce volume est loin de porter la lumière dans les esprits. Lisons plutôt comme correctif à cet américanisme exclusif et de mauvais aloi les conseils que le célèbre mathématicien français contemporain, profondément intellectualiste, M. H. Poincaré, donne pour former des savants: « Le savant ne doit pas s'attendre à réaliser des fins pratiques; il les obtiendra, sans doute, mais il faut qu'il les obtienne *par surcroît*. Il ne doit jamais oublier que l'objet spécial qu'il *étudie* (Poincaré ne dit pas qu'il « *expérence* »), n'est qu'une *partie d'un grand tout* qui le déborde infiniment, et c'est l'amour et la curiosité de ce grand tout qui doivent être *l'unique ressort de son activité*. La science a eu de merveilleuses applications; mais la science qui n'aurait en vue que les applications ne serait plus la science, elle ne serait plus que *la cuisine*. Il n'y a pas d'autre science que la science *désintéressée* ».

Cette déclaration d'un Poincaré console des pages où l'on sabre les Spinoza, les Leibniz, les Kant, etc., afin de ne pas devenir « comme des marionnettes douées de conscience dans la main de l'Absolu » (p. 41). Quelques lignes plus loin, le mot « polichinelle » et le mot « ficelle » sont écrits en toutes lettres, sans doute pour compléter la pensée de W. James, qui, décidément, semble singulièrement surfait dans son obscurité et même compromis avec ses contradictions. On s'attendait à mieux.

E. M.

Gemeindeabende, Evangelische. Herausgeg. von J. H. MÜLLER und Georg SEIBT. 2. Band, Vortragsstoff für 20 Gemeindeabende. Eug. Strien Verl. (Nachf. F. Wunderlich), Gr. Salze.

Schon im Jahre 1898 hat Dr. Paul Luther „Deutsche Volksabende“ herausgegeben. Die Berechtigung zu seinem Unternehmen gab er mit den Worten kund: „Seit einigen Jahren

regt sich in den breiten Schichten des Volkes ein heisses Verlangen nach Bildung. War es anfangs das Begehren, die Fortschritte der Naturwissenschaft und der modernen Technik kennen und verstehen zu lernen, so ist es, wenn ich recht sehe, jetzt mehr noch der Wunsch, der Welt des Geistes, der grossen religiösen und sittlichen Fragen und Aufgaben nicht fremd und mit der Unwissenheit des Kindes gegenüberzustehen. Auch der schlichte Mann hat langsam wieder gelernt, dass des Menschen Grösse in seiner Seele liegt, darum will er sich aufmachen, diese Seele, das Wunderland mit all seiner Herrlichkeit zu schauen.“ Diejenigen, die dem Manne und der Frau des Volkes hierzu verhelfen, tun ein wahrhaftiges Gotteswerk. Indem sie dem Volke echte Geistesspeise bieten, bewahren sie es, nach dem Schund zu greifen, der heute allseits feilgeboten wird und die Seele vergiftet. Indem sie das Beste aus unserem Geisteschatze dem Volke bieten, tragen sie unvermerkt dazu bei, dass es sich über die Alltäglichkeit und Niedrigkeit des Erdenlebens erhebe. Das hat Paul Luther mit seinen „Deutschen Volksabenden“, das haben J. H. Müller und Georg Seibt mit ihren „Evangelischen Gemeindeabenden“ bewirkt. Schon 1907 gaben die letzteren den 1. Band der „Gemeindeabende“ in 2. Auflage heraus. Seitdem hat sich bei ihnen eine solche Fülle von Vortragsstoff angesammelt, dass sie sich, vielfachen Wünschen nachgebend, zur Herausgabe eines 2. Bandes entschlossen haben. Dieser 2. Band enthält Vortragsstoff für 20 Gemeindeabende, darunter, wie wir gern hervorheben, interessante, zeitgemässe Themata, wie: „Evangelisches Deutschtum im Auslande“, „Kirche und soziale Frage“, „Frauenhilfe“, „Das Evangelium im Geisteskampfe der Gegenwart“ usw. Es ist eine überaus verdienstliche Arbeit, der wir den besten Erfolg wünschen.

W. SCH.

KEGEL, Dr. M.: Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese. Gütersloh 1911, C. Bertelsmann. 142 S. M 2.

Der Verfasser geht von der Frage aus, warum bei den meisten jungen Theologen das Studium des alten Testaments wie gelähmt erscheint und beantwortet sie damit, dass die Studenten oft schon vom Gymnasium aus gewohnt sind, die scheinbar unumstösslichen Ergebnisse der alttestamentlichen

Kritik hinzunehmen, ohne Lust und Trieb zu selbständigem Studium! „Auf keinem Gebiet wird heute so unbedingt in verba magistri geschworen, wie auf dem Gebiete der alttestamentlichen Kritik“.

Dem gegenüber soll gezeigt werden, wie bei einem so scharfen Denker wie Vatke der Wechsel der Ansichten über alttestamentliche Fragen eingetreten ist. Vatkes Jugendwerk: Biblische Theologie des Alten Testamentes (1835) hat eigentlich den Anstoss zu der später als unbedingt gesichert geltenden Graf-Wellhausenschen Hypothese und damit zu der weiteren masslosen Quellenscheidung, namentlich im Pentateuch gegeben. Und doch steht Vatke auf der späteren Höhe seiner Kritik weder auf seinem zuerst eingenommenen noch auf dem hyperkritischen Standpunkte, den die heutigen Verfechter und Nachfolger der Wellhausenschen Theorie einnehmen. An diesem merkwürdigen Beispiele soll man lernen, dass die Kritik des Alten Testamentes bei allem Siegesbewusstsein aus ihrer eigenen Geschichte sich bescheiden könnte, und ferner, dass man es nicht verschmähen soll, trotz der Kritik sich durch eigenes Studium eine unabhängige Meinung zu bilden. G. M.

KOCH, Lic. theol. Heinr.: **Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes.** Eine historisch-kritische und exegetische Untersuchung. Leipzig 1911, A. Deichert Nachfolger. 102 S. M 1. 80.

Die fleissige und beachtenswerte Untersuchung erklärt zuerst das Problem des plötzlichen Schlusses der Apostelgeschichte dahin, dass sie eben zur Zeit dieses Schlusses, etwa in den letzten zwei Jahren der dort erzählten Ereignisse *verfasst* wurde. Ferner wird unter einem ausführlichen Vergleich mit Markus die eschatologische Rede Jesu (21, 5—36) so gedeutet, dass sie nicht notwendig die *erfolgte* Zerstörung Jerusalems beweist. So lässt sich nach dem Verfasser die Annahme rechtfertigen, dass die Apostelgeschichte schon um das Jahr 60 verfasst ist.

Ausser der Zeitfrage werden (§ 2) die Quellen der Apostelgeschichte, das Verhältnis von Juden- und Heidenchristentum in ihr, das innere Bild des Urchristentums und seine äussere Lage, endlich die Seereise des Paulus von Cäsarea nach Rom einer ausführlichen kritischen Beurteilung unterzogen. G. M.

PAULUS, Nikolaus: **Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert.** Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsbuchhandlung, 1911. VI und 374 S., br. M 5. 40, geb. M 6. 40.

In dem vorliegenden Werke will Dr. Paulus in München, der sich schon in mehreren grösseren Arbeiten mit der Geschichte der Reformationsperiode beschäftigte, die Stellung behandeln, die die Väter und Begründer des Protestantismus zur Toleranz eingenommen haben (S. VI). An Hand eines gewaltigen Aktenmaterials, das dem Leser meistens im Urtext vorgeführt wird, und unter reichlicher Berücksichtigung der einschlägigen katholischen und protestantischen Literatur, prüft der Verfasser eingehend die Anschauungen und Handlungen der Hauptvertreter der Reformation in Deutschland, der Schweiz und England unter dem Gesichtspunkte der Toleranz. Das Resultat der Forschung ist folgendes: „Lutheraner und Calvinisten waren im 16. Jahrhundert von demselben Geiste der Unuldksamkeit beseelt“ (S. 275). Im Geist und Willen der Kirche Zwinglis liegt schroffe Intoleranz (S. 195). Gerade die Geschichte der allmählichen Entwicklung der religiösen Freiheit in England zeigt, wie wenig es angeht, das Aufkommen der Toleranz dem Protestantismus zuzuschreiben (S. 327). „Wie in Europa, so hat auch in Amerika beim Aufkommen der allgemeinen Toleranz ein doppelter Faktor mitgewirkt: zunächst politische oder volkswirtschaftliche Gründe, sodann die Naturrechtslehre und die Aufklärungsphilosophie“ (S. 361). Damit schliesst sich der Verfasser dem Leipziger Rechtslehrer Karl Rieker an, um darzutun: „Nicht aus den „Prinzipien der Reformation“, sondern aus der Erneuerung der *humanistischen* Staatslehre und aus der Neubelebung der freiheitlichen Bestrebungen der Renaissancezeit ist die Theorie der Toleranz hervorgegangen (S. 346).

In dem Abschnitt über Luther kommt Dr. Paulus zur Schilderung der Anschauungen des Reformators vor dem Reichstag zu Augsburg — hier liegt ja bekanntlich ein Wendepunkt in Luthers Wertung der Toleranz — auf den 33. Satz zu sprechen, der in der Bulle Exsurge von Leo X. verurteilt worden ist: *Hæreticos comburi est contra voluntatem Spiritus*. Der Verfasser verwahrt sich gegen die Behauptung, dieser Satz sei eine Kathedralentscheidung, die als solche unwiderruflich sei. Er setzt die verworfene These gleich dem 34. Satz: „Gegen die Türken kämpfen, heisst Gott widerstreben“ und erklärt:

„Die Verurteilung der beiden Sätze hat heute keine Geltung mehr“; denn die beiden Sätze seien nur „als anstössig oder ärgerniserregend verworfen“ worden. Derartige Sätze aber „können sehr wohl zu einer andern Zeit, unter andern Umständen nicht mehr anstössig sein“ (S. 26). Dieser Ansicht war im Jahre 1862 auch der Mainzer Bischof Freiherr von Ketteler. Er war ebenfalls der Meinung „dass die Anwendung eines *äusseren Zwanges* jetzt, nachdem die mittelalterlichen Verhältnisse beseitigt seien, *von selbst wegfallen*“ (Reinkens, Lessing über Toleranz S. 77). Seine Ansicht schrieb er nieder in dem Buche „Freiheit, Autorität und Kirche“. Da suchte ihn aber Professor Wilhelm Martens eines Bessern zu belehren. Dabei stützte er sich gerade im „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ auf die Verwerfung des 33. Satzes in der Bulle Exsurge und betrachtete sie als „eine unzweideutige Bestätigung durch eine Dezision des höchsten kirchlichen Lehramtes“. „Man darf ohne Zweifel die entgegengesetzte Fassung der These: „Die Ketzer zu verbrennen ist *nicht* gegen den Willen des Geistes“, als Ausdruck der echten katholischen Lehre betrachten“. „Unseres Erachtens wollte der Papst übereinstimmend mit dem *depositum fidei* bezeichnen, dass es dem göttlichen Willen nicht widerspreche, wenn die weltliche Obrigkeit auf Grund der empfangenen Vollmacht die Häretiker als Übeltäter bestrafe und sofort hinrichte. Somit dürfte es also für die im Mittelalter gegen Häretiker, insbesondere gegen Häresiarchen in Anwendung gebrachten kriminalrechtlichen Prozeduren nicht an einer dogmatischen Basis fehlen“ (Abgedruckt *ibid.* S. 81). — Wer hat nun recht? Steht nicht das vatikanische Konzil mit seiner Entscheidung auf der Seite von Professor Martens? Stimmt seine Erklärung nicht überein mit den grausamen Ketzerbestimmungen eines Urban II. und eines Alexander III., wie sie sich *heute* noch im römischen Kirchenrecht finden? Wenn man auch mit dem Verfasser nicht in allem einverstanden sein wird, so bietet einem das Buch doch eine Fülle von Belehrungen. Wir empfehlen es darum den Lesern der Zeitschrift bestens.

O. G.

Roma e l'Oriente, Badia di Grotta ferrata, Rom.

Diese der Verständigung zwischen Rom und den morgenländischen Kirchen gewidmete und von den Basilianer Mönchen

in Grotta ferrata redigierte Monatsschrift hat nun den zweiten Jahrgang vollendet. Seit der noch unvergessenen Abhandlung des Prinzen Max haben wir in den uns zugänglichen Nummern keinen Aufsatz von einiger Bedeutung mehr gefunden. Die Nummern 13 und 14, die im Dezember des vorigen Jahres erschienen sind, bringen allerdings einen von der Redaktion herrührenden Artikel, der recht gründlich sein müsste, um sowohl dem Thema wie auch dem Zweck zu entsprechen. Er handelt von der Zukunft der „dissidenten“ Kirchen und sucht insbesondere zu beweisen, dass sich die orientalischen Kirchen dem Papst unterwerfen sollten. Von Anfang an nämlich seien auch die morgenländischen Kirchen dem römischen Bischof unterworfen gewesen. So habe der „Papst Clemens“ schon im 1. Jahrhundert die Kirche von Korinth zurechtgewiesen, die doch vom Apostel Paulus gegründet gewesen sei. Wie mit dieser angeblichen Tatsache, so verhält es sich mit den andern Vorkommnissen, mit welchen dargetan werden soll, dass der römische Bischof von jeher im Sinne des vatikanischen Konzils die volle und höchste Jurisdiktion über die ganze Kirche ausgeübt habe. Ganz schülerhaft ist der biblische Nachweis. Der Verfasser beruft sich ungefähr so, wie das jeder römische Kaplan tut, auf die Worte des Herrn: „Du bist Petrus; auf diesen Felsen usf.“ „Ich habe für dich gebetet. Stärke deine Brüder!“ „Weide meine Schafe, weide meine Lämmer!“ Wenn am Schlusse des Matthäusevangeliums die Sendung allen Aposteln übertragen werde, so sei das doch logischerweise (logicamente) nur in dem Sinn zu verstehen, dass Petrus den Vorrang vor allen übrigen habe. Die guten Basilianer Mönche scheinen zu glauben, die Evangelien und insbesondere die an den Apostel Petrus gerichteten Aussprüche Jesu seien in den morgenländischen Kirchen unbekannt. Aber sie haben unbedingt recht, wenn sie als selbstverständlich voraussetzen, dass es auch für die alten Kirchen des Orients, die von Rom weder das Evangelium, noch den Ritus, noch den Episkopat erhalten haben und von Anfang an völlig autonom gewesen sind, keinen andern Weg zur Union mit der päpstlichen Gemeinschaft gibt, als den der Unterwerfung unter den unfehlbaren und mit kirchlicher Allgewalt ausgerüsteten römischen Papst. Prinz Max sah ein, dass dieser Weg niemals betreten werde.

E. H.

RÜLING, Dr. J.: **In der Nachfolge Jesu.** Predigten nach dem Gang des Kirchenjahres. Leipzig 1911, A. Deichert Nachfolger. 378 S. M 4. 20, geb. M 5. —

Der Verfasser dieser Predigten, Pfarrer an der Johannis-kirche in Leipzig, redet in einer einfachen und durch ihre Einfachheit zu Herzen gehenden Sprache. Die Dispositionen sind zwar nach früher beliebter Methode etwas schablonenhaft sowohl in der Dreiteilung als in dem häufig angewandten antithetischen oder synthetischen Gleichklang der Sätze, aber die Ausführung schliesst die Gedanken ungezwungen aneinander. „Moderne“ Fragen irgendwelcher Art werden kaum berührt, es ist das alte Evangelium in der alten Verkündigungsweise, wie es Rüling vorträgt, wir vermuten: mit Absicht und nicht ohne Grund. In der Predigt zum Reformationsfeste „Vom Kindesalter zum Mannesalter“ ist die offene Beurteilung der römischen Kirche erfreulich.

G. M.

RUMP, Pfr. Lic. Dr. Joh.: **Das Johannesevangelium in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis.** Gütersloh 1911 (C. Bertelsmann). 440 S. 8°. M 6. —, geb. M 6. 60.

Mit der vorliegenden, umfangreichen und gediegenen Arbeit über das Johannesevangelium gelangt das von Lic. Dr. Mayer unter dem Titel „Das Neue Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis“ veröffentlichte grosse fünfzehnbändige neutestamentliche Bibelwerk zum Abschluss. — Das vierte Evangelium gehört zu den schwierigsten Büchern des N. T. Rump hat dasselbe bearbeitet mit Zuhülfenahme einer erstaunlichen Kenntnis der fast kaum noch zu übersehenden einschlägigen Literatur, eine Kenntnis, die freilich nur dem ganz Kundigen völlig offenbar wird. Der Verfasser darf das tröstliche Bewusstsein haben, dass er Grundlehren des Christentums, wie Christi Gottheit und Auferstehung erfolgreich verteidigt und sie dem Verstande und dem Gemüte des aufmerksamen Lesers nahe gebracht hat. — Erfreulicherweise ist eine ähnliche Bearbeitung des A. T. bereits in die Wege geleitet.

MN.

E. SEILLIÈRE: **Schopenhauer**. Paris, Bloud, in-16, 1911.
Fr 2. 50.

Les lecteurs de cette *Revue* connaissent suffisamment le philosophe de Dantzig et de Francfort, sa personne, sa vie, son infatuation colossale, les contradictions dont son œuvre philosophique est remplie. Ce volume ne leur apprendra rien de nouveau. Mais il mérite d'être signalé comme spécimen d'une manière nouvelle d'écrire l'histoire. Un auteur a sa mentalité remplie des mots *mysticisme* et *romantisme*. Nous savons qu'il y a plusieurs espèces de mysticisme et de romantisme, et que pour en parler avec quelque clarté, il faudrait les définir. Cet auteur s'en dispense, et alors il joue de ces deux mots comme un joueur de fifre sur les tons les plus faux. C'est à n'y rien comprendre. Citons les deux passages suivants :

1° « Que la conception romantique du monde et de la vie soit essentiellement une forme rajeunie de l'antique appétit mystique (!), c'est ce que nous voyons avec plaisir qu'on nous concède plus volontiers désormais. Le D^r G. Le Bon, dans son beau livre d'hier (*Les opinions et les croyances*), écrit que l'époque littéraire dite romantique est une manifestation de *logique mystique* (!), que les artistes n'ont guère que des convictions mystiques (mysticisme esthétique), que tous les sectaires de nuances extrêmes vivent en plein mysticisme (mysticisme social), que les credos socialistes sont aussi peu rationnels que les credos religieux ; enfin, que la raison, qui prétend aujourd'hui diriger toutes les dispositions du législateur, n'est souvent qu'un vêtement d'emprunt dissimulant des impulsions mystiques. Parce que, en conservant un fond invariable, le mysticisme modifie fréquemment son aspect, écrit M. Le Bon, il a pris récemment une *forme rationaliste*. On ne saurait mieux dire et c'est là ce que nous (M. Seillière) avons essayé d'établir dans des travaux critiques assez nombreux déjà. Rappelons aussi que M. René Berthelot intitule *Un Romantisme utilitaire* sa belle étude récente sur le Pragmatisme, et que M. Ch. Peguy proclame et justifie l'existence d'un mysticisme démocratique avoué » (p. 214).

2° « Un subtil analyste du mysticisme *prélogique* chez les peuples primitifs, M. Lévy-Bruhl, nous rappelait récemment avec autorité combien les influences ancestrales favorisent en nous le succès de ces philosophies antiintellectualistes du sen-

timent qui promettent à leurs adeptes le contact intime et immédiat avec *l'Essence des êtres* par l'intuition, la compénétration, la communion réciproque du sujet et de l'objet. Schopenhauer qui a tant fait pour ressusciter ces philosophies trouvera donc longtemps des admirateurs et des continuateurs . . . Le fond de son *édifice mystique* restera toujours de *saveur sympathique* pour certaines âmes qui furent préparées par leurs dispositions natives à *s'enivrer de son métaphysique arôme*» (p. 229).

Voilà dans quelles pensées et dans quel style sont aujourd'hui étudiés certains écrivains. On nous parle du mysticisme esthétique, du mysticisme social, du mysticisme passionnel, du mysticisme racial, voire même d'un mysticisme démocratique avoué, et aussi d'édifice mystique, de saveur sympathique et de métaphysique arôme. Est-ce bien de l'histoire et de la critique?

E. M.

WENDT, Hans Hier.: **Die Schichten im vierten Evangelium.**
Göttingen 1911. Vandenhoeck & Ruprecht. 158 S., M 4. 40.

Der Verfasser beklagt sich mit Recht über die geringe Beachtung, die seinen Forschungen über das Johannesevangelium (vgl. besonders: Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, 1900) zu teil wurden, obgleich er damit gerade den neuesten Arbeiten von Schwartz und Spitta vorangegangen ist. Wendt kommt, indem er sich mit den umgekehrten Hypothesen auseinandersetzt, zu dem Ergebnisse, dass in dem Evangelium Johannes eine ältere Redeschicht und eine jüngere Erzählungsschicht verarbeitet sind. Für die erstere findet er keinen Grund, sie der traditionellen Urheberschaft Johannis des Evangelisten abzusprechen, ja, die dort enthaltenen Reden können in ihrem Hauptinhalt als „gute historische Überlieferung“ gelten. Sie sind zwar mit dem doppelten Schleier ziemlich später Fixierung und einer Überarbeitung von anderer Hand behaftet, aber es ist doch möglich, das Bild des „geschichtlichen Jesus“ gerade in solchen Zügen zu erkennen, die bei den Synoptikern nicht hervortreten.

Die Erzählungsschicht hat vielfache Anklänge an die Synoptiker, aber auch Sonderquellen. Im grossen und ganzen hat sie sekundären Charakter, aber Wendt warnt davor, diese

Tatsache zu einer Geringschätzung des vierten Evangeliums zu verallgemeinern. Am Schlusse wird (wie bei Spitta) eine Übersetzung des Evangeliums gegeben, in welcher die vorausgesetzte Zweiteilung erkenntlich wird, aber der Verfasser hebt ausdrücklich hervor, „dass sich eine im einzelnen genaue Sondernung der verschiedenen Schichtelemente nicht erreichen, geschweige denn der originale Text der älteren Schicht wiederherstellen lässt“. Diese wissenschaftliche Bescheidenheit berührt gegenüber anderen mit untrüglicher Zuversicht auftretenden Kritikern äusserst wohltuend. Wir empfehlen das Werk einem jeden, der sich mit der johanneischen Frage kritisch beschäftigen will. G. M.

Eingegangene Bücher.

(Besprechung vorbehalten.)

- Cremer, Herm.*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität. 10. Aufl., herausg. von Julius Kögel. 2. Lief. Ἀρετή bis Δίκαιος. Gotha 1911, F. A. Perthes A.-G. M. 4. (S. 161—304)
- Horwatt, Arthur de*, Nouveau Projet de Réforme Sociale. S. 1. ni d. (Genève 1912.)
- Klüger, Herm.*, Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion. Leipzig 1912, Krüger & Co.
- Der Narrenbaum*. Deutsche Schwänke aus vier Jahrhunderten. Gesammelt und praktisch erneuert von Heinrich Mohr. 2. und 3. verm. Aufl. Freiburg (1912), Herder.
- Schnitzer, J.*, Katholizismus und Modernismus. München 1912, Krausgesellschaft.
- Schulte, J., Fr. v.*, Gegen die Konfessionsschule. 1.—3. Aufl. Giessen 1912, Emil Roth.
- Sickenberger, O.*, Der Kampf um die Gewissensfreiheit. München 1911, Krausgesellschaft.
- Wieland, C.*, Ist das Zentrum eine christliche Partei? 2. Aufl. München 1912, Krausgesellschaft.

Redaktionsnotiz. — Die Fortsetzung des Artikels des Herrn Pfarrers KOPP können wir wegen Stoffandrangs erst im nächsten Hefte bringen.