Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1905

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1905_0008|log74

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. Ch. Achelis, Baldensperger, Baltzer, Bassermann, Baumann, Baumgarten, Baur, Beer, Bergner, Bertholet, Bürkner, Clemen, Cornill, Danneil, Deissmann, Dörries, Drews, G. Ficker, Frantz, Fries, Grafe, Gressmann, Grützmacher, Gunkel, Heinrici, Hollmann, Jaeger, Jülicher, Kaftan, Kamphausen, Kattenbusch, Kawerau, Kayser, Keidel, Knoke, Köhler, Koppelmann, Koestlin, Kühl, Lietzmann, Lobstein, Mayer, Meinhold, A. Meyer, Ph. Meyer, K. Müller, Nowack, Otto, Pfennigsdorf, Reischle, O. Ritschl, Rolffs, Rothstein, Scheel, Schmiedel, Scholz, von Schubert, H. Schulz, Seeberg, Sell, Simons, A. Steinmetz, Steuernagel, Stülcken, Sulze, Titius, Traub, Tröltsch, J. Weiss, J. Wendland, Werner, Zimmer, Zimmern u. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und Lic. W. HEITMÜLLER
Professor in Göttingen — Privatdozenten in Göttingen.

Achter Jahrgang

Achtes Heft.

August 1905.

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1905.

Württ. Postzeitungs-Nr. 302.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

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

Mit Beilagen von den Verlagsbuchhandlungen Helbing & Lichtenhahn in Basel betr. die „Verhandlungen des II. internat. Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel“ und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen betr. das Werk: Foerster, Die Entstehung der Preussischen Landeskirche.

Altardecken, Kanzel- und Taufsteinbekleidungen, Kirchenteppiche, Abendmahls- und Taufgeräthe, Crucifixe, Beleuchtungskörper, Communionbestecke, Altargemälde, Kirchenmöbel aller Art, ferner **Talare, Baretts, Bäffchen** etc., **Hostien** pro Mille M. 1.25, **Altarkerzen** in Wachs und Stearin, empfiehlt in stilgerechten, gediegenen und preiswerten Erzeugnissen

die **königl. Hof-Kunstanstalt** von

F. W. Jul. Assmann,

Hoflieferant Ihrer Majestät der Kaiserin und Königin, Lieferant mehrerer fürstl. Hofhaltungen

Lüdenscheid und **Berlin SW. 12,**

Westfalen (Haupthaus). **Schützenstr. 46/47** (Zweighaus).

—— Proben und Gutachten gratis und portofrei. ——

Das Suchen der Zeit: I.

Inhalt: Bonus, unsere Hoffnung. Daab, Sehnsucht nach Persönlichkeit. Gunkel, geh. Erfahrungen der Propheten. Lhotzky, Uebermensch und Herdenmensch. Weinel, Maranatha. Niebergall, religiöses Denken der Gegenwart. Wegener, Väter und Söhne. Meyer-Zwickau, Ein Hemmnis deutscher Zukunft. Prellwitz, Erfüllung.

Erster Band: 2.40 M. leicht geb.

Das Suchen der Zeit: II.

Neu!

Inhalt: Fr. Naumann, Selbsterhaltung des Ichs. Lhotzky, Das Mysterium. Bonus, Renaissance. Weinel, Vergieb uns u. Schuld. Carl Hauptmann, Gedanken. Wegener, Was ist Religion? Daab, Die Seele Jesu. — Verlag Langewiesche, Düsseldorf.

Zweiter Band: 2.40 M. leicht geb.

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

Otto Baumgarten:

Ueber Kindererziehung. Erlebtes und Gedachtes. 8. 1905. M. —.80. Gebunden M. 1.50.

Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie. 1./3. Tausend, 4./5. Tauf., 6./7. Tauf. 8. 1903. M. 1.20. Gebunden M. 1.80.

Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung. 8. 1904. 1./2. Tausend. 3. Tausend: 1905. M. 1.80. Gebunden M. 2.50.

Predigten aus der Gegenwart gehalten in der Kieler Universitätsaula. 8. 1903. M. 3.50. Gebunden in Ganzleinen M. 4.50, in Tuch M. 5.—.

Homiletische Fragen.[1]

G. Mayers Buch enthält mancherlei, obwohl nicht ausschliesslich, in die Homiletik einschlagende Aufsätze. So sagt der Verf. (S. 76 ff.) ganz Gutes und Beherzigenswertes über den Zusammenhang der Predigt mit der Seelsorge und den Wert, den diese für jene hat, wie aus der treuen Verwaltung der seelsorgerlichen Pflichten die eindrucksvolle, individuellanfassende Predigt erwächst, und wie umgekehrt wieder die

[1] Zugleich Besprechung von: Mayer, G., Fürs geistliche Amt. Gesammelte Vorträge. Gütersloh, Bertelsmann, 1904. 304. M. 3.60. — Schian, M., Neuzeitliche Predigtideale, Monatsschrift für Pastoraltheologie, I. Jahrgang. 1904. 88—109. — Smend, J., Der evangelische Gottesdienst. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904, S. 18 bis 39: Die Predigt als gottesdienstliche Rede. VII, 203. M. 3.60. — Martius, W., Die erweckliche Predigt, ein Bedürfnis unserer Zeit. Stuttgart, Belser, 1897. 49. M. —.80. — Bonus, A., Die Textgemässheit. Ueber ein homil. Problem u. einige anschliessende Erwägungen, Monatsschr. f. d. kirchl. Praxis, IV. Jahrg. (1904) S. 423–427. — Maurer, Wie predigen wir den Landleuten?, ebenda 427—439. — Baumgarten, O., Grundlinien einer personellen Homiletik, ebenda 235—237. 291—293. 333—335. — Niebergall, F., Die Kasualrede (Moderne prakt.-theol. Handbibliothek I. Bd.). Leipzig, Wöpke, 1905. VIII, 184. M. 2.40. — Derselbe. Wie predigen wir dem modernen Menschen? I. Teil. Eine Untersuchung über Motive u. Quietive, 2. durchges. Aufl. Tübingen, Mohr, 1905. VIII, 180. M. 3.—. — Caspari, Ueber die gegenwärtigen Aufgaben des Predigers. Neue kirchl. Zeitschr. XIV. Jahrg., 1903. 165—189. — Hering, H., Die Lehre von der Predigt, II Hälfte: Theorie der Predigt (Homiletik). Berlin, Reuther u. Reichard, 1905. XII, 620. Kompl. M. 10.—. — Schian, M., Artikel „Geschichte der Predigt", Prot. Real-Encyklopädie. 3. Aufl. Bd. XV, 623–747. — Niebergall, F., Zwei moderne Prediger. Monatsschr. f. kirchl. Praxis, IV. Jahrg. (1904). 282—291. 336–341.

Predigt bei der auf diesem Wege entstehenden treuen Zuhörerschaft als fruchtbares Mittel bei der Ausübung der Seelsorge verwendet werden kann. Und wenn er dabei die Seelsorge als letzten Zweck der Predigt fasst, so wird dagegen auch von denen nichts erinnert werden, die er als Rationalisten oder als Vertreter der von ihm schroffstens abgewiesenen modernen Theologie bezeichnet. Auch über „Kontroverspredigten gegen Rom“ spricht er sich S. 107 ff. in einer Weise aus, die man wohl billigen kann, besonders wenn er den Schwerpunkt in die positive Betonung des Evangelischen legt und als Hauptbedingung für das Vorkommen solcher Predigten einen bestimmten Anlass, sei es in der Perikope, sei es in kasuell-festlicher Feier hinstellt. Das ist mit andern Worten nur der alte, unanfechtbare Satz, dass die Polemik gegen Rom in der evangelischen Predigt nicht entbehrt werden kann, weil eben — so lautet meine Begründung — der Gegensatz zu Rom zu den konstitutiven Momenten des spezifisch-evangelisch-christlichen Bewusstseins gehört, das in der Predigt zur Darstellung kommen soll. Dagegen offenbart er in dem Aufsatz: „Das Gesetz in der evangelischen Gemeindepredigt“ (83 ff.) eine derartige Gebundenheit der homiletischen Tätigkeit durch die symbolisch-dogmatischen Theorien, dass ich davon nicht viel Heil erwarten kann. Hier erscheint sogar die Konkordienformel geradezu als eine homiletische Norm, als in welcher die Schriftlehre ihren — offenbar richtigen — Ausdruck gefunden habe. So werden denn nicht allein die bewussten, sondern auch die unbewussten Gesetzespredigten „abgelehnt“ (dieser Ausdruck wird überhaupt mit Vorliebe verwendet): unter solches Gericht fallen ausser den modernen Rationalisten gleicherweise auch die Anhänger Becks, die Smithianer, die Christum als Vorbild hinstellen, die biblisch-apostolischen Mahnungen ohne weiteres auf die heutigen — vorwiegend unbekehrten — Gemeinden anwenden, die die Ausgestaltung des christlichen Charakters als Ideal verkünden, sowie die Anhänger der Heiligungsbewegung. Man sieht, wie eng der homiletische Kreis sich zusammenzieht, wenn man der Dogmatik die Herrschaft über ihn in die Hand

gibt. Da nun aber das Gesetz dennoch in der evangelischen Predigt vorkommen muss, so ist scharf zu scheiden zwischen seiner allgemeinen Bedeutung, Mittel der Sündenerkenntnis und des Heilsverlangens zu sein, und der besonderen für die Gläubigen, für die es Sündenspiegel und Norm ist. So kann denn auch der Unterschied zwischen dem unbekehrten und (kleineren) bekehrten Teil der Gemeinde nicht scharf genug hervorgekehrt werden: das würde auf einen doppelten homiletischen usus nach Art Speners oder Mosheims hinauslaufen — ein Verfahren, das wie mir scheint weder der Mannigfaltigkeit des tatsächlichen Lebens hinreichend Rechnung trägt, noch der Lebendigkeit der Predigt zustatten kommen würde. — Was aber bleibt, so müssen wir fragen, als eigentlicher Zweck der Predigt übrig? Das ergibt sich aus dem Aufsatz (113 ff.), worin der Verf. „Moderne Predigtideale" bespricht. Das „Ablehnen" spielt hier wieder die Hauptrolle; nachdem es gegenüber der apologetischen, der sozialen, der mehr praktisch-ethischen und der Heiligungspredigt ausgeübt ist, bleibt als einzige Aufgabe bestehen: „Das alte und doch stets neue Thema von Sünde und Gnade, von Gesetz und Evangelium, von Busse und Glaube zu verkündigen in Beweisung des Geistes und der Kraft" (115). Also volle Rückkehr zu dem allgemeinen Thema, gegen Drews, Baumgarten u. a., die besondere Themata fordern (s. Jahrg. VII, 1904, 398). Zweck dieser Verkündigung kann nur sein, durch die Anwendung dieses Gnadenmittels des Wortes die Gemeinde zu bekehren, für den Glauben an das seligmachende Verdienst Christi zu gewinnen. Hier ist Konsequenz anzuerkennen, aber freilich auch die folgenschwere Frage aufzuwerfen, was wohl der Prediger dann zu tun haben würde, wenn er diesen seinen Zweck öfter als es — man ist fast versucht zu sagen: glücklicherweise — tatsächlich geschieht, erreichte; Bekehrte könnte man doch nicht immer wieder bekehren wollen, auf den Zuzug von immer noch zu Bekehrenden liesse sich auch nicht mit Sicherheit rechnen: also der Prediger lebt bei solcher Fassung seiner Aufgabe von seiner eigenen Unwirksamkeit.

Im übrigen ist an dieser „Ablehnung“ all jener Predigtweisen etwas Wahres, das ich so ausdrücken würde: das alles sind in der Tat keine Predigt-Arten, welche mehr oder minder häufig an die Stelle der sonstigen, eigentlichen, religiösen, erbauenden Predigt zu treten berechtigt wären, sondern nur Momente, welche sich an diesem Haupt-Charakter und -Zweck der Predigt, in Verbindung mit ihm und in Unterordnung unter ihn geltend machen dürfen. Und hier ist der Punkt, wo es notwendig wird, sich mit dem Aufsatze von SCHIAN auseinanderzusetzen. Auch er lässt die apologetische, die soziale, die erweckliche und die Katechismus- und kirchengeschichtliche Predigt (Sulzes) Revue passieren. Was ihn von Mayer unterscheidet, ist, dass er sie alle in gewissem Masse und unter bestimmten Einschränkungen gelten lässt; so die apologetische, wenn sie nicht bloss apologetisch, vornehmlich für Nicht-Kirchengänger berechnet und mehr wissenschaftlich als religiös gehalten ist; sie soll „mehr Zeugnis als Beweis“ (90) sein. Was die soziale Predigt betrifft, so zieht er sich auf das alte Programm zurück; soziale Gesinnung ist zu pflegen, nicht das Technische an der sozialen Frage zu behandeln; es gilt nur, das Evangelium nicht lediglich individualistisch zu verwerten, sondern auch hervorzukehren, was es zur sozialen Sache zu sagen hat. Hinsichtlich der erwecklichen Predigt soll eine Vereinbarung ihrer Vorzüge mit der Schleiermacherschen Auffassung, die der Kultuspredigt doch eigentlich konform ist, erstrebt und dadurch die ihr naheliegende Gefahr der missionaren oder methodistischen Haltung vermieden werden. Die Sulzesche Lehrpredigt wird auch nicht rundweg abgelehnt, sondern für sie jene Smendsche unkultische „Predigt“ gefordert, die ich nicht mehr als Predigt anerkennen kann (vgl. Jahr. VI, S. 161). Je mehr man diese vernünftigen Einschränkungen sich nicht bloss gefallen lässt, sondern mit Freuden begrüsst, desto mehr muss man bestreiten, dass unter diesen verschiedenen in der Neuzeit empfohlenen Predigtweisen wirkliche Predigt-Arten verstanden werden, wie das bei SCH. der Fall ist. Denn woher jene Einschränkungen, wenn nicht

aus der Einsicht, dass das betreffende „Predigtideal“ sich eben doch nur soweit zur Geltung bringen dürfe, als es der eine und allgemeingültige Predigtzweck gestatte? Ebendamit ist gesagt, dass es sich nicht um Arten, sondern nur um Seiten oder Momente der Predigt handelt, welche gelegentlich Berücksichtigung zu fordern, sich aber nie als selbständige Charaktere oder Zwecke zu geberden haben. Nach dieser Seite hin finde ich also die Position MAYERS von seinem Standpunkt aus verstanden, richtiger als die SCHIANS, womit ich im übrigen natürlich die Forderungen, welche dieser für die neuzeitliche Predigt auf Grund von Bitzius, Naumann und Dörries erhebt, sie müsse 1. konkret, speziell, 2. zeitgemäss, 3. psychologisch sein, um so weniger in ihrem Rechte bestreiten will, als sie im Grunde längst von jeder verständigen Homiletik erhoben worden sind.

Letztlich wird es sich um die Frage handeln, ob diese modernen Ideale sich mit solcher Energie geltend machen, dass ihnen mit der gelegentlichen Berücksichtigung in der Kultus- oder Erbauungspredigt für die Frommen und Christen nicht mehr gedient ist. Dann verlangen sie eine selbständige Existenz neben der Kultuspredigt. Das hat SMEND richtig erkannt. Ich habe mich darüber seinerzeit (a. a. O.) ausgesprochen; allein Smends Erörterungen in seinem neuen liturgischen Buche „Die Predigt als gottesdienstliche Rede“ nötigen mich, auf diesen Punkt zurückzukommen. Es könnte als ein leerer Wortstreit erscheinen, ob er jene nichtkultischen Reden noch Predigten nennt, oder ich ihnen diese Benennung abspreche, oder auch als ein Platzstreit, sofern er ihre Theorie in die Homiletik hineinnehmen will, ich dagegen sie aus dieser ausscheide und sie etwa in die Missionslehre, oder in die katechetische oder seelsorgerliche Theorie (so die Evangelisation) verweise. Und doch steckt m. E. viel mehr hinter dieser Frage. Richten wir nämlich die homiletische Theorie für alle diese Predigtarten mit ein, so fürchte ich, dass sie sehr allgemein und ihrer besten Fundamente beraubt werden würde. Zu diesen rechne ich eine feste Voraussetzung in Betreff der Zuhörer-

schaft und infolgedessen in Betreff des Zweckes. Beides geht verloren, sobald wir diese verschiedenen „Predigtarten“ akzeptieren. Woran sollen wir uns aber dann noch halten? Es bleiben nur die allgemeinsten Grundlinien des Rednerischen überhaupt übrig, und nicht einmal der spezielle Begriff einer „religiösen Rede“ würde da viel mehr Bestimmtheit hineinbringen. So wenig ich mich nun dagegen sträube, einen Teil der homiletischen Grundlinien aus der Beredtsamkeitslehre zu übernehmen und so wenig ich den Eifer verstehe, mit dem man (so wieder Caspari, Art. „Homiletik“ in RE ³ VIII, 306 f.) der Homiletik den Charakter einer theologischen Disziplin nur dadurch glaubt wahren zu können, dass man sie unabhängig zu machen s u c h t (gelingen kann es nicht) von der Zuhilfenahme fremder Disziplinen, so fürchte ich doch, die daher zu holenden Vorschriften werden allzu allgemein bleiben müssen, und wenn sie dann für die verschiedenen „Predigtarten“ spezialisiert werden sollen, so wird man entweder diese nicht ordentlich auseinanderhalten, also das Spezifische verwischen oder aber mehrere Spezialhomiletiken in der einen Haupt-Homiletik schaffen müssen. Die homiletische Theorie verliert in dem Masse an Wert, als sie allen möglichen Zwecken gerecht werden, alle „Predigtarten“ unter sich befassen will, als sie nicht zugeschnitten ist auf eine bestimmte Zuhörerschaft in bestimmter Situation und einen bestimmten Zweck. Dadurch wird sie charakterlos. Sie muss als Theorie der K u l t u s predigt erhalten bleiben.

Gehen wir zum Erweise dessen kurz auf die sogen. erweckliche Predigt ein. W. Martius hat (1897) diese als ein Bedürfnis unserer Zeit erweisen wollen. Das kann man gelten lassen. Sieht man aber näher zu, welche Forderungen er für die erweckliche Predigt aufstellt, und namentlich mit welchen Einschränkungen er sie umgibt, so wird wieder deutlich, dass diese Predigt entweder nicht mit der kultischen vermengt oder gar nicht als besondere Predigtart gefasst werden darf. Erklärt doch der Verf. von vornherein (4), die Erweckung in die Erbauung einschliessen zu wollen (womit freilich schlecht

stimmt, dass sie den ersten Anfang im Glaubensleben oder in der Bekehrung bilden soll), streift er ihr doch all die äusserlichen methodistischen Begleiterscheinungen und Effekte ab, will er doch das Nachdenken, die Belehrung, besonders aus der Schrift dabei nicht ausgeschaltet und ihren Inhalt wie ihre Form durchaus der einzelnen Gemeinde und ihrer jeweiligen Situation angepasst wissen, bald Busse, bald Glaube und keineswegs immer die Rechfertigung gepredigt haben und endlich äussere, greifbare Erfolge als Kennzeichen ihrer Wirksamkeit nicht gelten lassen. Ja, bei dieser Einschränkung besteht kein Anlass, sich gegen die erweckliche Predigt zu stemmen; im Gegenteil, man muss von jeder erbaulichen Predigt fordern, dass sie erwecklich sei, d. h. dass sie das schlafende religiöse Bewusstsein aufwecke, so an ihrem Teile ein lebendiges religiöses Interesse errege und dadurch einen Beitrag liefere zur Erweckung eines wirklichen und praktischen Christensinnes. Wie mag man also von der „erwecklichen Predigt" als einer besonderen Predigtart reden? Sofern sie eine besondere Art wirklich darstellt, ist sie nicht Predigt, und sobald sie als Predigt gefasst wird, hört sie auf, eine besondere Art zu sein.

So weit A. Bonus bei seiner aphoristischen und überschwänglichen Art zu schreiben überhaupt verständlich und ernst zu nehmen ist, tritt auch er für eine dem Hauptcharakter der Feier (d. h. des Kultus) zu unterstellende Predigt ein, da sie einerseits eine freie, prophetische Verkündigung des göttlichen Wortes nicht mehr sein könne — aber sollte diese nicht eben in dem Rahmen der Feier möglich sein? — und zu einer sei es apologetischen, sei es kritisch auf den Urtext zurückgehenden Bibelerklärung um des Gottesdienstes willen nicht gemacht werden dürfe. Dieser an sich richtige Gedanke wird aber sofort ins Ungeheuerliche verzerrt durch eine seltsame Vorliebe für das Unerklärte; wer die „alters- und erlebnisheiligen" Worte erklärt, der ernüchtert, statt Raum zu frommem Nachdenken und stillem Sinnen zu geben; im Unerklärten vielleicht, also im Mysterium, eventuell in der

lateinischen Kultussprache, fände sich eine Gemeinsamkeit in religiösen Dingen! Das sind unvergorene Gedanken, nur verständlich aus dem tiefen Widerwillen gegen die Abgeschmacktheiten der gewöhnlichen Predigt, aber im letzten Grunde unevangelisch und unhomiletisch, ja geeignet, jede Homiletik überflüssig zu machen.

Da sind denn doch die Bemühungen der Sache förderlicher, welche nach wie vor darauf ausgehen, die Predigt zum Mittel der Verständlichmachung des Evangeliums zu gestalten. Wie schwer das z. B. dem Landvolke gegenüber ist, und wie wenig hier theoretische Bibelerklärung angebracht erscheint, zeigt MAURER gut: Die Landgemeinde lebt nicht mehr in der Bibel, hat oberflächliche, sehr massive und realistische religiöse Vorstellungen und ist für abstrakte Erörterungen ganz unempfänglich. Hierin an Hesselbacher anknüpfend, zeigt Maurer (auf Grund Schleiermachers), dass es gilt, von der speziellen Gemeinde als dem Prius auszugehen und bei dem Texte anzukommen, der also ebensowenig Alleinherrscher der Predigt sein als zum blossen Motto herabgesetzt werden darf. Das werden die Wege sein, die eine vernünftige Homiletik zu gehen hat.

Angesichts der hohen Anforderungen, welche von einer solchen unter allen Umständen an die Persönlichkeit des Predigers zu stellen sind, ist es gut, dass O. BAUMGARTEN diese in seinen „Grundlinien einer personellen Homiletik“ zusammenstellt. Er tut dies in einem Schema, das ebenso übersichtlich ist, als die ganze Mannigfaltigkeit dieser Anforderungen zur Anschauung bringt: was der Prediger 1. als Zeuge Christi, 2. als Diener am Wort (Bibelausleger), 3. als Redner in der Gemeinde mitzubringen hat, und zwar a) an natürlichen, b) an charismatischen (d. h. aus seiner Christlichkeit erwachsenden) Voraussetzungen, die jedoch nie als fertige hinzunehmen, sondern der homiletischen Bildung und Zucht zu unterstellen sind. Solch klare, saubere Arbeit erfreut und fördert.

Zu den schwierigsten Aufgaben des Homileten gehört die

„Kasualrede“; aber die Homiletiken pflegen über sie nur weniges zu bringen. So entspricht es einem Bedürfnis, dass NIEBERGALL die Wöpkesche „Moderne praktisch-theologische Handbibliothek“ mit seinem flott, ja mitunter keck geschriebenen Büchlein über die Kasualrede eröffnet. Die von dem Verf. klar und scharf erfasste rein praktische Aufgabe dieser Sammlung bringt es mit sich, dass die prinzipiellen Erörterungen nicht tief greifen und das Geschichtliche oberflächlich behandelt wird. Gibt man aber die Berechtigung jenes reinpraktischen Standpunktes zu, so muss man sich des Buches freuen; denn es stammt aus reicher Erfahrung, scharfer Beobachtung, klarem Denken und warmem Empfinden. Ueber einzelnes liesse sich streiten. So hätte z. B. N. ganz wohl den von A. Krauss eingeführten Begriff der „liturgischen“ Rede akzeptieren können, da er genau den Sinn ausdrückt, den N. selbst mit dem Worte „Kasualrede“ verbindet: sie ist lediglich um der kirchlichen (d. h. liturgischen) Handlung willen da und erfüllt gerade dadurch, dass sie sich ihr unterordnet und anschliesst und die Teilnehmer mit ihr in Verbindung zu bringen sucht, ihre seelsorgerliche Aufgabe. Von diesem richtigen Hauptgesichtspunkte aus weiss N. ebensowohl die Bedeutung der Kasualrede überhaupt nebst allem, was mit ihr verbunden ist, klar herauszustellen, wie die Eigentümlichkeit jeder einzelnen wirkungsvoll hervortreten zu lassen. Besonders erfreut die Offenheit und Unbarmherzigkeit, mit der die bei diesen Dingen üblichen Illusionen zerrissen, die Situationen und Leute (z. B. die Hochzeitsgesellschaft, das Grabgeleite u. a.) in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit geschildert werden. Auf diesen empirisch-realen Boden einerseits und auf Sinn und Zweck der jedesmaligen liturgischen Handlung andrerseits werden die Gedanken aufgebaut, welche N. für die betreffende Rede darbietet. Sie sind durchweg gesund, nüchtern, praktisch und doch hoch, frei und echt-religiös. Wenn überhaupt, so lassen sich vielleicht durch solche Anleitung die zahlreichen und schweren Anstösse vermeiden, welche die Kasualrede in Verruf gebracht haben und ein Segen aus ihr

gewinnen. Die Schwierigkeit ist gross und sie wird von N. tief empfunden, aber seine Behandlung der Sache zeigt, dass es der Mühe wert ist, an ihrer Ueberwindung ernstlich zu arbeiten.

Von demselben Verfasser liegt nun die zweite Auflage seines von uns früher (1903, S. 163 ff.) gewürdigten Werkes „Wie predigen wir dem modernen Menschen?“ vor. Sie unterscheidet sich nur stilistisch von der ersten, und zwar zu ihrem Vorteil, und trägt ausserdem auf ihrem Titel die verheissungsvolle Bezeichnung: „erster Teil“. Der Verfasser beabsichtigt, in einem zweiten die modernen religiösen Ausdrucksmittel in Beziehung auf ihre Eingänglichkeit und Wirksamkeit zu untersuchen, wie er dies schon in den Schlussworten der 1. Auflage angedeutet hatte. Man wird diesem 2. Teil mit Freuden entgegensehen. Denn das Buch N.s ist und bleibt gut, so wenig es auch Caspari zu behagen scheint. Gewiss, man kann auch an ihm manches aussetzen, z. B. dass die Kritik der herrschenden Predigtzustände zu scharf ausgefallen ist — aber eine „burschikose Karrikaturenzeichnung“ (167) ist sie nicht —, dass die doch vorhandene Einheit der Gemeinde zu wenig berücksichtigt wird, auch vielleicht (obwohl dies schon nur für vereinzelte Landstrecken zutreffen dürfte) dass es (182) noch altgläubige Christen gibt, „die sich an das Symbolum und Luthers Erklärung halten und darin ihr Glauben und ihr Hoffen beschlossen sehen“, und dass N. diese nicht berücksichtigt. Allein es will mir scheinen, Caspari hätte deswegen doch den Graben zwischen ihm und N. (besonders in Beziehung auf die fides quae creditur, also auf die materielle Homiletik) nicht so breit zu machen brauchen, als er es tatsächlich tut. Wenigstens ist auch das, was er selbst als zu predigendes Evangelium, wie es aus dem Ganzen der Schrift zu schöpfen ist, vorträgt, keineswegs frei von Subjektivität und entbehrt, wenn ich recht sehe, nicht derselben Umdeutung alter Formeln, die er sonst so kräftig verwirft. Warum also einen „fundamentalen Dissensus“ (168 ff., auch gegen O. Baumgarten) konstatieren, wo doch glücklicherweise gerade das Feld

der praktischen Theologie sich immer deutlicher als dasjenige herausstellt, auf dem dieser Dissensus mehr und mehr zurücktritt? Möge also die Casparische Kritik die Leser der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ nicht abhalten, sich auch mit dem Buche von Niebergall zu beschäftigen. Es hat doch jetzt schon bewirkt und wird hoffentlich noch weiter bewirken, dass die Prediger von heute sich drei Fragen weit ernstlicher als früher vorlegen: 1. was kannst und sollst du wirken? 2. was für Leute hast du vor dir? 3. womit findest du bei ihnen Eingang? Und es wird doch gut sein, wenn diese Fragen auch innerhalb der blauweissen Grenzpfähle einer sorgfältigen Erwägung unterzogen werden.

Am Schluss dieser Erörterungen erst komme ich auf die umfangreichste Erscheinung der diesjährigen homiletischen Literatur, auf Herings Theorie der Predigt, die, als 2. Hälfte zu seiner Geschichte der Predigt (1897) hinzutretend, nun sein homiletisches Lehrbuch abschliesst. Fragt man, wie sich diese Theorie zu den verschiedenen im Vorhergehenden besprochenen homiletischen Streitfragen stelle, so erhält man leider entweder keine oder keine bestimmte und klare Antwort. Denn das scheint mir in der Tat ihr hervorstechender Charakterzug zu sein: sie vermeidet bestimmte Entscheidungen, klare Positionen; und dazu kommt: sie ist nicht modern orientiert, die heute schwebenden Streitfragen, die heute drückenden Schwierigkeiten fallen im Grunde gar nicht in ihren Gesichtskreis. Das zeigt schon ein Blick auf die, übrigens sehr reichlich und gut zitierte Literatur: Niebergall z. B. ist zwar gekannt, aber nirgends genannt; geradezu auffallend erscheint dagegen die Ausführlichkeit, mit der die früher (1904, S. 391 f.) von mir gewürdigte Schrift Zippels über die Homilie behandelt wird (559 f.). Kann ich schon deswegen dieser 2. Hälfte zu meinem aufrichtigen Bedauern durchaus nicht dasselbe Lob spenden, wie seinerzeit der ersten (1898, S. 80 ff.), so hindert mich daran noch ein weiterer, in der praktischen Theologie nicht selten begegnender Umstand: Der Stil des Buches ist so gesucht, so verschnörkelt, zum Teil altertümlich, zum Teil

unnötig-biblisch, im ganzen etwas prätentiös und dabei keineswegs klar. Das ist nichts Nebensächliches, vielmehr ein Hauptgrund, aus dem dies Lehrbuch wenigstens Studierenden nicht empfohlen werden kann; sie kommen nicht zu dem, was sie doch in erster Linie brauchen, zur Klarheit. Das Gesagte zu erhärten, müsste man eigentlich das ganze Buch ausschreiben. S. 380 z. B. bekennt sich H. nicht nur selbst als „modernen Menschen", sondern auch zu der Notwendigkeit, der Art eines solchen in der Predigt Rechnung zu tragen; aber man lese was darauf folgt: es sind so viele und so unbestimmt gehaltene Einschränkungen dieser Konzession, dass man den Eindruck hat, was die eine Hand gibt, wird mit der andern wieder genommen, und schliesslich weiss man nicht, woran man ist. So ists im ganzen Buche: eine gewisse homiletische Behauptung oder Forderung wird bekämpft, auf der andern Seite aber auch in ihrer Berechtigung anerkannt, oder aber zugelassen und dann wieder so sehr eingeschränkt, dass kaum etwas davon übrig bleibt. Man hat den Eindruck, dass H. jedesmal allen Seiten der Betrachtung gerecht werden will, und dies an sich gewiss löbliche Bestreben führt dann zu einem Ja und Nein, bei dem man sich schliesslich nicht mehr auskennt. So wird, um nur Einiges namhaft zu machen, Schleiermachers darstellende Rede (S. 306 f.) bestritten und doch anerkannt, wird auf der einen Seite die Predigt als „Zeugnis des Evangeliums aus und nach der Schrift" (273) bestimmt, auf der andern aber dies wieder auf das „Zeugnis von Christus" beschränkt (281), dafür dann das „apostolische Zeugnis" eingesetzt (282 ff.), ja das Evangelium des Paulus, für massgebend erklärt (287 f., freilich wieder nicht ohne Einschränkungen), endlich eine Synthese dieses Inhalts mit dem „Glaubensbewusstsein" und dem „Willen zum Wirken" verlangt (289), demgemäss nur „Bibelgeist" von der Predigt gefordert und „Freiheit innerhalb der Schrift" ihr zugestanden (290 f.): weiss man da schliesslich noch, was man zu predigen, wie man sich zur Schrift zu stellen und überhaupt woran man sich zu halten hat? Erweckungs-, Heiligungs- und Evangeli-

sationspredigten werden sehr schonend angefasst; sie sind im Grunde mit der im allgemeinen festgehaltenen Erbauungsaufgabe unvereinbar, aber gebilligt oder wenigstens zugelassen werden sie doch, wenn auch natürlich wieder mit Einschränkungen. Aehnlich steht es mit der Moralpredigt (292 f., 337 f.), der Frage nach Uebersetzung oder Urtext (301 f.), der apologetischen Predigt (350 f.), Bekenntnismässigkeit u. s. w. Diese schwankende Haltung mag angezeigt sein, wenn man sich vorgesetzt hat, über die verschiedenen homiletischen Probleme möglichst so zu reden, dass jeder Standpunkt sich gewürdigt findet, das nötigt ja zu sorgfältig abwägender und die eigene Position stark zurückdrängender Ausdrucksweise. Aber für ein Lehrbuch, aus dem etwa Studenten sich orientieren sollen, taugt sie schlechterdings nicht, sie erzieht nicht zu homiletischem Charakter. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass aus dem Buche Herings nicht auch viel Gutes geschöpft werden könne; man wird manch feinen und richtigen Gedanken darin finden. Dies gilt insbesondere von den auf das Formelle sich beziehenden Partien; so ist was über Sprache und Stil der Predigt (426 ff.), über die Mittel der sprachlichen Darstellung, Wortschatz, Satzbau, Figuren, auch über den Vortrag (560 ff.) gesagt wird, zum grössten Teil richtig, treffend und fein, ein Zeugnis von gutem Geschmack und reicher Belesenheit. Die Einteilung des Ganzen dagegen könnte ich weder als durchsichtig, noch als einwandfrei bezeichnen. Auch hier fehlt das, was einem Lehrbuch in erster Linie nottut.

Auf homiletisch-historischem Gebiet hat SCHIAN eine vortreffliche Leistung geliefert durch die Ueberarbeitung des früher Christliebschen Artikels „Geschichte der Predigt“ in der RE. Dadurch hat dieser früher schon gute Artikel sehr gewonnen. Eine starke Verkürzung, welche durch zahlreiche Verweisungen auf Spezialartikel über einzelne Prediger ermöglicht wurde, ist ja freilich für die fortlaufende Lektüre nicht förderlich. Es wäre zu wünschen, dass die Arbeit mit Aufnahme dieses in den anderen Artikeln enthaltenen Gutes separat erschiene. Denn sie ist sehr gut, die reiche Literatur

vortrefflich vervollständigt bis zu den neuesten Erscheinungen, und überall da setzt die sachkundige Umarbeitung ein, wo entweder die Forschung seit 1888 vorangeschritten ist oder die Anschauungen sich gewandelt haben. So sind z. B. ganz neu und selbständig, zum Teil unter ausdrücklicher Korrektur der Christliebschen Aufstellungen, bearbeitet die apostolische, die nachapostolische Zeit, die erste Periode des Mittelalters, vor allem die Zeit des Rationalismus, wo an die Stelle der scharf einseitigen Verurteilung Christliebs jetzt objektiv-historische Würdigung getreten ist, der Uebergang zur modernen Predigt seit Mitte des vorigen Jahrhunderts und die heutige Predigt selbst. Und auch da, wo der Text des früheren Artikels beibehalten wurde, merkt man überall im einzelnen die nachbessernde Hand des kundigen Bearbeiters.

Wie Schian sich nicht gescheut hat, noch lebende Prediger in seine Geschichte der Predigt aufzunehmen, so dürfte auch in den Kreis dieser Betrachtung die hübsche Analyse gezogen werden, die NIEBERGALL an den beiden modernen Predigern O. Baumgarten und Frenssen vorgenommen hat. Ein scheinbar steifes Schema (1. die Gemeinde, 2. die Aufgabe, 3. die Mittel ihrer Lösung) ermöglicht es ihm doch, die Eigentümlichkeiten beider scharf zu erfassen, lebendig und doch bestimmt darzustellen und auch in der Kritik, die über beide günstig lautet, sowohl Anpassungsfähigkeit als grundsätzliche Klarheit walten zu lassen. Der Aufsatz ist jedenfalls für diese ganze Art kritischer Arbeit lehrreich und lockt zum Studium der Prediger selbst, jedenfalls mehr als die Bilder, welche G. MAYER von den Predigern Gerok, Kögel, Max und Emil Frommel mehr vom Standpunkt persönlicher Pietät und Bewunderung als analysierender Kritik entworfen hat.

Heidelberg. H. Bassermann.

Altes Testament.

Text und Sprache des alten Testaments und der nachkanonischen Literatur.

The sacred books of the Old Testament ed P. HAUPT. Part 9: The books of Kings ed. B. STADE u. F. SCHWALLY. Leipzig, Hinrichs, 1904. 311. M. 18.—. — KAUTZSCH, E., Die Aramaismen im Alten Testament untersucht. I. Lexikal. Teil. Halle, Niemeyer, 1902. 111. M. 3.20. — STEUERNAGEL, C., Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Uebungsstücken und Wörterverzeichnis (Porta linguarum orientalium. Pars I). Berlin, Reuther u. Reichard, 1903. XII 148 u. 120. M. 3.50.

*

STRACK, H. L., Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch. Leipzig, Deichert, 1903. VI 74. M. 1.50. — BIBLISCHE STUDIEN, hrsg. v. O. Bardenhewer, III 3: PETERS, N., Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht. Freiburg, Herder, 1898. VIII 69. M. 2.30. — HOLTZMANN, J., Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Eine kritisch-exegetische Studie. Freiburg, Herder, 1903. XII 152. M. 4.—. — FELDMANN, Fr., Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Uebersetzung. Freiburg, Herder, 1902. IV 84. M. 1.20.

*

SCHULTHESS, FRID., Lexicon Syropalaestinum adjuvante Academia Litterarum regia Borussica ed. Berlin, Reimer, 1903. XVI 226. M. 10.—.

Es ist mir eine Freude, einen neuen Band des grossen kritischen Bibelwerks von P. HAUPT, der sog. Regenbogenbibel, den Lesern dieser Rundschau anzeigen zu können. Die Bearbeitung der Königsbücher reiht sich den besten der bisher erschienenen Teile des Werkes ebenbürtig an. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass die Namen der beiden Gelehrten, die ihre Kräfte bei der Arbeit vereinigt haben, volle Bürgschaft bieten wie für Schärfe und Sorgfalt in der Textkritik so auch für philologische Umsicht und Gründlichkeit in der Ausnutzung und Abwägung der textkritischen Hilfsmittel. Schon der grosse, bis dahin von keinem

Bande erreichte Umfang der „critical notes“ (S. 60—306, dazu Addenda et corrigenda S. 307—309, übrigens liessen sich letztere noch etwas vermehren) bezeugt, eine wie sorgfältige Bearbeitung der Text der beiden Bücher erfahren haben muss. Aber in viel höherem Masse lernt man die gewissenhafte Genauigkeit und Sorgfalt der Arbeit schätzen und bewundern, wenn man sich in diese kritischen Noten selbst versenkt. Hier ist tatsächlich auch die kleinste, kritisch irgendwie wertvolle Differenz zwischen dem Texte der Masora und der Versionen, in erster Linie natürlich der LXX, beachtet und daraufhin abgewogen, ob sie für die Gewinnung einer richtigeren Gestalt des hebräischen Textes eine Ausbeute liefert. Besonders möchte ich aber auf die sorgfältige und durchweg auch überzeugende Beurteilung der oft auffällig von einander abweichenden Textgestalten, die die verschiedenen Handschriften oder Rezensionen der LXX darbieten, hervorheben. Man hat hier Gelegenheit, die Ergebnisse der im vorjährigen Teile dieses Berichtes ausführlich angezeigten Arbeit von Rahlfs [1] bis in kleinste Einzelheiten hinein zu erproben. Dem aufmerksamen Leser wird sich bald der besondere Wert der Textgestalt des cod. B aufdrängen. Mir selbst ist es ausserordentlich wertvoll gewesen, beide Arbeiten in Beziehung setzen zu können, und ich hoffe, sie werden zusammen dem Text jener Handschrift zu dem Ansehen bei textkritischen Arbeiten verhelfen, das er verdient. — Es ist ganz natürlich, dass bei einer so umfangreichen Arbeit in Einzelheiten manches angefochten und anders beurteilt werden kann. Aber das, was ich mir gelegentlich in den eingehend nachgeprüften Partien notiert habe, vermag die Freude an der Gesamtarbeit, ihrem Reichtum und ihrer Zuverlässigkeit nicht zu trüben. Allerdings wird die materielle Kostbarkeit des Bandes einer weiten Verbreitung im Wege stehen, aber, wer irgend zu textkritischen Studien in den Königsbüchern genötigt ist, darf an dieser schönen kritischen Ausgabe ihres Textes nicht vorübergehen. — Selbstverständlich enthält auch dieser Band

[1] Vgl. Th. R. 1904. S. 508 ff.

nicht wenige beachtenswerte Zutaten des Herausgebers des Gesamtwerkes.

In der literarhistorischen Kritik des alten Testaments spielt der Hinweis auf das Vorkommen von Aramaismen eine beträchtliche und berechtigte Rolle, wenn es sich darum handelt, die zeitliche Herkunft gewisser Teile der alttestamentlichen Literatur zu bestimmen. Dass von einer ziemlich begrenzbaren Zeit an, die freilich nicht notwendig mit dem Eintritt des babylonischen Exils ihren Anfang nehmen muss, die Sprache der Juden, der Erben der altisraelitischen Literaturdenkmäler, unter den Einfluss der Sprache ihrer politischen Gebieter kam, dass sie in nachexilischer Zeit immer mehr vom Aramäischen durchsetzt wurde, bis sie schliesslich diesem Dialekte ganz weichen musste, ist eine Tatsache, an der zu zweifeln niemand einfallen kann, der nicht aus unhaltbaren Gründen an der Herleitung gewisser stark aramaisierender Teile des Kanons (z. B. Qoheleth und Canticum) aus sehr alter Zeit glaubt festhalten zu müssen. Die kritische Aufgabe jedoch, um die es sich handelt, wenn bei der literarhistorischen Beurteilung einer Schrift oder eines Schriftteils Aramaismen in Frage kommen, ist nicht so einfach, wie sie zunächst scheinen mag. Wie leicht man dabei in die Irre gehen kann, dessen wird man sich deutlich bewusst, wenn man den Darlegungen aufmerksam folgt, die Kautzsch in der oben angezeigten überaus wertvollen Schrift zur Einleitung und Grundlegung der eigentlichen Untersuchung vorausgeschickt hat.

Nach einem geschichtlichen Rückblick auf die bisherige Behandlung der Aramaismen, der die immerhin auffällige Tatsache ergibt, dass bisher eine umfassende, methodische Untersuchung der Aramaismen im A. Test. trotz aller teilweise sehr wertvollen Einzelarbeiten noch nicht unternommen worden ist, stellt Verf. auf Grund sorgfältigster Erwägung aller in Betracht kommenden Tatsachen und Gesichtspunkte die Grenzen fest, die der in Angriff zu nehmenden Aufgabe gesetzt werden müssen, wenn sie zu einem sicheren und brauchbaren Ergebnis führen soll. Und dazu gehört vor allem die genaue Bestimmung dessen, was man unter Aramaismus zu verstehen hat. Denn nicht alles, was

uns als Aramaismus erscheinen mag, muss auch von dem Sprachgefühl eines israelitischen oder jüdischen Autors als Frucht einer Einwirkung des aramäischen Nachbardialektes empfunden worden sein. Es kann sich in manchen Fällen sehr wohl um gut hebräisches Sprachmaterial handeln, das uns bei dem geringen Umfang der rein hebräischen Literatur aus älteren Zeiten nur nicht mehr bekannt ist, das dagegen im Aramäischen geläufig war und uns von dorther in zahlreicheren Zeugnissen überliefert wird. Es kann sich aber auch gelegentlich um Lehnwörter handeln, die an sich allerdings im Aramäischen ihre Heimat hatten, aber derart in den praktischen Gebrauch des Hebräisch redenden Volkes übergegangen waren, dass sich niemand mehr bewusst war, Fremdkörpern in der eigenen Sprache gegenüber zu stehen. Es kommen noch andere Möglichkeiten in Betracht; aber es sei genug, auf die angedeuteten beispielshalber hingewiesen zu haben. Sie alle finden bei KAUTZSCH sorgfältigste Erwägung zur Feststellung der Richtlinien, die eingehalten werden müssen, wenn die Untersuchung nicht über das berechtigte Ziel hinausgleiten und zu gefährlichen kritischen Schlüssen führen soll.

KAUTZSCH hat zunächst nur den ersten lexikalischen Teil der Arbeit vorgelegt. Die Aramaismen in den grammatischen Erscheinungen sind späterer Zeit vorbehalten. Sie sind in diesem Teil der Arbeit nur insoweit berücksichtigt, als sie auch bei der Behandlung der lexikalischen Seite der Frage nicht umgangen werden konnten. In alphabetischer Folge werden die einzelnen, in Betracht kommenden Worte und Stämme untersucht. Von höchstem Interesse ist das vom Verf. im Vorwort mit Recht als überraschend bezeichnete Ergebnis der Untersuchung — naturgemäss kann hier nur auf dies hingewiesen werden —, S. 99: „Der Einfluss des Aramäischen auf das alttestamentliche Hebräisch ist in lexikalischer Hinsicht weit geringer als man bisher anzunehmen geneigt war."

Von besonderer literarhistorischer Wichtigkeit sind sodann die weiter folgenden genaueren Feststellungen. Dass der aramäische Dialekt erst seit Ezechiel, dem in Babylonien lebenden

Propheten, einen stärkeren Einfluss auf die Sprache der Juden und zwar, worauf es ja besonders ankommt, auch in ihrem literarischen Gebrauch auszuüben beginnt, ist an sich nichts Ueberraschendes. Aber bedeutsam ist die Feststellung, dass das lebendige Gefühl für aramäische Eindringlinge als wirkliche Fremdlinge im hebräischen Idiom erst in ziemlich später nachexilischer Zeit zu schwinden begonnen hat, und dass man an gewissen Produkten der jüngeren jüdischen Literatur (z. B. der Priesterschrift im Pentateuch) noch gut erkennen kann, wie angelegentlich man bestrebt war, möglichst reines Hebräisch zu schreiben. Etwas anders liegen die Dinge freilich bei den Erzeugnissen der Poesie, was an sich bei der allerwärts in der poetischen Diktion sich geltend machenden Neigung zu Archaismen und bei ihrem Bedürfnis nach rhythmischem Wechsel auch im Einzelausdruck ja nicht auffällig ist, aber von Bedeutung ist doch auch in dieser Hinsicht das Ergebnis, dass auch die Dichtung bis in späte Zeit hinein im allgemeinen von dem Streben nach möglichst reinem hebräischen Ausdruck beherrscht ist.

Zuletzt untersucht K. auch noch in Kürze eine grosse Anzahl von solchen Wörtern, die zwar auch als Aramaismen angesehen werden oder wurden, vielleicht auch werden können, jedenfalls aber nicht mit unbedingter Sicherheit als solche in die Reihe der in erster Linie behandelten Wörter gestellt werden durften. Das Ergebnis, zu dem die Untersuchung auch dieser Gruppe von Wörtern führt, ist schliesslich (S. 111) kein anderes als das oben mitgeteilte. Es bleibt bei der Erkenntnis, dass der Einfluss des Aramäischen auf das Hebräische in lexikalischer Hinsicht bei weitem nicht so hoch angeschlagen werden kann, als bisher geschehen ist. Das schliesst aber nicht aus, wie ausdrücklich und mit Recht vom Verf. hervorgehoben wird (S. 104), dass das Vorkommen von Aramaismen in der Literarkritik nach wie vor seine Bedeutung für die Entscheidung literarhistorischer Fragen behält. Freilich lehrt die vorliegende Arbeit auch, dass Voreiligkeit im Urteil in Fällen der Art sehr vom Uebel ist, dass es der sorgsamsten Erwägungen bedarf, ehe man aus anscheinend aramaisierenden Erscheinungen

in einem Texte auf seine Herkunft aus jüngerer oder jüngster Zeit schliessen darf. Wir dürfen uns aber freuen, in dem vorliegenden Buche eine sichere Hilfe bei solchen Erwägungen zu besitzen, deren Ausnutzung allen empfohlen werden muss, die an der literarhistorischen Kritik Anteil nehmen. Das Buch sei aber aufs nachdrücklichste auch denen empfohlen, die an der philologischen Kleinarbeit keine besondere Freude haben, denn auch für die Exegese vieler einzelner Stellen ist wertvolle Belehrung bei der Untersuchung abgefallen.

An hebräischen Elementargrammatiken und Hilfsbüchern ist kein Mangel, auch nicht an solchen, die für die Einführung des Anfängers in das Verständnis der hebräischen Sprache, zumal wenn die Unterweisung eines verständigen und sachkundigen Lehrers hinzukommt, wohl geeignet sind. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass an manchen Schulen noch Lehrbücher im Gebrauch sind, die, milde ausgedrückt, durch neuere ersetzt zu werden wohl verdienten. Die semitische Sprachwissenschaft ist auch einigermassen fortgeschritten und das Hebräische ist davon nicht unberührt geblieben. Selbstverständlich muss auch einem Elementarbuche der Gewinn aus den Fortschritten der Erforschung der Sprache, ihres Wesens, ihrer Formen u. s. w. zu gute kommen und darf auch bei der ersten Einführung in ihre Kenntnis nicht unbeachtet beiseite gelassen werden.

Als ein aus der Praxis hervorgegangenes, vortreffliches Hilfsmittel für den ersten hebräischen Unterricht darf Steuernagels Buch mit gutem Gewissen empfohlen werden. In der mit Recht sehr angesehenen Sammlung von Lehrbüchern zur Einführung in die orientalischen Sprachen, der sog. Porta ling. orient., ist diese neue Grammatik an die Stelle der Strackschen getreten, und es steht zu erwarten, dass sie wegen ihrer inneren Tüchtigkeit und der ihr eigenen praktischen Einrichtung bald gerne gebraucht wird, zumal sie auch in ihrem zweiten Teile, in den Uebungsstücken und dem Wörterverzeichnis dem Lehrenden wie Lernenden eine Fülle von Material bietet, dessen Verwertung in dem Sinne und nach der in sehr praktischer Form ge-

botenen Anleitung des Verfassers wohl geeignet ist, dem Ziele sicher zuzuführen, mit den Elementen des Hebräischen vertraut zu machen und, was noch wichtiger ist, wirkliches Verständnis für die Eigenart dieser Sprache und ihrer Formen zu erwecken.

Dem vom Verf. zunächst erstrebten Zwecke entspricht es, wenn er von der Syntax nur das Unentbehrlichste mitteilt. Er will überhaupt mit seinem Buche das Studium eines grösseren grammatischen Lehrgebäudes nicht überflüssig machen, vielmehr dem Schüler die grundlegenden Kenntnisse vermitteln, die es ihm erst möglich machen, mit wirklichem Gewinn eine grössere Grammatik, zumal auch die trotz alles Scheins keineswegs so einfache Syntax des hebräischen Idioms zu studieren. Besonderes Gewicht hat der Verf. auf die Entwicklung der Lautverhältnisse gelegt, und mit Recht; denn ihre sichere Kenntnis ist die notwendige Voraussetzung eines wirklichen Verständnisses der mannigfaltigen verbalen und nominalen Formen, die der Schüler lernen muss und deren unverstandener oder nur halbverstandener Besitz sich erfahrungsgemäss schnell wieder verflüchtigt.

An sich ist auch nichts dagegen einzuwenden, dass St. bei der Erklärung resp. Entwicklung der Formen der wirklichen Sprache auf Ur- oder Grundformen zurückgreift, nur möchte ich (im Rückblick auf dereinstige eigene praktische Erfahrung) glauben, dass diese Seite dem Lehrer gehört und ihm auch von wesentlichem Nutzen sein kann, aber nicht in gleichem Masse, wenn überhaupt, für den Schüler geeignet ist, wenigstens nicht für den Obersekundaner oder Primaner. Ich fürchte, es kann da zu arger Verwirrung in den Schülerköpfen kommen. Ich gebe aber zu, dass die Sache etwas anders liegt, wenn man es mit Studierenden auf der Universität zu tun hat, wenngleich es auch hier nach meinen Erfahrungen nicht ohne Bedenken ist, den Schülern, die bisher mit semitischen Sprachen noch nicht die mindeste Berührung gehabt haben, die wirklichen Formen der Sprache aus gemeinsemitischen Ur- und Grundformen zu entwickeln. Mir scheint dies beim Elementarunterricht darum bedenklich zu sein, weil es sich bei diesen Ur- oder Grund-

formen zu einem guten Teil um nichts mehr als um hypothetische Formen handelt. Dass man gewisse Differenzen zwischen starken und schwachen Formen des Verbums ohne Rücksichtnahme auf eine ursprüngliche beiden gemeinsame Form nicht vollständig zu erklären vermag, versteht sich natürlich von selbst. Jedenfalls sollen diese Bemerkungen den Wert des Buches als eines vortrefflichen Hilfsbuches für den ersten Unterricht im Hebräischen nicht im mindesten schmälern. Ich empfehle es vielmehr aufs angelegentlichste zur Prüfung und praktischen Erprobung allen denen, die in der Lage sind, nach einem guten Hilfsmittel für den hebräischen Anfangsunterricht Ausschau halten zu müssen. Jeder verständige Lehrer wird sich ja seine Schüler darauf hin ansehen, was er ihnen von dem eben mit einem kleinen Fragezeichen versehenen Material bieten darf.

Strack gebührt lebhafter Dank dafür, dass er die wiedergefundenen Teile des hebräischen Sirachtextes in so bequemer, billiger und vortrefflicher Weise weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Die vorangeschickten Nachweise über die Handschriftenfragmente und die bis zur Ausgabe des Buchs erschienene wichtigste Literatur sind ebenso dankenswert wie die Noten unter dem Texte und das beigefügte Wörterbuch, das es auch dem, der nur ein Wörterbuch zum alten Testament zur Verfügung hat, ermöglicht, den Text zu lesen und zu verstehen. Freilich könnte man wünschen, auch im Interesse einer recht weiten Verbreitung des bequemen Büchleins, der Herausgeber hätte den Text vokalisiert. Für den mit der hebräischen Sprache, auch in ihren späteren Entwicklungsstadien Vertrauten allerdings bedeutet das Fehlen einer Vokalisation keinen Mangel der Ausgabe. Möchte das Büchlein viele Liebhaber finden und zum Studium der Schrift des Siraciden anspornen; sie verdient es in mehrfacher Hinsicht.

Auf Peters kritische Arbeit kann ich nur kurz hinweisen, da mir genügende Kenntnis des Koptischen fehlt, um sie nachprüfen zu können. Aber die Arbeit macht den Eindruck grosser Sorgfalt und verdient, dass an dieser Stelle noch nachträg-

lich auf sie hingewiesen wird. Es sei nur einzelnes aus seinen Ergebnissen mitgeteilt. Der Verf. schätzt den textkritischen Wert dieser koptischen Version, falls sie mit der nötigen Kenntnis der Methode des Uebersetzers benutzt werde, sehr hoch ein. Besonders interessant ist die Feststellung (S. 59 f.), dass sie verhältnismässig oft mit dem hebräischen Texte zusammentreffe (es lagen ihm damals nur die ersten Publikationen von COWLEY und NEUBAUER in Oxford und von SMEND vor), ebenso die (S. 61), dass es mit ihrer Hilfe möglich sei, in der griechischen Version eine Reihe von Glossen zu erkennen, die ihrer Vorlage noch nicht angehörten. Er zeigt auch mit Bezug auf 39 15 bis 49 11, die allein ihm im hebräischen Texte vorlagen, dass diese Version dem hebräischen Texte, dem des Syrers, des Aethiopen, der Vet. Lat. und Syro-Hexapl. näher stehe als irgend einer Handschrift oder Ausgabe der griechischen Version; am nächsten unter diesen stehe von den Unzialhandschriften cod. Sin (ℵ) und A.

Auch die Arbeit von HOLTZMANN zeichnet sich allseitig durch Sorgfalt und Gründlichkeit aus. Ich denke, dem Leser genug zu tun, wenn ich die Ergebnisse des Verfassers in Kürze mitteile. Zunächst stellt er fest, dass wohl alle vorhandenen Zeugen des syrischen Textes im wesentlichen auf denselben handschriftlichen, vielfach fehlerhaften und glossierten Archetypus zurückgehen, sodann, dass die Vorlage des Uebersetzers nur ein griechischer Text gewesen sein könne, ferner, dass zwar auch nachträglich noch Ausgleichungen des syrischen Textes mit dem griechischen vorgenommen worden sind, dass aber dabei der syrohexaplarische Text keinerlei Einfluss auf die Gestaltung des Peschittatextes ausgeübt hat. Dies letztere Ergebnis scheint mir besonderer Beachtung wert zu sein, umso mehr, wenn man hinzunimmt, was Verf. auch plausibel macht, dass die griechische Vorlage des Syrers mit keiner auf uns gekommenen griechischen Handschrift übereinstimmt, dass dagegen der Text des Syrers und der der Vetus Latina sich in einem Grade verwandt erweisen, dass die Annahme gerechtfertigt erscheinen kann, beide beruhten schliesslich auf derselben Textgrundlage.

Von Interesse ist dann auch noch die Feststellung der Tatsache, dass der syrische Text eine letzte Revision erfahren haben dürfte, aber ohne gleichzeitige Kollation des griechischen Textes und von einem des Griechischen unkundigen Manne. Endlich glaubt Verf. erwiesen zu haben, die Version stamme nicht von einer Hand, sondern von zwei verschiedenen Händen, von denen die zweite mit 18,5 ihre Arbeit begonnen habe. — Schliesslich bemerke ich, dass auch solche, die des Syrischen unkundig sind, das Buch ohne Schwierigkeit benutzen können. Syrische Worte sind in hebräischer Umschrift gedruckt, und überall ist eine wörtliche lateinische Uebersetzung beigefügt. Auch FELDMANNS Arbeit zu demselben Buch ist nützlich und auch dem zugänglich, der mit den Sprachen der Versionen nicht vertraut ist. Zwingende Gründe veranlassten ihn, von der Wiedergabe der besprochenen Stellen in der Sprache der Versionen wiederzugeben; er musste sich vielmehr mit einer deutschen Uebersetzung oder auch einer griechischen Retroversion begnügen. Das ist natürlich für die kritische Nachprüfung seiner Arbeit ungünstig, verlangt auch zu viel unbedingtes Vertrauen in die Sicherheit seiner Textauffassung und -wiedergabe. Im ersten Teil des Buches behandelt Verf. die Textüberlieferung, die gedruckten Ausgaben, die Handschriften und Versionen, die Zitate in der patristischen Literatur und schliesslich berichtet er über die Beiträge zur Textkritik des Weisheitsbuches in älterer und jüngerer Zeit. Im zweiten Teil untersucht er die im Titel des Buchs genannten drei Versionen hinsichtlich ihrer textkritischen Bedeutung und schliesst mit einer Sammlung von Varianten von Kapitel zu Kapitel, die der Beachtung wohl empfohlen werden darf. Mir war es, soweit die koptische und armenische Version in Betracht kommt, nicht möglich, eine Nachprüfung der Arbeit vorzunehmen.

Im Jahre 1893 gab F. SCHWALLY sein treffliches „Idiotikon des christlich palästinischen Aramäisch“ heraus. Er nahm darin nur die Wörter auf, die entweder im edessenischen Syrisch überhaupt nicht vorkommen oder in irgend welcher formellen oder sachlichen Hinsicht davon Abweichungen zeigen. Seitdem

hat sich das Material, das gedruckte wie das handschriftliche, in grossem Umfange vermehrt, so dass es, allerdings auch aus anderen sachlichen, vom Verfasser des neuen Lexicon syropalaestinum im Vorwort dargelegten Gründen, sehr zeitgemäss war, wenn sich ein ausgezeichneter jüngerer Orientalist wie SCHULTHESS daran machte, in einem umfassenderen Werke eine möglichst genaue Prosopographie jenes Dialektes darzubieten. Es ist damit nicht bloss der semitischen Philologie ein sehr dankenswerter Dienst geleistet worden, sondern auch der Bibelforschung. In wiefern dies, kann ich nicht kürzer und schärfer hier andeuten, als indem ich mich der im Vorwort ausgesprochenen Hoffnung des Verfassers anschliesse, es möchten auch die „theologi" von seinem Werke Gebrauch machen, quippe quibus studium harum rerum in accurata librorum sacrorum, imprimis evangeliorum synopticorum interpretatione ad scriptorum sententias plene percipiendas non modo non superfluum, immo plane necessarium sit". Jeder einzelne Artikel, den man durchprüft, gibt Zeugnis von der grossen Sorgfalt und dem Werte dieser mühsamen Arbeit. Möge Verbreitung und Verwertung derselben dem Verf. den Dank darbieten, den er wohl verdient hat.

Halle a. S. J. W. Rothstein.

Kirchengeschichte.

Altchristliche Literatur.

BARDENHEWER, O., Geschichte der altkirchl. Literatur. II. Band: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Freiburg, Herder, 1903. XVI 665. M. 11.40. — HARNACK, A., Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius. Zweiter Teil: Die Chronologie. II. Band: Die Chronologie der Literatur von Irenaeus bis Eusebius. Leipzig, Hinrichs, 1904. XII 564. M. 14.40. — RAUSCHEN, G., Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg, Herder, 1903. XII 231. M. 2.20.

Die beiden grossen zusammenfassenden Werke über die früher Patrologie genannte Wissenschaft sind um je einen Band weiter gerückt. HARNACK hat mit dem zweiten Bande der Chronologie die Verarbeitung des Materials beendigt und die Bahn für die Darstellung der Literaturgeschichte selbst ist frei: hat das bisher Erschienene die höchsten Ansprüche an die Selbstverläugung und Zuverlässigkeit in der Kleinarbeit gestellt, so verlangt das noch ausstehende bei weitem grösseres, und wir haben ein Recht, mit lebhafter Spannung der Zeit entgegenzusehn, die uns die erste wirkliche Geschichte der altchristlichen Literatur in Aussicht stellt. Denn BARDENHEWERS[1] Werk bietet mit voller Absicht nicht das, was wir Geschichte zu nennen gewohnt sind: daran hindert ihn, wie er S. VII ganz richtig ausführt, allein schon seine dogmatische Ueberzeugung, die ihn auch das Adjektivum „altkirchlich" statt „altchristlich" auf dem Titel hat wählen heißen. Nach seiner nunmehr doch ziemlich deutlichen Erklärung im Vorwort wird sich hoffentlich niemand mehr darüber wundern. Dass im ersten Bande zwischen Titel und Inhalt ein Missverhältnis stattfand, weil die häretische und apokryphe Literatur einen viel breiteren Raum in Anspruch nahm als die „kirchliche" im engeren Sinne, gibt BARDENHEWER seinen Gegnern zu, aber er beruhigt sie mit Recht durch den Hinweis, dass das erhaltene und damit besprechbare Häretische mit jedem Jahrhunderte geringer werde im Vergleich zu den erhaltenen kirchlichen Schriften. Die Kirche hat ja mit ziemlichem Erfolge dafür gesorgt, dass man eben fast nur altkirchliche Literatur behandeln kann. Das alles wäre schliesslich nur ein Wortstreit, wenn es sich bloss um die Vokabel auf dem Titel und die technische Einrichtung des Werkes handelte. Auch über Kürze in der Behandlung der häretischen Literatur kann man im grossen und ganzen bis jetzt nicht klagen: dass die arianische, apollinaristische, monophysitische-pelagianische u. s. w. Literatur nicht unter den Tisch fallen wird, darf man gleichfalls mit Bestimmtheit erwarten. Der Kern der Sache steckt

[1] Vgl. über den 1. Band Th. R. 1903 S. 28 ff.

tatsächlich anderswo. Erstens geht BARDENHEWER nicht auf die antiken Wurzeln der christlichen Literaturformen ein: selten nur wird auf sie hingewiesen, wie S. 33 bei den „Stromata", in der Regel werden sie gar nicht erwähnt, geschweige denn, wie es sich gebührte, in den Vordergrund des Interesses und der Untersuchung gestellt. Inwiefern z. B. des Origenes textkritische Bemühungen um das alte Testament an altalexandrinische Tradition anknüpfen, wird überhaupt nicht erörtert, wohl aber S. 85 Anm. 1 Wendlands diesbezügliche Bemerkung als „sehr irreführend" beiseite gelegt. Brinkmann hat die Gleichförmigkeit des Lehrgangs der alexandrinischen Katechetenschule mit den Philosophenschulen der römischen Kaiserzeit betont und erklärt „nach Abzug des spezifisch Christlichen dürfte die Uebereinstimmung mit dem Unterricht etwa eines Porphyrios so gut wie vollkommen sein". BARDENHEWER zitiert das S. 6 Anm. 1 und fügt hinzu „man beachte nur, dass das spezifisch Christliche, welches hier in Abzug gebracht werden soll, gerade den Kern und Stern des ganzen Lehrplanes darstellt", sieht also offenbar das Problem gar nicht. Ebensowenig wird erörtert, woher die Kommentare zur Bibel, woher die Homilien ihre Muster nehmen und wie sie sich zur zeitgenössischen Rhetorik verhalten, alles Fragen von grundlegender Bedeutung. Oder gehört etwa die Untersuchung der Formen und Stilgattungen nicht in eine Literaturgeschichte? So wie BARDENHEWER es jetzt darstellt, sieht es aus, als sei alles das rein christliches Gewächs; während doch in Wirklichkeit nur der imstande ist, die christliche Literatur geschichtlich zu verstehen und namentlich auch das spezifisch Christliche darin richtig zu würdigen, der sie nicht isoliert, sondern als Zweig der griechisch-römischen Weltliteratur betrachtet. Das hätte BARDENHEWER tun können, ohne — so weit ich sehen kann — mit seinen kirchlichen Ueberzeugungen in Konflikt zu kommen. Anders steht es mit dem zweiten Punkte, der Beurteilung des inneren Lebens. Da war er durch das Dogma gehindert, in dem Wechselspiel der geistigen Kräfte eine fortschreitende Entwickelung zu sehen und dementsprechend sein Urteil zu formulieren. So kommt

er zu keiner vollen Würdigung des Origenes: dem Lobe seines umfassenden Wissens und seiner Produktivität (S. 7) hinkt doch die Klage über seine „schweren Missgriffe“ und die „Verfälschung der Lehrüberlieferung“ allzubald nach, sein Werk de principiis ist zwar eine „hervorragende Leistung“ (S. 135), aber doch nur ein „Mittelding zwischen Dogmatik und Philosophie“ belastet mit „vielen und schweren Fehlgriffen“. Auch das höchste ihm gespendete Lob, dass er „der grösste Gelehrte war, welchen die Kirche in den 3 ersten Jahrhunderten besessen hat“ (S. 72) ist doch sehr kärglich: wer unter den Schriftstellern der alten Kirche übertrifft ihn denn später an Gelehrsamkeit? Etwa Hieronymus oder Augustin? Lucian hat zwar „auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft eine einschneidende und erfolgreiche Tätigkeit entfaltet“ (S. 11), und die bedeutendste Exegetenschule des Altertums begründet, aber „andrerseits auch wieder eine grosse Schuld auf sich geladen“ durch Verfechtung seiner subordinatianischen Christologie, er ist der „Arius vor Arius“ geworden. Wie innig beides zusammenhängt und worin die historische Bedeutung des Mannes liegt, ist nicht erkannt. Von Cyprian hören wir dementsprechend, dass nach seiner Ansicht „Petrus in dem Bischof von Rom fortlebt, der das Haupt der Bischöfe ist“ (S. 461), nur im Ketzertaufstreit bekämpft er „von der momentanen Stimmung überwältigt, die Entscheidungen des Papstes in einer Weise, welche zwar nicht die prinzipiellen Erklärungen seiner früheren Schriften verleugnet, wohl aber die praktische Anwendung derselben auf den gegebenen Fall ganz und gar vermissen lässt“. Das ist falsch oder vielmehr so missverständlich, dass niemand der den Tatbestand nicht kennt, es richtig verstehen kann. Rauschen, der doch auch durch das katholische Dogma gebunden ist, drückt sich in der gleichen Frage ganz richtig aus (S. 68): „obschon er auf Petrus allein die Kirche gegründet sein lässt, behauptet er doch, dass alle Apostel dasselbe wie Petrus und mit ihm »pari consortio praediti et honoris et potestatis« waren. Der Primat des Petrus ist nach Cyprian also mehr ein Symbol als eine wirkliche Gewalt; doch steht die Lehrautorität Roms jedenfalls auch dem Cyprian sehr hoch.“

Bardenhewers Buch ist typisch für die Gattung von Literaturgeschichten, welche nicht über die Erledigung der kritischen Fragen zu zusammenfassender Erkenntnis vorzudringen vermögen. Innerhalb dieses wirklich bearbeiteten Gebietes leistet sie — und das möchte ich im Gegensatz zu den eben gemachten Ausstellungen nachdrücklich betonen — ganz vorzügliche Dienste. Die schon dem ersten Teil nachgerühmten (Th. R. VI 1903, S. 31) Eigenschaften der Klarheit in der Erörterung der Einzelfragen und der Zuverlässigkeit und Vollständigkeit des gebotenen Materials zeigt auch dieser zweite Band in gleichem Masse; es ist das denkbar bequemste Nachschlagebuch und wird als solches auch für die Zukunft von bleibendem Werte sein. In diesem Punkte ist es der Harnackschen Literaturgeschichte überlegen: schon weil deren erster 1893 erschienener Teil, der das Material sammelt und sichtet, nur gelegentliche Literaturangaben enthält, auch in seiner Eigenschaft als Vorarbeit für das Berliner Kirchenvätercorpus den Charakter des vornehmlich registrierenden Aktenbündels erhalten hat. Es ist eben für Harnacks Buch charakteristisch, dass er das Material vor dem Leser gesammelt ausbreitet, die Probleme aufweist und bis zu der dem Verfasser richtig erscheinenden Lösung durchführt oder die Gründe des „non liquet“ entwickelt: es wird vor unsern Augen gearbeitet. Bardenhewer begnügt sich in der Regel damit, die gewonnenen Resultate zu buchen: die Gründe gibt er nur da an, wo sie sich mit ganz wenigen Worten sagen lassen. Man vergleiche etwa die Ausführungen über die Chronologie der Tertullianschriften bei B. 347 ff. und H. 256 ff., die Erörterungen über Commodian B. 584 mit H 436, über Clemens Alexandrinus B. 17 ff. mit H. 6 ff. — um nur einiges zu nennen. Man lernt also bei Harnack mehr, und das liegt doch nicht bloss daran, dass er mehr Platz hat. Viele der in diesem Bande erörterten Fragen hat Harnack bereits früher ausführlich behandelt, nicht wenige sind von seinen Schülern untersucht worden: aber hier wird alles einer gründlichen Revision unterzogen, die nicht wenig Neues zu Tage fördert[1].

[1] Inzwischen ist in den Gött. Gel. Anz. 1905 S. 1—55 eine Bespre-

Seine Hypothese, dass Victor von Rom der Verfasser des Pseudocyprianischen Traktates adversus aleatores sei, zieht HARNACK nun zurück: er nimmt jetzt mit HILGENFELD einen novatianischen römischen Bischof an (S. 380 f.). In der neuerdings viel erörterten Frage nach der Komposition der sog. „Trilogie" des Clemens Alexandrinus tritt HARNACK auf die Seite HEUSSIS, der den „Paedagogus" zwischen Stromata I—IV und V—VII verfasst sein lässt, und beide Werke nicht wie man es bisher tat als einander in aufsteigender Reihe folgende betrachtet, sondern dem Pädagogen wie den Stromata die gleiche Aufgabe, die Erziehung des christlichen „Gnostikers" zuweist; damit ist freilich die alte schöne Ansicht von der Stufenleiter der Trilogie, an der auch BARDENHEWER S. 54 noch festhält, zerstört. Ueberraschend ist die Nachricht bei HARNACK S. 239, dass uns auf Grund der glücklichen Entdeckung eines österreichischen Gelehrten demnächst die Veröffentlichung eines grossen Teiles der griechischen Chronik Hippolyts bevorsteht. Besonderer Beachtung sei der Abschnitt über die altlateinischen Uebersetzungen der Bibel (S. 296 ff.) und der „Apokryphen" (S. 302 ff.) empfohlen. Dass der Catalogus Claromontanus „ein ägyptisches Verzeichnis aus dem III. oder anfangenden IV. Jahrhundert" sei (S. 87), ist eine höchst verlockende Hypothese: aber ein Verzeichnis der 7 katholischen Briefe, das nicht die Reihenfolge Jac, Petr, Joh, Jud hat, sondern mit den Petrusbriefen beginnt, werden wir doch bis zum strikten Beweis des Gegenteils ins Abendland verweisen. Wie unsicher noch unsere Kenntnis über die Zeit Commodians ist, zeigen die äusserst vorsichtig gehaltenen Ausführungen über diesen Dichter (S. 433 ff.) wie über seinen durch WAITZ näher untersuchten Nachahmer (S. 442). Ob Origenes die Hexapla wirklich bereits unter Caracalla auszuarbeiten begonnen habe (S. 29) wird man trotz Eusebs Ansatz (h. e. VI 16) doch für fraglich halten dürfen, so gerne wir das Datum auch wissen möchten. Euseb nimmt die Regierung Caracallas als Epoche wahrscheinlich nur, weil ihm die Notiz über

chung des Harnack'schen Buches von G. KRÜGER erschienen, welche Seite für Seite nachprüfend ein wertvolles Supplement darstellt.

die Auffindung der „Quinta“ diese Zeit angab; der Bericht des Epiphanius 64 3 ist für chronologische Folgerungen entschieden zu konfus.

Rauschens Patrologie will ein „Lernbuch“ für die Studenten, ein Hilfsmittel für den akademischen Unterricht sein, und erfüllt diese Aufgabe in vortrefflicher Weise. Durch den überaus billigen Preis wird sie sich auch bald bei den Studierenden heimisch machen, denen die grösseren patristischen Werke unerschwinglich sind. Rauschen teilt nicht nur über Leben und Schriften der einzelnen Verfasser knapp das Wichtigste mit, sondern fügt auch in der Regel am Ende des Paragraphen einige meistens recht geschickt ausgewählte Hauptsätze zur Charakteristik der „Lehre“ des betreffenden Autors bei: in Anordnung und Darstellung schliesst er sich wesentlich an Bardenhewer an. Commodian, Victorinus von Pettau und den Syrer Aphraates vermisst man ungern, die Literaturnachweise sind manchmal gar zu dürftig, aber alles in allem genommen wird der Student in der Regel das, was er für seinen Hausgebrauch nötig hat, schnell und zuverlässig in dem Büchlein finden.

Bonn. Hans Lietzmann.

Systematische Theologie.

Dogmatik.

Spezielle Ausführungen.

Steinmann, Th., Das Bewusstsein der vollen Wirklichkeit Gottes. Zeitschrift f. Theol. u. Kirche 1903. 429—496. — Derselbe, Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transzendenz als religiöses Erlebnis. Ebenda. 1904. 389—461. — Stuckert, Gott und die Natur. Ebenda. 1903. 324–347. — Mezger, P., Rätsel des christl. Vorsehungsglaubens. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1904. V 95. M. 1.60. — Kind, A., Gott und sein Wesen. Heidelberg, Evangel. Verlag, 1902. 48. M. —.60. — Sachse, R.,

Zum Gottesbegriff. Halle, Kaemmerer, 1904. VIII 139. M. 2.50. — Weber, Th., Trinität und Weltschöpfung, die Grundlagen des positiven Christentums. Gotha, Perthes, 1904. 58. M. —.60. — Kaftan, J., Zur Dogmatik. C. Einzelne Lehren. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1904. 148—192. 273—355. — Derselbe, Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen. Tübingen, Mohr, 1904. IV 337. M. 4.—. — Brandes, Fr. H., Unser Herr Jesus Christus. I. Seine Person. Gütersloh, Bertelsmann, 1902. 117. M. 1.50. — Schultz, H., Wer saget denn ihr, dass ich sei? Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1904. 1—43. — Kunze, J., Die ewige Gottheit Jesu Christi. Leipzig, Dörffling & Franke, 1904. IV. 86. M. 2.—. — Barth, F., Die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde. Gütersloh, Bertelsmann, 1904. 13. M. —.30. — Beiträge z. Förd. christl. Theol. VIII 4. S. 47—65: Lütgert, W., Die Anbetung Jesu, Gütersloh, Bertelsmann, 1904. — Kreyher, J., Die jungfräul. Geburt des Herrn. Gütersloh, Bertelsmann, 1904. 112. M. 1.80.

Steinmann zeigt, dass „das Bewusstsein der vollen Wirklichkeit Gottes“ zu seiner gedeihlichen Pflege einer vollen Uebereinstimmung der Gottesidee mit dem „wissenschaftlichen Weltbilde“ unserer Zeit bedürfe. Die „Ueberzeugung von der Realität einer überweltlichen, die Welt durchwaltenden, ja sogar ihre ganze Existenz tragenden Gottpersönlichkeit, die der Menschheit, und zwar jedem einzelnen Menschen, ein ewiges jenseitiges Heil schafft und mitteilt“ (471), lasse sich auch sehr wohl aufrechterhalten, wenn man nur die dem antiken Weltbilde entsprechende überlieferte Form der Vorstellung vom Wirken Gottes abstosse und mit der Immanenz Gottes, seiner Wirkungsweise „von innen heraus“ vollen Ernst mache. Noch sichrer erfasst der zweite Aufsatz das Problem und vertieft es. Hier scheidet St. zwischen geistiger und „psychischer“ Persönlichkeitsidee und wendet das auf den Gottesgedanken an. Die anthropomorphe Vorstellung erwachse in mythologischer Naturauffassung und frei dichtendem Mythus aus der Phantasie. Dagegen habe die Erfassung Gottes als geistiger Persönlichkeit ihren eigentlichen Inhalt in der Zurückführung alles geistigen Persönlichkeitslebens auf ihn und seinen allmächtigen Gnadenwillen. Demgemäss haftet zwar an der Form hier eine gewisse Unbestimmtheit, dagegen besitzt der eigentliche religiöse Kern alle nur wünschenswerte

Greifbarkeit und Bestimmtheit (410). Umgekehrt bewirkt beim Mythus die anthropomorphisierende Phantasie zwar eine genauere Gestaltgebung, aber das religiöse Grunderleben ist dort nur arm und unbestimmt. Die Prädizierung Gottes als geistiger Persönlichkeit ist also direkter Ausdruck stattfindender Lebenserfahrung, ist im innern Kern eine Gewissheit über das geistige Personleben (434), wie es in der Person des gottinnigen Gottmenschen Jesus uns potenziert entgegentritt (421). Der Fassung der Persönlichkeitsidee entspricht die der göttlichen „Lebendigkeit". Diese wird gemäss der „Wunsch"gewissheit des Polytheismus (428) als Bestimmbarkeit der Gottheit aufgefasst, während sie im Zusammenhange der geistigen Persönlichkeitsidee auf „eine bestimmte Zielrichtung hinweist, die sich nun mehr und mehr in aller Kraft durchsetzt" (431). Gottes Lebendigkeit besteht hier „in der unwiderstehlichen Allgewalt" seines stetigen geistigen Willens; er erscheint als „Förderer und Bewirker geistigen Personenlebens aus seiner innersten Lebensfülle" heraus (433), so dass wir demgemäss „ihm immer und überall begegnen können" (437), sobald nur „geistige Wachsamkeit" vorhanden ist. Diese Ideen dürfen freilich nicht in „puristischem Radikalismus" durchgeführt, sondern nur zu vorsichtiger Reinigung der religiösen Vorstellungen durch immer klarere Erfassung des religiösen Grundprozesses verwendet werden. Auch grenzt St. seine Ausführungen bestimmt vom Pantheismus ab, indem er als Inhalt der Immanenz Gottes „die religiöse Erfahrung von Gott in allen tatsächlichen Ereignissen" bestimmt (452) und sie durch die Idee der Transzendenz Gottes ergänzt. Diese sei zunächst qualitativ zu denken und zeige sich im Gegensatz seines Daseins zum natürlichen; sie sei aber auch eine absolute in dem „allumfassenden und trotz alles Gegensatzes allbeherrschenden Walten" Gottes, das all unser Begreifen übersteigt (460 f.). — Auf alle Fälle verlangt Sts Versuch Beachtung und Anerkennung durch die Energie und Geschlossenheit seiner Durchführung. Auch muss zugestanden werden, dass bei seiner Auffassung des persönlichen Wirkens Gottes die Konvergenz des religiösen Denkens mit den wissenschaftlichen Anschauungen und demgemäss die Aussicht

auf beiderseitigen Frieden sich vermehrt. Aber ob wirklich der „religiöse Grundprozess", auf dessen grundlegende Bedeutung mit Recht St. hinweist, den er aber nicht genügend beschreibt, seine Auffassung bestätigt? Ich glaube nicht, vielmehr können wir, wie mir scheint, von dem religiösen Paradoxon der „Bestimmbarkeit Gottes" nicht lassen, weil Persönlichkeit, die sich nicht bestimmen lässt, uns den Eindruck der Totenstarre macht, weil ferner zu einem Gott, der nicht Gemüt, nicht Herz hat, kein wahrhaft und innerlich persönliches Verhältnis möglich ist, weil endlich, wenn Gott wirklich in den „alltäglichen Nöten" des Menschen sich nicht „näher zu ihm herantut" (XII 478), er ihm eben fern bleibt. Auch diese Auffassung, die von Gefühlswerten, von der Freiheit in Gott ausgeht, wird sich, wie ich meine, wenn auch weniger glatt, mit der heutigen Welterkenntnis zusammendenken lassen.

Stuckert behandelt einen Ausschnitt desselben Problems, die Spannung zwischen der Anschauung vom Naturmechanismus und der Lenkung aller Dinge durch den allmächtigen Gott zum Ziel des ewigen Lebens. Im Anschluss an J. Kaftan verzichtet er auf eine befriedigende Verstandestheorie und erblickt die praktische Lösung in der Ueberordnung des Glaubensstandpunktes als des absoluten über die relative wissenschaftliche Erkenntnis. Unterstützt wird diese Auffassung durch eine Kritik des Begriffs der Naturgesetze, bei der auch Lotze herangezogen wird. Das ist alles ganz schön, befriedigt aber doch nicht, weil man zu sehr den Eindruck hat, dass Wissenschaft und Glaube nicht mit gleichem Masse gemessen werden. Wissenschaftlicher Empirismus und religiöser Absolutismus sind doch nicht wesensverwandt genug, um dauernd verbunden bleiben zu können. Vielleicht lässt sich, wie ich das versucht habe, ein befriedigenderes Verhältnis feststellen, wenn man den von St. gestreiften Gedanken weiter verfolgt, dass die Naturgesetze „als Gesetze nichts andres sind als Postulate" (343), denn damit führt man sie doch irgendwie auf ein Bedürfnis des Geistes zurück, wie es in seiner Weise auch der Glaube ist.

Auch bei Mezger steht das gleiche Problem im Vorder-

grunde, wenn auch neben den theoretischen Vorsehungsrätseln die praktischen erwogen werden. Der christliche Vorsehungsglaube, der seinen letzten Grund in der Heilserfahrung von der Liebe Gottes in Christus hat, versetzt in einen schlechthin unmittelbaren und durch und durch persönlichen Wechselverkehr mit Gott, der von seiten des Menschen in Form des Gebetes vollzogen wird. Als freier Akt der menschlichen Persönlichkeit verlangt [gegen STEINMANN] die vertrauensvolle Gebetshinwendung zu Gott auch die „lebendige Beweglichkeit persönlicher Entschliessungen des Gottes, der an den alltäglichen Freuden und Leiden des Menschen persönlichen Anteil nimmt“ (11). Mit der Anerkennung der menschlichen Freiheit ist freilich schon das erste „Rätsel“ aufgegeben, die Frage, wie mit ihr der Vorsehungsglaube vereinbar sei. Eine theoretische Hebung der Schwierigkeit ist uns unerreichbar, die praktische Lösung liegt in der Einsicht, dass die Gewissheit über beides der gleichen Wurzel entspringt, der Gottesoffenbarung in Christus, dass also in einer für uns unbegreiflichen Weise Gottes Vorsehung sich durch die menschliche Freiheit hindurch vollziehen muss. Mit Anerkennung der Freiheit wie der Unerforschlichkeit Gottes sind denn auch die Prämissen gegeben, von denen aus die Frage nach dem Verhältnis des göttlichen Vorsehungswaltens zum Kausalzusammenhang zu beantworten ist. In Auseinandersetzung mit Herrmanns „unerträglichem Dualismus“ wird das Postulat des Wunders „im Sinne des freien Hereinwirkens einer schöpferischen überweltlichen Macht in den Weltzusammenhang“ (22 f.) aufgestellt und die Voraussetzung lückenloser Geschlossenheit des „Naturzusammenhangs“ abgelehnt; Reischles „kritizistischen“ Bedenken wird entgegengehalten, dass es sich dabei nicht um „metaphysische Erkenntnis des überweltlichen Wesens Gottes“ handle, sondern nur darum, ob das „göttliche Vorsehungswalten von uns befriedigend vorgestellt werden könne in der Form eines in sich geschlossenen Naturgeschehens oder nicht“ (36). Ohne diese Annahme werde der Vorsehungsglaube verkürzt, weil der Christ über eine unter allen Umständen dem Naturlauf überlegene Geisteskraft nur dann

verfüge, wenn durch Gottes Wirken die „individuelle Proportionalität“ zwischen den Widerfahrnissen von seiten des Naturlaufs und den Lebenszwecken des einzelnen Menschen“ gewahrt sei (41 f.). Dieser Glaubensgedanke lasse sich auch ohne Entwertung des wissenschaftlichen Welterkennens und ohne der „höchsten Vernunftforderung einer einheitlichen rational-gesetzmässigen Ordnung der Welt“ zu nahe zu treten, konsequent durchführen, sobald nur auf das unerweisliche Postulat eines „einheitlich abgeschlossenen Universums“ Verzicht geleistet wird, in welchem alle Veränderungen ausschliesslich aus den in ihm selbst vorhandenen physischen und psychischen Naturursachen erklärt werden sollen (69). Diese Ausführungen decken sich so sehr mit den an anderm Ort[1] von mir gegebenen, dass ich meiner Freude über dies Zusammentreffen Ausdruck geben darf. Nur vermag ich, wenn doch Gottes Wirken „das Gegenteil eines prinziplosen, willkürlichen, die Ordnung zerstörenden Eingreifens“ ist und wenn die aus dem bisherigen Kausalzusammenhang nicht ableitbaren Veränderungen sich in diesen „ohne Lücke einfügen“ (61), nicht abzusehn, warum nicht die Weltordnung als Kausalordnung gedacht werden soll (61. 73). Mir scheint die Abschwächung der Gültigkeit des Kausalprinzips ebenso unannehmbar aus wissenschaftlichen Gründen wie aus religiösen die des persönlichen freien Waltens Gottes. Ferner weiss ich nicht, warum M. mit Vorliebe von „physischem“ Wunderglauben spricht, wenn er doch gerade in der entscheidenden Ausführung nur von der „Einwirkung übernatürlicher Ursachen“ auf „das ganze Gebiet des Seelenlebens“ redet (70).

Auch gegenüber dem Anschein der „Irrationalität des Weltgeschehens“ vermag sich, wie der zweite kürzere Teil ausführt, die Ueberzeugung von der vollkommenen Zweckmässigkeit des göttlichen Waltens siegreich aufrecht zu erhalten, sobald nur mit dem christlichen Persönlichkeitsideal und mit der Zukunftshoffnung auf jenseitige Vollendung ernst gemacht wird. Allerdings bleiben die Rätsel des göttlichen Waltens unlösbar, aber

[1] Religion und Naturwissenschaft.

wenigstens unsere persönliche Lebensführung kann für uns mehr und mehr aufhören, ein Rätsel zu sein. Aus der Fülle der schwierigen Fragen werden die Probleme des Massenelends und der Macht der Sünde eingehender besprochen. Hier scheint mir die Aufgabe der christlichen „Geschichtsphilosophie" unter dem Vorwalten rein individueller Gesichtspunkte verkürzt zu sein, wiewohl anerkannt wird, dass die Vorsehung „mit uns nicht als mit isolierten Persönlichkeiten" handelt. Aber ausdrücklich sei hervorgehoben, dass auch diese Ausführungen wie die ganze Schrift einen wertvollen Beitrag zur Diskussion des verhandelten Problems liefern.

Kinds „schlichte Gedanken" über Gott sind gemeinverständlich niedergeschrieben und atmen eine wohltuende Innigkeit und Wärme, so dass sie manchem einen Dienst erweisen werden. Den Standpunkt dieser in der Offenbarungstrinität gipfelnden, überall auf religiöses Leben, nicht auf Theorieen hinausführenden Darstellung kennzeichne der Satz: Gott „ist Gott und die Naturordnungen, die wir wahrnehmen, sind von ihm selbst gesetzt. Stammen sie von ihm, der alles übersieht und voraussieht, so müssen seine Gedanken sich auch jederzeit durch sie verwirklichen lassen. Gott durchbricht die Gesetze, die er in das Weltall gelegt hat, nicht. Aber die Einrichtungen der Natur sind für ihn keine Schranken, die ihn in seinem Walten einengen, sondern sind die Werkzeuge in seiner Hand. Nichts hindert ihn, stets hat er Macht, einzugreifen und durchzugreifen" (10).

Auch Sachses Studie, die sich als eine „Frucht langjähriger Praxis des Pfarrunterrichts" einführt, ist als populäre Darstellung gemeint, enthält aber reichlich viele gelehrte, auch fremdsprachliche Brocken. An Stelle echter Popularität und des Appells an den schlichten Mann findet sich vielfach Plattheit (vgl. z. B. 58 f.), doch ist es auch mehrfach dem Verf. gelungen, den rechten Ton zu treffen. Der Trieb zu „genetisch fortschreitender, in logisch dialektischem Gedankenfortschritt sich bewegender Entwicklung" zeigt sich in der Darstellung der allgemeinen Gotteslehre, die von der Selbstbezeugung Gottes als Ich

ausgehend schrittweise die Freiheit oder (?) Herrlichkeit Gottes, sein Geistwesen, seine Liebe entfaltet; ebenso in der Lehre von der Dreieinigkeit, die, wesentlich im alten Geleise wandelnd, doch einer Bestimmung über das immanente „Verhalten der drei göttlichen Personen r e i n a n s i c h“ sich enthalten will (73 ff.). Die wertlosen religionsgeschichtlichen Notizen, die S. über die „Einigkeit“ Gottes beibringt und die phantastischen Einfälle, durch die er die Harmonie des Schöpfungsberichts mit dem Wissen unsrer Zeit glaubt aufweisen zu können (z. B. S. 95), zeigen ebenso wie seine Ausführungen über das Wunder (z. B. der redenden Eselin Billams 137), dass er mit dem Suchen und Ringen der Gegenwart keine Fühlung hat.

Eine scharfsinnige und prägnante Darstellung der scholastischen Trinitätslehre bietet der altkatholische Bischof Weber. Das „Sein schlechthin“, d. h. Gott bringt vermöge eines „Emanationsprozesses“ die drei Personen hervor, in denen es sich seine „ewig bleibende, unveränderliche Daseinsweise“ gegeben hat. Nur handelt es sich nicht um eine Partialemanation, die zum Tritheismus führen würde, sondern um eine „Totalemanation“, die jeder der Personen das ungeteilte göttliche Wesen übermittelt. Aus dem Gegensatz zwischen emanierendem und emaniertem Sein in Vater und Sohn kehrt das ursprüngliche Sein im hl. Geiste zum „vollkommenen Gleichsatze oder zur vollkommenen Identität der beiden gegensätzlichen Faktoren“ zurück und mit diesem notwendigen Abschluss des Selbstverwirklichungsprozesses ist es zugleich das „absolute“, d. i. „in seiner Vollkommenheit nicht mehr zu steigernde“ Sein. Uebrigens eignet jeder der drei Personen Selbstbewusstsein in der Form des Ichgedankens und damit auch Wille und Gefühl (19). Indem aber die göttlichen Personen nicht nur ihr Ich, sondern auch ihr Nichtich in seinem ganzen Umfange denken, entsteht der Weltgedanke, d. i. „der Gedanke der Negation des Dreieinen als Vater, Sohn und hl. Geist“. Das ist das Nichts, aus dem Gott durch seinen Willen „eine Neusetzung realen oder substantialen Seins“, die Weltschöpfung vollzogen hat (37 ff.). Die Welt zeigt in kreatürlicher Form ebenfalls die Gegensätze, in

welche sich das göttliche Sein entfaltet hat, in der reinen Geisterwelt und der Natur (die vermittelst der Differenzierung der einen Natursubstanz sich bis zur Höhe tierischen Lebens erhöht) und ihrer Synthese im dualistischen Wesen des Menschen. Die Natur vermochte aus sich heraus nicht einmal zur Bildung des Menschenleibes sich zu erheben. Die Entstehung des Geistes vollends fällt bei jedem entstehenden Menschen der Kraft und Macht Gottes anheim.

Kaftans Aufsätze sind jetzt erfreulicherweise in Buchform zusammengestellt und damit einem weitern Leserkreis bequem zugänglich gemacht. Hier (vgl. Th. R. 1904, 172—177) gehe ich nur noch auf die Behandlung der einzelnen Lehren ein. Bezüglich der Trinitätslehre stellt K. zunächst fest, dass, wenn sie als Ausdruck des spezifisch christlichen Gottesglaubens einen integrierenden Teil der christlichen Gotteserkenntnis bilde, sie auch an der Spitze der ganzen Dogmatik, deren Grundlage eben die Gotteslehre sei, behandelt werden müsse. Dann versucht er den Nachweis, dass der Satz vom dreieinigen Gott selber ein Glaubenssatz, nicht nur eine zusammenfassende Reflexion über den Glauben sei. Das religiös Bedeutsame sei hier einmal der Monotheismus; andrerseits nötige dazu die Selbstbehauptung der christlichen Frömmigkeit in ihrer Eigenart, die eben doch nicht bloss eine Uebereinstimmung des Willens mit Gott, sondern darüber hinaus eine unaussprechliche Einheit mit ihm erreiche; denn die Seele „will über ihre Grenzen hinaus, es ist als rausche der Strom der Ewigkeit durch sie hindurch und ziehe sie weit hinaus in das alles erfüllende, in allem waltende Leben“. Um nicht in Pantheismus zu geraten, müsse daher die Frömmigkeit der Zucht des trinitarischen Glaubensgedankens unterstellt werden (168 f.). Aber zugleich müsse die Trinitätslehre, wie die alte es tat, sich dadurch bewähren, dass sie der Frömmigkeit „eine umfassende Formel des Weltverständnisses“ darbiete. Nur dürfe nicht, wie in der überlieferten Konstruktion die Geschichte unter dem Gesichtspunkt des κόσμος, sondern (mit Hilfe des Entwicklungsgedankens) der κόσμος unter dem Gesichtspunkt der Geschichte aufgefasst, das Universum als eine Geschichte verstan-

den werden, in die Gott selbst stufenweise eingeht bis zur vollkommenen Offenbarung in einem Menschen und bis zur Mitteilung seines Geistes an die Menschen hin. Auch damit sei „eine relative Wahrheit des Pantheismus“ anerkannt. Diese Sätze werden bei allen, die für die Religion nur ethische Kategorieen glauben verwerten zu dürfen, Anstoss erregen. Um so stärker möchte ich hervorheben, dass die Wiederaufnahme der Schelling-Hegelschen Fragestellung, freilich von einem neuen revidierten Verständnis des Christentums wie der Bedingungen der Erkenntnis aus, auch mir unerlässlich zu sein scheint. Ebenso halte ich eine Erweichung des abstrakten Monotheismus, der das Verhältnis von Gott und Welt(geschichte) nur im Schema des Gegensatzes zu denken vermag, im Interesse der Frömmigkeit für geboten. Das Urteil über K.s methodische Forderung scheint mir allerdings nicht nur von diesen sachlichen Erwägungen, sondern auch davon abzuhängen, ob und inwieweit man in der dogmatischen Darstellung apologetischen Gesichtspunkten Raum zu geben für rätlich hält.

Weiterhin geht K. auf die Aufgaben der Christologie ein, auf ihre Gestaltung als Lehre von der Gottheit Christi, auf seine Voranstellung der Betrachtung über den „erhöhten Herrn“, der dann der Hinweis auf das evangelische Lebensbild Jesu folgt, während die Darstellung des ewigen Seins Jesu in Gott an den Schluss gestellt wird. Schliesslich wird der Versuch gemacht, zu zeigen, dass diese Lehrgestaltung der Schrift (zumal dem paulinischen Glauben) und der Entwicklung des Christentums entspricht. Dieser Gestaltung der Christologie vermag ich mich trotz K.s Plädoyer nur bedingter Weise anzuschliessen. Zwar dass Christus „nicht ein Gewesener bloss ist, sondern der, in dem und durch den wir, die an ihn Gläubigen, mit Gott verbunden sind“, — diese seine Ewigkeitsnatur wird freilich in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden müssen; aber ich möchte glauben, dass dieser Gedanke zunächst in einer gewissen Unbestimmtheit gehalten werden müsse, die Aussage über die Form seiner Postexistenz aber ebenso wie die über seine Präexistenz aus dem Mittelpunkt der Glaubensaussage her-

auszustellen sei. Dazu liegt auch bei K. selbst ein Ansatz vor (Dogm. S. 425). Aehnliches möchte ich über das Prädikat der Gottheit Christi sagen. Mit K. glaube ich, dass diese Prädizierung in der Konsequenz der Glaubensgedanken liegt und dass man sich ihr nicht ohne unausbleibliche Schädigung der praktischen Stellung zu Christus entziehn kann, aber ich habe die Empfindung, dass es nicht wohlgetan sei, diese Aussage ohne gründliche Unterbauung zu wagen — denn in ihrer ungeheuern Paradoxie bleibt sie doch eben ein Wagnis.

Schliesslich bietet K. eine umfangreiche und sehr instruktive Untersuchung über die paulinische Predigt von der Erlösung. Die Auseinandersetzung mit Holsten und der Tübinger Geschichtskonstruktion zeigt zunächst, dass nicht prinzipielle Reflexionen über den Gekreuzigten als Messias, sondern die unmittelbare Verbindung mit ihm zur Einheit eines Geistes und Lebens den Kern des innern Erlebnisses bildete, durch welches Paulus Christ wurde. Daraus ergibt sich, dass für ihn auch nicht die Gedanken über den Tod Christi, die sich im Zusammenhange der Kontroverse über das Gesetz ergeben, die grundlegenden sein können. Vielmehr steht für ihn im Mittelpunkt, dass Tod und Auferweckung die Wende der Zeiten des αἰὼν οὗτος und des αἰὼν μέλλων sind. Diese ganze Gedankenreihe ist für Paulus Bedingung und Voraussetzung seiner Predigt von der Rechtfertigung. In letzterm Zusammenhange deutet er den Tod Christi bald als Opfer, bald als stellvertretendes Strafleiden, ohne beides zu vermitteln. Fragt man schliesslich, ob sich in gelegentlichen Aussprüchen eine einheitliche Zusammenschau der verschiedenen Betrachtungen finde, so liesse sich am ehesten auf Rm 8 3 verweisen. Doch haben sie ihre wirkliche Verbindung nicht in einer zusammenfassenden Theorie, sondern in der Einheit des religiösen Erlebnisses, sowie in dem gemeinsamen Gedanken der angebrochenen Heilsvollendung, schliesslich in dem Gesichtspunkt, dass es nach der Schrift so sei. Der Ertrag dieser nur sehr summarisch wiedergegebenen Untersuchung, die zahlreiche gute Beobachtungen enthält, für die Dogmatik ist vor allem dieser, dass es an keinem Punkte eine paulinische

Lehre gibt, die wir einfach in die Dogmatik übernehmen könnten, dass aber die religiösen Grundgedanken des Apostels erneuert werden können und müssen; es gilt das von seiner Predigt von Gottes Liebe, der das grösste Opfer nicht zu hoch war, von dem vollkommenen Gehorsam des Menschen Jesus und seinem stellvertretenden Leiden für uns, die uns zu unauslöschlicher Dankbarkeit verpflichten. Es gilt vor allem auch von seinem Grundgedanken einer Erlösung von der Welt und darum auch von Sünde und Fleisch, der in der protestantischen Dogmatik nicht zu ausreichender Darstellung gelangt ist, daher an diesem Punkte die Aufgabe einer Neubildung besonders dringlich ist.

Brandes hat es verstanden, die Person Jesu als „den Mittelpunkt und den Grund, auf welchem wir mit unserm tiefsten, mit unserm religiösen und deshalb auch mit unserm sittlichen Leben“ stehen, vortrefflich und lebendig vorzuführen. Der Ton ist etwas reichlich pathetisch, kritische Sorgen bei Verwertung der Quellen hat sich B. nicht gemacht, sein Standpunkt ist ein gemildert (110) biblizistischer, aber er hat das wirklich Wesentliche so in den Mittelpunkt gestellt, dass recht verschiedenartige Christen sein Buch mit Erbauung lesen werden. Aus dem Glauben an den lebendigen Gott und der Erkenntnis, dass die Sünde das ist, was nicht sein soll, erwächst ihm das Postulat eines neuen, von Gott ausgehenden Lebens, und dieses wird durch Hinweis auf Jesu Selbstzeugnis in Wort und Tat, auf seine Auferstehung, auf seine Fortwirkungen in der Geschichte wie im religiösen Leben des einzelnen begründet.

Der von Reischle der Oeffentlichkeit übergebene treffliche Aufsatz von H. Schultz bietet eine alle Seiten der Frage umfassende, fein ausgeführte Darstellung der Christologie. Mit den obigen Ausführungen Kaftans berührt sich der Satz, dass auch für Paulus Jesus im letzten Grunde die Offenbarung Gottes im Leben der Menschheit als weltüberwindende Wirklichkeit gewesen sei (11), dass der Christ, mit dem Leben Jesu persönlich verbunden, „über die Eitelkeit der Welt erhoben und in das ewige Leben eingegangen ist, dass er an dem

Siege Jesu über den Tod, an seiner Auferstehung und seiner Herrschaft über die Welt Teil hat“ (27 vgl. 32—34, 42). Dabei scheint mir übrigens der Begriff der Herrschaft über die Welt im biblisch vertieften Sinn als heilsame Ergänzung des rein negativen, darum auch missverständlichen der Erlösung von der Welt Verwendung zu verdienen. Das letzte Ziel freilich liegt, auch nach SCHULTZ über die Welt hinaus in „wirklich göttlichem Leben, Leben der Ewigkeit“. An diesem „ewig sich erschliessenden Innenleben Gottes und an der Wesensgleichheit dessen, was wir in Jesus und im hl. Geiste haben, mit dem einen Gott selber hat die Frömmigkeit das lebendigste Interesse“ (39; daneben bleibt aber 6 zu beachten). Ebenso berührt sich SCHULTZ mit Kaftan in der Feststellung, dass Jesus unser Herr ist, weil seine Persönlichkeit „in der Gemeinde lebendig fortwirkt und uns mit ihren Wirkungen unmittelbar berührt“ (16 f.). Aber im Unterschiede von Kaftan wird ausdrücklich von der Fortwirkung des „Geistes dieser Persönlichkeit, in dem ihre irdische Gestalt verklärt weiterwirkt“, die Frage abgetrennt nach der „besondern Art, wie er den Tod überwunden hat, und wie er jetzt für sich und für Gott lebt“. Denn die Ueberzeugung von dem persönlichen Auferstehen Jesu könne nicht als eine feststehende Voraussetzung, sondern müsse als das notwendige Ergebnis des Glaubens an ihn betrachtet werden (18—32). Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt an diesem Punkte, die ja allerdings über den Buchstaben der evangelischen Verkündigung hinausgeht, steht auch für mich fest. Ebenso darf niemand wagen, den Glauben an Jesum, so lange er noch nicht zu dem „notwendigen Ergebnis“ gelangt ist, dass Jesus lebt, als Unglauben zu kennzeichnen. Aber ebenso dürfte sicher sein, dass sich von Christenglauben im biblischen Sinn, von gereiftem und in seiner Art vollendetem Glauben erst da sprechen lässt, wo der Christ den persönlich-individuell lebendigen Herrn ergreift und in den geschichtlichen Fortwirkungen des geschichtlichen Jesus die persönliche, machtvoll, bewusst und willentlich wirksame Gegenwart des lebendigen Christus erfasst. Schliesslich muss ich bezweifeln, ob wirklich

der Jüngerglaube ohne einen neuen Impuls von Gott her „in sich selbst stark genug war, über Tod und Grab hinaus die Gemeinschaft der in Jesu Persönlichkeit wurzelnden Frömmigkeit zu erhalten“ (20). Die Quellen lassen, wie mir scheint, diesen Eindruck nicht aufkommen. Nach dieser Analogie wird man auch in Frage ziehn dürfen, ob man wirklich durch rein immanente Entwicklung des Eindrucks von Jesu „Frömmigkeit“ zu dem „notwendigen Ergebnis“ seines persönlichen Lebens gelangen, d. h. es erleben kann, oder ob es dazu des Emporgehobenwerdens über das bisherige Erleben durch Eindrücke bedarf, denen man sich bisher versagt hat.

Kunze versucht eine Erneuerung der altlutherischen Christologie mit modernen Mitteln. Im Gegensatz zu den Kenotikern, welche „die Gottheit des Menschgewordenen immer noch weiter beschneiden, verkürzen, verdünnen“, macht er sich Ritschls Grundsatz zu eigen, dass die Gottheit Christi „an solchem, was an dem irdischen Jesus wirklich und wirksam hervortritt“, nachgewiesen werden müsse (50 f.). Nur müsse es sich eben um Christi „ewige, persönliche, wesentliche Gottheit“ handeln, mit der das Schöpferverhältnis zur Welt untrennbar verbunden sei (8); andernfalls lasse man den Namen Gottes lieber beiseite. Auch lasse sich diese Beurteilung Christi nicht als blosses Werturteil der Gemeinde verstehen, da vielmehr unser Glaube nur eine Gottheit bejahen darf, die „als unabhängig von ihm Daseiende zuvor sich ihm ausgewiesen hat und noch fort und fort ausweist“ (17). Auch der Versuch müsse scheitern, sie aus den Wirkungen, die wir von ihm erfahren, zu begründen, wenn man nicht seine Selbstbezeugung zuerst ins Auge fasse. Die Art, wie er Gottessohnschaft für sich und wie er sie für sich allein in Anspruch nehme, zeige, dass er sich wahre und wesentliche Gottheit zuschreibe (29). Ebenso setze er sich „für die Menschen als das Absolute“, indem die Forderungen, die er an die Menschen stelle, sich im ersten Gebot, in Anwendung auf seine Person, zusammenfassen liessen (41 ff.). Schliesslich lasse sich zeigen, dass ihm Gottes Allmacht und Allwissenheit, ebenso göttliche Liebe und Heiligkeit zukommen, denn „so weit Werk

und Wille des Sohnes Gottes reichen, so weit erstreckt sich, wie seine Macht, so auch sein Wissen“ (53) und zugleich stellt er diese Macht ganz in den Dienst der Liebe und zeigt göttliche Ueberlegenheit über die Sünde (61 f.). Dabei sei nirgends die menschliche Form gesprengt, denn sein Personleben gestalte sich in der Wechselwirkung mit der umgebenden Welt, sein Verhältnis zu Gott vollziehe sich in Glaube, Gebet und willentlichem Gehorsam (66). Der wesentlichen Gottheit Christi entspreche das Osterwunder und das der Weihnacht, aber auch das Tauferlebnis werde erst aus ihr verständlich. Schliesslich hänge von der Anerkennung der ewigen wesentlichen Gottheit Christi die Anerkennung der Absolutheit Christi ab. Die Vertiefung, die dieser Entwurf der Tradition gegenüber erreicht, erkenne ich gern an; insbesondre ist es erfreulich, dass er Christi wirksames göttliches Verhältnis zur Welt, das in irgend welcher Form stets nachgewiesen werden muss, aufzudecken sich bemüht hat. Aber es lässt sich nicht behaupten, dass, die Verbindung menschlicher und göttlicher Seinsweise zu vollziehn, K. auch nur einigermassen geglückt wäre. Das alte Problem ist bei ihm kaum verschleiert, geschweige denn gelöst. Vor allem aber befremdet die Gewaltsamkeit gegenüber der Schrift, die auch ganz klare und eindeutige Aussagen umzubiegen bestrebt ist und in der der historische Sinn und die unerlässliche Unbefangenheit durch die dogmatische Tendenz fast aufgezehrt werden. Um nur einen, allerdings bezeichnenden Fall hervorzuheben, so geht K. nicht mit einem Wort auf die Tatsache ein, dass Gott als der Gott nicht nur des irdischen, sondern auch des erhöhten Christus gedacht wird (Joh 20 17, Eph 1 17, Apc 3 2, 12 vgl. 1 Kor 3 23, 15 28), und dass umgekehrt der Name Gott durchaus nicht nur da verwendet wird, wo eine Distanz wie zwischen Schöpfer und Geschöpf vorausgesetzt wird (1 Kor 8 5, 2 Kor 4 4), dass selbst ausdrücklich mit Beziehung auf Christus diese flüssigere Bedeutung des Gottesnamens verwendet wird (Joh 10 34 f.). Unter diesen Umständen ist es nur leeres Gerede, denen, die die einzigartige erlösende Kraft der Person Jesu im Bekenntnis seiner Gottheit aussprechen, das biblische Recht dazu zu be-

streiten. Dass wir damit einen „geschöpflichen“ Christus zu Gott machten (8), ist abzulehnen, da das, worin sich Christus wahrhaft als Gott erweist, auch uns eben nichts „Geschöpfliches“, sondern göttliches Wesen in menschlicher Seinsweise ist.

Das Thema der Anrufung Jesu ist von zwei Seiten zugleich, beidemal im bejahenden Sinn behandelt. Barth weist ganz richtig darauf hin, dass die Jünger unter dem Eindruck dessen, was sie mit Jesus erlebt hatten, zu ihm gebetet haben. Insbesondre waren es die Erfahrungen an Jesu Kreuz und Auferstehung, die hieran erwachsene Ueberzeugung, dass er in den Seinigen lebe, „täglich begnadigend, täglich heilend, überwindend, heiligend“, die, besonders in Augenblicken lebhafter Erregung ihnen das Gebet zu ihm nahe legten; daraus haben sie dann auch in ihren Aussagen über die Person Jesu die Konsequenz gezogen. B. stellt nicht in Abrede, dass sich an die Anrufung Jesu mehrfach religiöse Verirrungen angeschlossen haben, aber er kann darauf verweisen, dass wir Gott als den lebendigen persönlich wirkenden Gott doch erst durch den Glauben an Jesus und durch den Verkehr mit ihm erfassen. — Auch Lütgert hebt hervor, dass Jesus nie Anbetung für sich gefordert habe und erklärt dies aus seiner Selbstverleugnung. Darum sei eine gesetzliche Forderung der Anbetung Jesu der Kirche verwehrt. Aber doch sei es Jesu bewusstes (?) Ziel, angebetet zu werden, weil er durch seine Tat den Glauben auf sich gewendet habe, dessen einfachste und höchste Aeusserung das Gebet sei. Geschickt begegnet L. den Einwänden, dass durch die Anbetung Jesu die Gemeinde aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgewiesen werde, dass sie dem modernen Wirklichkeitssinn oder dem Streben nach selbständiger Persönlichkeit widerspreche. Dem ernsthaftesten Einwand, dass Jesu Anbetung der Gottes widerspreche, begegnet er durch den Hinweis, dass ja Jesus nicht von Gott scheidet, sondern zu ihm bringt, weil Gott in ihm ist. Damit scheint auch mir die Frage erledigt, ohne dass man das Recht hätte, wie L. doch wohl will, daraus für eine genauer bestimmte Beurteilung der Person Jesu Kapital zu schlagen.

Kreyher hat sich ehrliche Mühe gegeben, der Schulweisheit zu zeigen, dass es noch Geheimnisse zwischen Himmel und Erde gibt, von denen sie nichts ahnt. Was sich an physiologischen Analogien zur jungfräulichen Geburt, an unbegreiflichen und doch beglaubigten Vorgängen in der Neuzeit, an Anhaltspunkten für das Auftreten der Magier u. s. w. eruieren lässt, ist fleissig zusammengetragen und das behandelte Problem in den umfassenden Rahmen einer Menschwerdung der Natur und der Menschwerdung Gottes gestellt. Das mag alles seine Liebhaber finden. Dagegen zeigt es doch gar zu empfindlichen Mangel an geschichtlichem Sinn, wenn z. B. Rm 1 3 das πνεῦμα auf den Geist, der Jesum erzeugt hatte, bezogen oder in der Sage über den Kindermord des Pharao (Josephus Antiq. II 9 2) eine Beziehung auf die dem Josephus „natürlich wohl bekannte“ Tat des Herodes gewittert wird. Auch nehme ich an, dass die Parallelisierung der Jungfrauengeburt mit den Stigmatisationen verzückter Namen (92), in deren Konsequenz dann auch die bleibende Jungfräulichkeit Marias angenommen wird (106 f.), auf protestantischer Seite nicht gerade als ein Beglaubigungsmittel der evangelischen Tradition empfunden werden wird.

Kiel. Titius.

Lic. theol. **F. Niebergall,**
Privatdozent in Heidelberg:

Wie predigen wir dem modernen Menschen? Erster Teil: Eine Untersuchung über Motive und Quietive. Zweite, durchgesehene Auflage. Lex. 8. **1905.** M. 3—. Geb. M. 4.—.

Die moderne Predigt. Nach einem Vortrag im badischen wissenschaftlichen Prediger-Verein zu Karlsruhe. „Zeitschrift für Theologie und Kirche" **1905**, Heft 3. M. 1.20.

Soeben erschienen:

Lehrbuch der Religionsgeschichte. In Verbindung mit mehreren Fachgelehrten herausgegeben unter Redaktion von P. D. Chantepie de la Saussaye, Dr. und ord. Professor der Theologie in Leiden. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Zwei Bände. Gross 8. **1905.** M. 24.—. Gebunden in 2 Halbfranzbänden M. 29.—. (Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Babel und das Neue Testament. Von Lic. theol. Paul Fiebig, Gymnasialoberlehrer in Gotha. 8. **1905.** M. —.50. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 42.)

Religion und Politik im alten Israel. Von Lic. Dr. Willy Staerk, Privatdozenten an der Universität Jena. 8. **1905.** M. —.60. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 43.)

Atlas zur Kirchengeschichte. 66 Karten zur kirchlichen Geographie auf 12 Blättern. Von Dr. Karl Heussi und Hermann Mulert. Lex. 8. **1905.** Cartoniert M. 4.—.

Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Von Adolf Harnack. 8. **1905.** M. 2.—. Gebunden M. 2.80.

Inhalt.

Seite

Homiletische Fragen. Von **H. Bassermann.** 321

Altes Testament. Text und Sprache des alten Testaments und der nachkanonischen Literatur. Von **J. W. Rothstein.** 335

The sacred books of the Old Testament ed P. Haupt. Part 9: The books of Kings ed. B. Stade u. F. Schwally. Leipzig,

Fortsetzung des Inhalts siehe Seite 4.

Inhalt (Fortsetzung).

Seite

Hinrichs, 1904. 311. M. 18.—. — Kautzsch, E., Die Aramaismen im Alten Testament untersucht. I. Lexikal. Teil. Halle, Niemeyer, 1902. 111. M. 3.20. — Steuernagel, C., Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Uebungsstücken und Wörterverzeichnis (Porta linguarum orientalium. Pars I). Berlin, Reuther u. Reichard, 1903. XII 148 u. 120. M. 3.50.

Strack, H. M., Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch. Leipzig, Deichert, 1903. VI 74. M. 1.50. — Biblische Studien, hrsg. v. O. Bardenhewer, III 3: Peters, N., Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht. Freiburg, Herder, 1898. VIII 69. M. 2.30. — Holtzmann, J., Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Eine kritisch-exegetische Studie. Freiburg, Herder, 1903. XII 152. M. 4.—. — Feldmann, Fr., Textkritische Materialien zum Buche der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Uebersetzung. Freiburg, Herder, 1902. IV 84. M. 1.20.

Schultheß, Fried., Lexicon Syropalaestinum adjuvante Academia Litterarum regia Borussica ed. Berlin, Reimer, 1903. XVI 226. M. 10.—.

Kirchengeschichte. Altchristliche Literatur. Von **Hans Lietzmann.** 345

Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchl. Literatur. II. Bd.: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Freiburg, Herder, 1903. XVI 665. M. 11.40. — Harnack, A., Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius. Zweiter Teil: Die Chronologie. II. Band: Die Chronologie der Literatur von Irenaeus bis Eusebius. Leipzig, Hinrichs, 1904. XII 564. M. 14.40. — Rauschen, Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg, Herder, 1903. XII 231. M. 2.20.

Systematische Theologie. Dogmatik. Spezielle Ausführungen. Von **Titius.** 351

Steinmann, Th., Das Bewusstsein der vollen Wirklichkeit Gottes. Zeitschrift f. Theol. u. Kirche 1903. 429—496. — Derselbe, Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transszendenz als religiöses Erlebnis. Ebenda. 1904. 389—461. — Stuckert, Gott und die Natur. Ebenda. 1903. 324—347. — Mezger, P., Rätsel des christl. Vorsehungsglaubens. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1904. V 95. M. 1.60. — Kind, A., Gott und sein Wesen. Heidelberg, Evangel. Verlag, 1902. 48. M. —.60. — Sachse, R., Zum Gottesbegriff. Halle, Kaemmerer, 1904. VIII 139. M. 2.50. — Weber, Th., Trinität und Weltschöpfung, die Grundlagen des positiven Christentums. Gotha, Perthes, 1904. 58. M. —.60. — Kaftan, J., Zur Dogmatik. C. Einzelne Lehren. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1904. 148—192. 273—355. — Derselbe, Zur Dogmatik. Sieben Abhandlungen. Tübingen, Mohr, 1904. IV 337. M. 4.— — Brandes, Fr. H., Unser Herr Jesus Christus. I, Seine Person. Gütersloh, Bertelsmann, 1902. 117. M. 1.50. — Schultz, H., Wer saget denn ihr, dass ich sei? Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1904. 1—43. — Kunze, J., Die ewige Gottheit Jesu Christi. Leipzig, Dörffling & Franke, 1904. IV 86. M. 2.—. Barth, F., Die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde. Gütersloh, Bertelsmann, 1904. 13. M. —.30. — Beiträge z. Förd. christl. Theol. VIII 4. S. 47—65: Lütgert, W., Die Anbetung Jesu. Gütersloh, Bertelsmann, 1904. — Kreyher, J., Die jungfräul. Geburt des Herrn. Gütersloh, Bertelsmann, 1904. 112. M. 1.80.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.