

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1909

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1909_0012|log55

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, CORNILL, DANNEIL, DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE, GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHER, KAPTAN, KAMPHAUSEN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER, KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER, K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF, O. RITSCHL, ROLFFS, ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ, SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STEUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITUS, TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, WOBBERMIN, ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und **D. W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen Professor in Marburg

Zwölfter Jahrgang.

Sechstes Heft.

Juni 1909.



TÜBINGEN

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

1909.

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

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

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

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

Anlässlich des nahe bevorstehenden **Calvin-Jubiläums** verweise ich nochmals auf nachstehende neuere Literatur:

Johann Calvin.

Von

Prof. D. **H. Baur-Weinsberg.**

Klein 8. 1909. M. —.50. Geb. M. —.80.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 9.)

Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen.

Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Uebersetzung

von **Rudolf Schwarz,**

Pfarrer in Badolingen (Thurgau).

Mit Geleitworten von Prof. D. Paul Wernle.

Zwei Bände Leg. 8. 1909. M. 20.—. Geb. M. 24.—.

Demnächst erscheint:

Luther, Melanchthon und Calvin in Oesterreich-Ungarn.

Zu Calvins vierter Jahrhundertfeier.

Von Prof. D. Dr. **Georg Loesche.**

23 Bogen. 1909. M. 4.—.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Eeben ist bei uns erschienen und in allen guten Buchhandlungen auch zur Ansicht zu haben:

Gott und die Seele.

Ein Versuch über die Grundlagen der Religion

von **R. A. Armstrong.**

Nach der 4. engl. Ausgabe überfetzt von **Alma Titius.**

159 Seiten 8°, fein kartonn. 2 Mf.

In diesem Beitrage zum Problem „Glauben und Wissen“ werden religiös sehr fruchtbare Gedankengänge vom Verfasser klar, überzeugend, ja eindringlich vorgetragen. Daß das Kernfragen sind, die uns alle heute beschäftigen, mögen einige Seitenüberschriften zeigen: Grenzen des Wissens. — Was ist Ursache? — Konflikt zwischen Religion und Naturwissenschaft. — Das Werden der Welten. — Der erste Anfang. — Glückseligkeit und Sittlichkeit. — Was ist das Böse? — Wesen der Mystik. — Die Bibel alleiniger Grund des Glaubens? — Die Macht Jesu.

Prof. D. A. Titius sagt in seinem Geleitwort, daß Armstrongs Buch „solchen diene, deren Vertrauen zum kirchlichen Christentum erschüttert oder verloren gegangen sei.“

Altes Testament.

Israelitische Religionsgeschichte ¹.

I.

Religionsgeschichtl. Lesebuch in Verbindung mit W. Grube, K. Geldner, M. Winternitz und A. Mez, herausgegeben von A. BERTHOLET. Tübingen, Mohr 1908. XXVIII, 401. M. 6.60. — WURM, P., Handbuch der Religionsgeschichte. Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Calw und Stuttgart, Verlagsverein 1908. 512. M. 6.—. — DUKINFELD ASTLEY, H. J., Prehistoric Archaeology and the Old Testament. Edinburgh, Clark 1908. XI, 314. — NIEDLICH, J. K., Religionsgeschichtl. Tabellen unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtl. Entwicklung zum und im Christentum mit erläuternden Karten. Leipzig, Dörfling und Franke 1909. 119. M. 5.—.

Seit der letzten Uebersicht über die religionsgeschichtliche Literatur (vgl. Jahrg. 1907 S. 153, 208, 237) ist eine grosse Zahl von Arbeiten veröffentlicht, welche beweisen, dass der Eifer für die religionsgeschichtliche Arbeit noch immer in gleicher Weise lebendig ist. Deshalb wird von vielen mit Freude das von BERTHOLET herausgegebene religionsgeschichtliche Lesebuch begrüsst werden. Denn der Ausgangspunkt für alle religionsgeschichtliche Arbeit wird stets das Studium der offiziellen Urkunden sein, in denen die Religionen ihren anerkannt authentischen Ausdruck gefunden haben. Mit Recht weist B. darauf hin, dass das Verhältnis dieser heiligen Texte zu einer der landläufigen Darstellungen fremder Religionsgeschichte für uns sozusagen das Verhältnis der Abbildungen in einer Kunstge-

¹ Mit Rücksicht auf die Fülle der zu besprechenden literarischen Erscheinungen müssen wir dieses Heft, *a u s n a h m s w e i s e*, ohne einen einleitenden Artikel ausgeben lassen. Die Redaktion.

schichte zu deren fortlaufendem Text ist, und er erinnert daran, wie zuweilen diese Bilder, selbst in ihrer blossen Reproduktion, dem aufmerksamen Betrachter nur zeigen, wie wenig überzeugend oder erschöpfend der sie umschreibende und erläuternde Text ist. Aehnlich ist es nicht selten mit den religionsgeschichtlichen Darstellungen, auch wo uns dieselben nur in Uebersetzungen zugänglich sind. Mit solchen zuverlässigen, die Originale möglichst getreu wiedergebenden Uebersetzungen waren wir in Deutschland bisher nur recht spärlich versehen, und was wir hatten, war weit zerstreut und darum in seiner Benutzung sehr erschwert. Dazu kommt der Umstand, dass nur die Wenigsten Zeit und Kraft haben, die heiligen Bücher in ihrem ganzen Umfange zu lesen. Deshalb kam B. auf den Gedanken, in einem handlichen Band in mustergültiger Uebersetzung charakteristische Texte zunächst aus der kanonischen Literatur der ausserbiblischen Religionen mit kurzen Einleitungen und erläuternden Anmerkungen jedem Leser zugänglich zu machen. Natürlich ist diese Arbeit nicht von Einem Manne zu leisten, wollte der Herausgeber mustergültige und unanfechtbare Uebersetzungen, so musste er kompetente Fachgelehrte heranziehen, die auch allein in der Lage waren, die rechte Stoffauswahl zu treffen. — Da der Herausgeber nur Texte aus der kanonischen Literatur der ausserbiblischen Religionen zu geben beabsichtigte, so konnten nur die Religionen in Betracht kommen, welche es zu einer bestimmt abgegrenzten, offiziell oder wenigstens allgemein anerkannten und bindenden heiligen Literatur gebracht haben. Demnach haben wir nur Texte, die sich auf die Religionen der Chinesen, der Inder, der Perser und der Araber beziehen. In der religiösen Literatur der Inder fehlen freilich Texte der Jainaliteratur, obgleich der Siddhānta als Kanon anzusehen ist, doch hat das nur zufällige Ursachen, und der Herausgeber hofft das noch nachholen zu können; denn er will dieser Sammlung kanonischer Texte eine zweite folgen lassen, die ausser Nachträgen zu diesem Bande Texte enthalten soll, die ohne zu einer eigentlich kanonischen Literatur zu gehören, für die Kenntnis ausserbiblischer Religionen von originalem Werte sind. In diesem

in Aussicht genommenen Bande sollen die babylonische und ägyptische, die japanische sowie die griechische, römische und germanische Religion berücksichtigt werden. Ferner soll im Anschluss an den vorliegenden Band der späteren Entwicklung des Buddhismus, dem Lamaismus, dem Hinduismus als dem Ausläufer des Vedismus und Brahmanismus, sowie dem späteren Parsismus und Islam die gebührende Berücksichtigung geschenkt werden.

Der Herausgeber, dessen eigentliches Arbeitsgebiet die hier in Betracht kommenden Religionen nicht sind, hat zu diesem Bande wesentlich nur die „Einführung“ beige-steuert, in der er sich zunächst mit Harnacks Aeusserungen über den Wert religionsgeschichtlicher Studien auseinandersetzt, sodann die Ideen, welche bei diesem Unternehmen ihn geleitet haben, klarlegt und endlich kurze Ausführungen über die Kanonbildung der vier Religionen gibt. — Jeder Mitarbeiter schickt den von ihm mitgeteilten Proben eine Einleitung voraus, in der er in kurzen Zügen über die betreffende religiöse Literatur orientiert. W. Grube behandelt die Religion der alten Chinesen, Geldner den Vedismus und Brahmanismus sowie die zoroastrische Religion, Winternitz den Buddhismus und endlich Mez den Koran. Ein Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des Buches. Ref. ist kein Fachmann, um über die hier gebotenen Uebersetzungen und ihre Auswahl ein kompetentes Urteil abgeben zu können, aber das tut auch nicht not; denn die zu dieser Publikation herangezogenen Gelehrten geben die Gewähr solider fachkundiger Arbeit, wenngleich man immer wird in Rechnung setzen müssen, dass die Auswahl subjektiv bedingt ist. Wer es versucht hat, sich auf einem der hier behandelten Gebiete zu orientieren, kennt die grossen Schwierigkeiten, die sich der Heranziehung zuverlässigen Materials in den Weg stellen, und wird B. Dank wissen für diese Gabe.

Eine Einführung in die Religionsgeschichte will P. WURM mit seinem Handbuch geben, das schnell Eingang gefunden hat; liegt doch schon nach vier Jahren jetzt die zweite Auflage vor. Da es bei seinem ersten Erscheinen nicht besprochen ist, so sei

eine kurze Charakteristik gestattet. WURM will nicht etwa einen Auszug aus den umfangreicheren Lehrbüchern von Chantepie de la Saussaye und von Orelli, sondern vielmehr eine selbständige Arbeit geben, und das ist das Buch in mehr als einer Hinsicht. Zunächst schon in Bezug auf den von W. vertretenen Standpunkt. W. ist ein überzeugter Gegner der Evolutions-theorie, nach der die Menschen sich allmählich zu immer höherer Einsicht emporgearbeitet haben, auch auf dem Gebiet der Religion. Die einen seien zu richtigeren, die andern zu unrichtigeren Vorstellungen gekommen, je nach ihrer Begabung und andern Umständen und Einflüssen. Die biblischen Berichte dürfen für uns keine höhere Autorität in Anspruch nehmen als die Sagen anderer Völker. Im Gegensatz zu dieser Evolutions-theorie steht W. auf dem Standpunkt des strengen Supranaturalismus, die Bibel ist ihm wie der Ausgangspunkt aller theologischen Wissenschaft so auch das Erkenntnisprinzip in der Religionswissenschaft, ihre Aussagen über die Religion, ihre Entstehung und Geschichte haben wir der religionsgeschichtlichen Forschung zu Grunde zu legen, und er ist überzeugt, dass die Ergebnisse der Religionswissenschaft mit den Angaben der Bibel übereinstimmen, dass es nämlich mit einer solchen von den Evolutionstheoretikern angenommenen Aufwärtsentwicklung nichts ist, dass vielmehr der Dienst des Einen wahren Gottes die ursprüngliche Religion der Menschheit gewesen sei. W. führt auch Zeugnisse für einen einst reineren Glauben bei wilden und zivilisierteren Völkern an, Zeugnisse, die jedenfalls dartun, dass von einer gradlinigen Entwicklung keine Rede sein kann, aber die doch kaum ausreichen, um diese von W. vertretene These zu beweisen. Jedenfalls gibt auch W. zu, dass die Geschichte des Heidentums nicht nur eine absteigende Linie ist, und er leugnet auch andererseits die Entwicklung nicht, nur ist der Anfang ihm nicht die niedrigste Stufe gewesen. — Eine andere Eigenart des Buches besteht darin, dass W. mehr, als das bisher durch seine Vorgänger geschehen ist, die Berichte der Missionare namentlich für die Kenntnis der Religion der Naturvölker fruchtbar gemacht hat. Mag man immerhin kritisch

ihren Berichten gegenüberstehen, das wird sich nicht bestreiten lassen, dass diese Männer, die meist viele Jahre in einem Volke gelebt, in ganz anderer Weise befähigt sind, in die Vorstellungswelt desselben einzudringen, als das durch Reisende geschieht, die meist doch nur kurze Zeit bei einem solchen Volke sich aufhalten, und deren Interessen meist noch durch eine grosse Zahl andrer Dinge in Anspruch genommen werden. — Eigenartig ist auch die Einteilung der Religionen. W. beginnt mit den Religionen der unkultivierten Völker: da dieselben ohne Literatur sind, wir also den Stand ihrer Religion in früheren Jahrhunderten nicht kennen, so können wir bei ihnen nur eine Religionsbeschreibung, nicht aber eine Religionsgeschichte geben. Während die unkultivierten Völker sich nicht in grösserer Anzahl zusammenschlossen, haben die Kulturvölker selbständige Nationen gebildet, welche in Sprache, Sitten und Religion gegen andere Nationen sich abschliessen. Demnach behandelt W. im zweiten Teil die sogen. Nationalreligionen, die er nach der Sprachverwandtschaft zusammenstellt, unter ihnen auch die israelitische, von der er aber nur die mit den heidnischen Religionen parallelen oder abweichenden Grundzüge und die Einwirkungen der benachbarten heidnischen Religionen bespricht. Der dritte Teil endlich behandelt die Universalreligionen, in denen der Erlösergedanke eine entscheidende Rolle spielt: Buddhismus, Islam und Christentum, wobei W. vom Christentum nur die religiösen Grundzüge hervorhebt. — Wertvoll ist die Einfügung charakteristischer Stücke aus der religiösen Literatur der einzelnen Völker. Die zweite Auflage hat manche Verbesserungen erfahren, insofern sich W. die inzwischen erschienenen religionsgeschichtlichen Arbeiten zunutze gemacht hat. Für die babylonisch-assyrische Religion ist besonders Fr. Jeremias' Arbeit verwertet, für die chinesische die von de Groot, für die japanische die von Lange. In der Darstellung der griechischen Religion wurde den Mysterien ein besonderer Abschnitt gewidmet, in der der römischen Religion ein Abschnitt über die Mithrasmysterien nach dem Werk von Cumont beigelegt. Im Buddhismus wurde namentlich der chinesische und japanische

Zweig eingehender behandelt, im Islam die Wirksamkeit der Derwische. Die Darstellung der israelitischen Religion ist freilich unverändert geblieben, da er von seiner Stellung zu den Quellen aus naturgemäss zur Verwerfung der neueren religionsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religion kommen muss. Ja, er glaubt aus religionsgeschichtlichen Gründen die Unhaltbarkeit der Anschauung nachweisen zu können, dass das Gesetz nicht vor, sondern hinter die Prophetie gehöre. Aber was er S. 396 f. beibringt, trifft doch die Sache ebensowenig, wie die von ihm beigebrachten Momente wirklich die Schwierigkeiten, welche der alten Auffassung entgegenstehen, heben. — Die von Houtsmas Schätzung abweichende Wertung des Islam wird man nur billigen können: die Erfahrungen, welche die niederländische Regierung und auch wir in unseren Kolonien mit den Anhängern des Islam gemacht, haben offenbar in vielen Kreisen zur Ernüchterung beigetragen. — Es ist unmöglich, bei der ungeheuern Stofffülle, die hier verarbeitet ist, auf einzelnes weiter einzugehen. Das Buch verdient den Beifall, den es gefunden, und man kann nur wünschen, dass es recht viele zum Gegenstand ihres Studiums machen, es wird sie urteilsfähiger der religionsgeschichtlichen Literatur gegenüber machen, die heute von Berufenen und Unberufenen publiziert wird.

Die Tendenz der Vorlesungen ASTLEYS geht dahin, zu zeigen, dass die sogen. höhere Kritik so wenig eine Religion und Christentum zerstörende Macht ist, dass vielmehr nur mit ihrer Hilfe die Einheit des religiösen und kulturellen Lebens möglich ist, und nur so auch die Schrift für uns von bleibendem religiösen Wert sein kann. A. legt dar, wie die buchstäblich gefassten Erzählungen von Gen 1—3 in unlöslichem Gegensatz zu den gesicherten Ergebnissen der Astronomie, Geologie, Anthropologie und prähistorischen Archäologie stehen, wie aber mit der wissenschaftlichen Erkenntnis sich sehr gut die Behauptung verträgt, dass die Menschheit dank ihrer tierischen Ursprünge mit einer gewissen Notwendigkeit in Sünde und Elend hineingeraten ist und der göttlichen Hilfe in Christus bedarf. Für uns kommen wesentlich nur die beiden letzten Vorlesungen in

Betracht. A. führt hier aus, wie durch „die höhere Kritik des Alten und des Neuen Testaments uns die Mittel dargeboten werden“, eine goldene Brücke zu bauen, auf der sich Wissenschaft und Offenbarung begegnen und „die Hände reichen können“. Nach einer kurzen Geschichte der Atl. Einleitungswissenschaft von Astruc bis zur Gegenwart und einer Uebersicht über die Entstehungszeiten der Atl. Quellschriften zeichnet A. speziell auf Grund von JE ein Bild der Entwicklung der israelitischen Religion bis zum 8. Jahrh. Der Ausgangspunkt ist Animismus, Fetischismus und Polytheismus, daneben wohl wie etwa bei den Primitiven in Australien der Glaube an einen höchsten Gott, einen vergrösserten Menschen. Moses begründet eine Art Henotheismus und Monolatrie: Jahve ein Nationalgott mit dem Sitz auf dem Sinai und in der Bundeslade. Auf Mose, der Israel aus Aegypten geführt, gehen wohl auch die Reform eines längst bestehenden Kultus sowie die Grundzüge der Gesetzgebung, wie sie im Bundesbuch und Dekalog erscheinen, zurück, auf ihn vielleicht auch die erste Andeutung der Heiligkeit Jahves, die freilich ihren Ursprung in der Tabuvorstellung hat. Die Reform hat aber nur geringe Erfolge gehabt: noch im 8. Jahrh. finden wir ziemlich rohe Vorstellungen von Jahve, und der Kultus trägt nach wie vor die Spuren früherer Zeiten: Menschenopfer, Vermischung des Jahve- und Baalskultus, Dämonenglaube, Magie usw. Jahve ist auf sein Land beschränkt, Höhenkult, Masseben, Ascheren, Wochen-, Mond- und Jahresfeste, von einem eigentlichen Sündenbewusstsein ist kaum die Rede. Die sechste Vorlesung beginnt mit der Prophetie, der Quelle des grössten Fortschrittes in Israel. Schon Moses wirkt als Prophet, während Ahron Priester eines einfachen Kultus ist. So folgt auch weiterhin auf den Prophetismus das Priestertum. Leider ist die Darlegung des prophetischen Einflusses bei der Skizzierung der weiteren Entwicklung bis zum Exil ziemlich dürftig ausgefallen. Unter dem Einfluss des Exils erstarkt mit dem Priestertum auch das Sündenbewusstsein. Das Opfer wird aus einem fröhlichen Gemeinschaftsmahl mit Gott Versöhnungsopfer, es wird jetzt wesentlich Propitiations- und Expiations-

mittel. Hinter jedem Vortrag finden sich Noten, in denen A. einzelne Fragen behandelt, für deren Erörterung im Rahmen des Vortrags keine Möglichkeit war. — A. ist ein auf dem Gebiet der Naturwissenschaften wie der Theologie, speziell der biblischen Wissenschaften, sehr bewandertes Mann, der, wie die von ihm benutzte Literatur beweist, in enger Fühlung mit deutscher Wissenschaft steht. Freilich wird der Leser an mehr als einer Stelle zu einem Fragezeichen geneigt sein, denn es will mir scheinen, dass A. sowohl auf dem Gebiet der Naturwissenschaft wie dem der Theologie nicht immer scharf zwischen den wirklichen Ergebnissen und dem noch Problematischen unterscheidet. Ich rechne dahin seine ganzé Theorie über die Entstehung der Religion aus dem Animismus, seine Behauptung, dass in dem Kult der Patriarchen sich Animismus etc. nachweisen lasse, seine Behauptung von einer durch Mose unternommenen Reform des Kultus usw. Wenn A. als Beweis für den Animismus der Patriarchen an den Kult unter heiligen Bäumen bei Beerscheba und bei Bethel erinnert, so verkennt er doch die Bedeutung dieser Erzählungen, durch die offenbar altkanaanitische Kultorte als israelitische legitimiert werden sollen; Gen 28, genauer betrachtet, enthält aber noch Andeutungen, dass die mit Bethel verbundene israelitische Vorstellung eine andere ist als die von ihr verdrängte. Ich könnte noch manches andere, das mir disputabel erscheint, nennen — ich erinnere nur an das Priestertum des Ahron und die sich daran ansetzenden Gedankengänge A.s —, aber das kann mich nicht hindern, die Arbeit nach ihrer ganzen Tendenz mit Freude zu begrüßen, ich kann nur wünschen, dass die von A. vertretenen Hauptgedanken auch in unsern kirchlichen Kreisen immer mehr Verständigung und Würdigung finden.

Von den durch J. K. NIEDLICH herausgegebenen religionsgeschichtlichen Tabellen kommen für diesen Literaturbericht nur die des ersten Teils in Betracht. Der Grund, der N. zur Herausgabe veranlasst hat, ist der Mangel an einer derartigen Tabelle, die alles für Theologen, Religionslehrer usw. Wissenswerte enthält. Man wird über die Notwendigkeit einer solchen Ar-

beit streiten können; ich meinsten habe kein Verständnis dafür, denn die z. B. im ersten Teil gegebenen religionsgeschichtlichen Bemerkungen sind so dürftig, dass die, welche sich auf das hier Gegebene verlassen als das für Theologen Wissenswerte, leicht in ihrer Prüfung eine starke Enttäuschung erleben könnten; ich vermag auch den Zweck derartiger mit Jahreszahlen versehener Namen nicht recht einzusehen, denn mit einem solchen „Gerippe“ vermag niemand etwas anzufangen. Jedenfalls ist erstes Erfordernis solcher Tabellen: absolute Zuverlässigkeit des Gebotenen und Klarheit und Präzision des Ausdrucks, und gerade daran fehlt es nur zu sehr. So wird die Religion der in Palästina eindringenden Israeliten als Henotheismus bezeichnet, der auch anderen Stämmen eigen war, eine Ueberlegenheit zeige sich nur darin: er ist es, der uns aus Aegypten geführt hat, darum sind wir ihm allein Verehrung schuldig. Nach S. 63 hat sich erst die von Jeremja ausgehende Strömung zum reinsten Monotheismus durchgerungen. Andererseits aber wird doch S. 26 behauptet, dass beim Eindringen in Palästina Gesetze vorhanden waren, von denen Reste in Ex 20, Dt 5 vorliegen. Unter den Richtern werden Simson und Samuel aufgezählt, die nach den alten Quellen unter die Richter nicht gehören, denn jener war kein Führer im Kampf, sondern was er tat, vollbrachte er als kühner Recke allein, und dieser war Seher in einer kleinen Landstadt. Missverständlich ist auch die Fussnote S. 26: „In Aegypten existiert ca. 1250 ein Name Israel, das macht es wahrscheinlich, dass der spätere Name Israel auf frühere Zeiten übertragen ist.“ Auf einer Inschrift Menephtahs II findet sich allerdings der Name Isir'sr, was zweifellos = Israel, aber dieser Stamm wird als palästinischer Stamm erwähnt; den in dieser Fussnote erwähnten Schluss verstehe ich überhaupt nicht. Davon dass in manchen Stämmen zeitweilig ein Stadtkönigtum auftaucht, wissen wir nichts, Jdc 8 f. gibt zu dieser Verallgemeinerung kein Recht. Unklar ist die Behauptung, dass mit dem allmählichen Siege der von der alten Bevölkerung nicht aufgesogenen Hebräer-Israeliten die Forderung eines politisch-militärischen Führers dringender wurde:

gerade die Erkenntnis, ohne solchen Führer ihrer Feinde nicht Herr werden zu können, schuf die Institution des Königtums. Mehrfach findet sich der Begriff der „Kultführer“, gegen die sich z. B. das Königtum durchgesetzt haben soll. Als solch „Kultführer“ erscheint Samuel, gegen den sich Saul im Kampfe aufreißt. Aber gerade Samuel war es ja, der in erster Linie bei der Schaffung des Königtums mitgewirkt hat; Saul zerfällt freilich mit ihm, aber es ist durchaus unerfindlich, worauf N. sich mit der Behauptung stützt, dass Saul im Kampf gegen Samuel seine Kräfte aufgerieben habe. Und wenn N. behauptet, dass noch zu Sauls Lebzeiten von der alten auf der Hauptmasse des Volkes basierenden Kultpartei ein Gegenkönig aufgestellt ward, so hat auch das in unsern alten Quellen keinerlei Halt, vor allem berechtigt nichts, Samuel „Kultführer“ zu nennen und von einer alten „Kultpartei“ zu sprechen. Woher ferner weiss N., dass Eschbaal schwachsinnig war? Wie kann infolge der Beseitigung des Abner und des Eschbaal David der ganze Süden zufallen? Das war ja das Gebiet, in dem David seine Heimat und seinen eigentlichen Halt hatte, während Eschbaal das nördlich von Juda und vor allem das östlich vom Jordan befindliche Land in Händen hatte. Ich würde geneigt sein, einen Druckfehler anzunehmen, wenn nicht in Klammern Simeon, Juda, Benjamin stände und auf der folgenden Seite nach den siegreichen Kämpfen Davids über Philister usw. sich der Satz fände: die nordisraelitischen Stämme schliessen sich David im wesentlichen an. Woher hat N. die Nachricht über einige Niederlagen, welche die Philister David beigebracht? Das bei Jerusalem in Klammern sich findende Jebbuz ist abgesehen von der falschen Schreibung verkehrt, denn wir wissen jetzt, dass die von der Chronik gegebene Nachricht, dass Jerusalem einst Jebus geheissen habe, falsch ist. Auch davon kann schwerlich die Rede sein, dass David Jerusalem zur Hauptstadt gemacht, um einen politischen und kultischen Mittelpunkt zu schaffen, oder dass der Süden die religiöse Eigenart treuer bewahrt habe. Ganz unbegreiflich ist die S. 34 mit Berufung auf 1 Reg 1. 2 gemachte Angabe, dass Salomo nach Da-

vids Tode mit Uebergehung Adonijas durch Palastintriguen auf den Thron erhoben sei, 1 Reg 1 sagt ausdrücklich, dass das noch zu Lebzeiten Davids geschah. Für völlig verfehlt halte ich die Trennung der Propheten 1) in eine extreme Richtung, die als königsfeindlich bezeichnet wird, deren Forderung Herstellung der alten demokratischen Theokratie gewesen sei und die meist aus den unteren Volksschichten sich rekrutiert habe, als ihr Vertreter wird Amos genannt; und 2) in die königstreue Prophetenpartei „für vernünftige Politik, doch gegen unnötige Bündnisse“, als deren Vertreter besonders Jesaja genannt wird. Wo findet N. auch nur die Spur einer Begründung für diese Gegenüberstellung von Amos und Jesaja? Wann hat jener je diese Stellung dem Königtum gegenüber eingenommen und diese Forderung gestellt? Ob hier vielleicht eine Verwechslung mit Hosea vorliegt? Sehr wenig glücklich werden Tritojesaja, Maleachi u. a. als „pietistisch gerichtete Minderheit“ bezeichnet, die im Kampf gegen die „liberalen“ Schichten standen. Mit welchem Recht N. Jesaja starken Einfluss auf Ahas zuschreibt, ist angesichts von Jes 7 schwer verständlich. Nach S. 46 lässt sich Hiskia im Vertrauen auf Aegypten in assurfeindliche Politik ein; auf S. 47 erscheint plötzlich Musri und Melucha, d. h. N. hat inzwischen Wincklers These akzeptiert, wonach es sich damals gar nicht um Aegypten gehandelt, sondern dies irrtümlich statt Musri genannt sei. Interessant wäre es auch zu hören, wie N. es sich vorstellt, dass Hiskia wieder „freiwillig“ Tribut an Assur zahlt. Unklar ist die Bemerkung S. 54: „Auffindung eines alten Gesetzbuches (Dt 12—26, 28—30) mit Einschluss des alten Bundesbuches (Ex 21—23)“. Meint N. wirklich, dass Ex 21—23 mit Dt 12—26 gefunden sei? Tatsächlich soll ja das eine Ersatz des andern sein. Und lässt sich in Bezug auf die Promulgation des Deut sagen: „die monotheistische Jahve-Religion zur Staatsreligion erklärt“? Deckt sich die Forderung des bildlosen Jahvedienstes allein in Jerusalem mit der Forderung des monotheistischen Jahvedienstes? Unter Jojakim

werden als Führer der Opposition Jeremja und Zephanja genannt. Beide sind ja freilich Zeitgenossen, aber in den Tagen des Josia, wie Zeph 1,1 ausdrücklich sagt und der Inhalt bestätigt. S. 54, Z. 5 v. u. findet sich der Satz: „Jojakin (sic!) fällt von Babylon ab“, in der nächsten Zeile wird fortgefahren: „Jojachin (Sohn des vorigen); ihn trifft die Rache Nebucadnezars“. Die doppelte Schreibart desselben Namens muss namentlich in diesem Zusammenhange irre führen. Tatsächlich ist die Darstellung auch unrichtig, dass Jojakin abfiel, vielmehr hatte sich sein Vater Jojakim empört und verschwand, wir wissen nicht wie, vom Schauplatz. Als Nebucadnezar, der gegen Jojakim sich aufgemacht, vor Jerusalem erschien, war Jojakin schon an die Stelle seines Vaters getreten.

Noch viel mehr hätte ich betreffs dessen zu sagen, was man in religionsgeschichtlichen Tabellen zu finden erwarten kann, was sich aber nicht findet — über die für die Religionsgeschichte so wichtige apokalyptische Literatur sowie über die ganze nachkanonische Entwicklung, die ihren Niederschlag schliesslich in der Mischna findet, hören wir fast nichts; über den scharfen Gegensatz in der nachexilischen Frömmigkeit, wie sie in Stücken wie Jona, Ruth, Psalmen und andererseits in den Nachtrieben von P, in der Chronik etc. zum Ausdruck kommt, kaum ein Wort. Doch genug. Das Gesagte wird zu dem Erweise genügen, dass diese Tabellen in dem hier besprochenen ersten Teil unbrauchbar sind: sie geben zu viel und zu wenig: zu viel, weil alles über Assur, Babylonien etc. Beigebrachte bedeutungslos ist, da wir nichts als ein Namengerippe bekommen, oder wollte der Verfasser damit dokumentieren, dass er Israel in den Zusammenhang der orientalischen Geschichte gespannt hat? Zu wenig, weil nicht einmal die entscheidenden Hauptsachen in der religionsgeschichtlichen Entwicklung nach ihrem Charakter und ihren Folgen herausgehoben werden, und was N. bietet, entbehrt zu einem guten Teil der nötigen Solidität und Zuverlässigkeit. Namentlich wäre es dringend wünschenswert, bei einer neuen Auflage der Korrektur grössere Sorgfalt zuzuwenden, denn jetzt finden sich, auch abgesehen

von dem S. 5 gegebenen Druckfehlerverzeichnis, noch zahlreiche Fehler.

Strassburg. (Fortsetzung folgt). N o w a c k.

Kirchengeschichte.

Neuere Kirchengeschichte.

(Gegenreformation, Renaissance und Humanismus, Erasmus.)

- DUJNSTEE, Fr. X. P., Polemica de s. s. eucharistiae sacramento inter Barthol. Arnoldi de Usingen eiusque olim in universitate Erphurdiana discipulum Martinum Lutherum anno 1530. Würzburg, Stahel 1903. VIII 98. M. 2.50. — GREVING, J., Joh. Eck als junger Gelehrter. (Reformationsgesch. Studien H. 1.). Münster, Aschendorff 1906. XIV 173. M. 3.—. — BÖHMER, H., Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola, übersetzt. XIII 66. Leipzig, Dieterich 1902. M. 1.—. — DERSELBE: Die Jesuiten. (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig, Teubner 1904. 164. 2. verb. Aufl. 1907. M. 1.—. — Sammlung gemeinverst. Vorträge Nr. 41: HOLL, K., Die geistl. Uebungen des Ignatius v. Loyola. Tübingen, Mohr 1905. 35. M. —.80. — GOETZ, L. K., Ignatius v. Loyola und der Protestantismus. München, Lehmann 1902. 40. M. —.50. — FRIEDENSBURG, W., Die ersten Jesuiten in Deutschland. (Schriften für das deutsche Volk, herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte Nr. 41). Halle, Haupt 1905. 74. M. —.15. — BRAUN, W., Kardinal Gasparo Contarini, ein Vertreter des Reformkatholizismus in den Tagen der Reformation. Leipzig, Deichert 1903. 89. M. 1.20. — SCHNÖRING, W., Johannes Blankenfeld (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 86). Halle, Haupt 1905. IV, 115. M. 1.20. — KISSLING, J. B., Lorenz Truchsess v. Pommersfelden. 1473—1543, Domdechant von Mainz. Mainz, Kirchheim 1906. VIII 96. M. 1.20. — Sammlung gemeinverst. Vorträge Nr. 40: WERNLE, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. Tübingen, Mohr 1904. 47. M. 1.—. — HERMELINK, H., Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen, Mohr 1907. 55. M. 1.20. — RICHTER, M., Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften. Leipzig, Heinsius 1907. VI 69. M. 2.50. — KALKOFF, P., Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 79 u. 81). Halle, Niemeyer 1903 u. 1905. V, 112, 119 à M. 1.20.

Wir beginnen unser Referat mit einigen Schriften zur Geschichte der Gegenreformation, insbesondere des Jesuitenordens, fügen aber sogleich hinzu, dass sie ein vollkommenes Bild von der auf diesem Gebiete gegenwärtig herrschenden Tätigkeit nicht geben; sie sind ein kleiner Ausschnitt, so wie er uns zur Besprechung gerade an die Hand gegeben wurde, zumeist protestantischen Ursprungs. Die Arbeit der katholischen Wissenschaft, die namentlich in den von L. Pastor herausgegebenen „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Reformationsgeschichte“ auf diesem Gebiete besonders rege ist, wird später berücksichtigt werden.

Die Lutherforschung der Gegenwart leidet, mehr als sie sich selbst gestehen will, an dem Mangel einer genügenden Berücksichtigung der katholischen Gegenliteratur gegen den Reformator. Die mittelalterliche Theologie als der Boden, aus dem heraus er sich entwickelte, pflegt durchforscht zu werden, aber die Schriften seiner gleichzeitigen Gegner werden kaum herangezogen. Und doch sind sie sehr wichtig, nicht nur als Zeitspiegel, sondern auch für das Verständnis Luthers selbst. Hier haben wir die gegnerische Exegese seiner Arbeit, die auf alle Fälle, mag sie auch noch so verzerrt sein, sein Werk beleuchtet — was gäben wir drum, wenn uns etwa Schriften der judenchristlichen Gegner des Paulus bekannt wären?! Von da aus ist die Publikation von DUJNSTEE freudig zu begrüßen. Sie ist ein Traktat gegen die Abendmahlslehre in Luthers Schrift *de captivitate babilonica ecclesiae*, sein Verfasser ist Bartholomäus Arnoldi von Usingen, der einstige Erfurter Lehrer Luthers. Der Meister also korrigiert den aus der Art geschlagenen Schüler! Die ganze Luthersche Sakramentslehre wird kritisch durchgegangen, die einzelnen termini besprochen; da sie in den Abendmahlsstreitigkeiten der Reformationszeit nachwirken, ist die Schrift auch zum Verständnis dieser wertvoll. Im Anhang ist ein angeblich von Hermann v. d. Busche stammendes Gedicht gegen die Messe mitgeteilt, das von Usingen selbst beantwortet wurde. Der Herausgeber, der das Manuskript des Traktates auf der Würzburger Universitätsbibliothek fand, hat zur Erläu-

terung Belege aus der Scholastik und dem Tridentinum beigelegt; seine Polemik gegen die Protestanten hätte er dabei in einer wissenschaftlichen Publikation unterlassen können. — Vornehm gehalten in dieser Hinsicht ist die Arbeit von GREVING, mit der ein neues Unternehmen zur Erforschung der Reformationszeit eröffnet wird. Gerade die oben von uns markierte Lücke sucht es auszufüllen. Zwar ein corpus catholicorum, wie es früher einmal vorgeschlagen war, soll nicht geschaffen werden, wohl aber Studien und Texte zur Kenntnis gerade der katholischen Theologie der Reformationszeit veröffentlicht werden; GREVING selbst ist mit einer Biographie Ecks beschäftigt, seine Studie beleuchtet nach allen Seiten hin eine Jugendarbeit des bekannten späteren Luthergegners Eck, seinen Chrysopassus (der seltsame Name ist eine Verdrehung aus Apoc 21 20); die Quellen werden erörtert, dann vor allem die hier vertretene Theologie, es handelt sich wesentlich um die Prädestinationsfrage. Eck steht hier den sogen. moderni ziemlich nahe; er fasst Prädestination und Reprobation vornehmlich als Akte des göttlichen Willens und nebenbei des göttlichen Erkennens. Das schwierige Problem nach dem Verhältnis der göttlichen Bestimmung zu menschlicher Tätigkeit löst Eck — theologisch gar nicht übel, in Wendts System der christlichen Lehre z. B. begegnen ähnliche Gedankengänge, wenn auch natürlich unter anderer Fassung des Lohn- und Verdienstbegriffes — durch Annahme eines Zusammenwirkens von Freiheit und Gnade. Gott ist nur *causa universalis*, nicht *totalis*. Aber andererseits verwirft Eck den Pelagianismus. Die Schrift lässt ihn deutlich sympathischer erscheinen, als wir ihn zu sehen gewohnt sind. GREVINGS Unternehmen hat solchen Beifall gefunden, dass auch Protestanten ihre Mitarbeit zugesagt haben; das zweite Heft brachte dann auch schon einen Beitrag aus der Feder von Otto Clemen.

Das Zentrum der Gegenreformation bildet der Jesuitenorden. Ueber ihn liegen eine Reihe wertvoller Arbeiten aus protestantischer Feder vor. Der Bonner Kirchenhistoriker BÖHMER bietet eine Autobiographie des Ordensstifters, die in den

Acta Sanctorum, Juli Bd. 7, S. 634 ff. steht und bisher kaum benützt wurde. Es sind Diktate des Ordensstifters an den Jesuiten Gonzalez aus den Jahren 1555 und 1553. von diesem ausgefeilt. (Ueber die ganze Ueberlieferungsfrage unterrichtet jetzt ausgezeichnet J. Susta: Ignatius v. Loyolas Selbstbiographie in: Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung Bd. 26, S. 45—106). Die Vermutung BÖHMERS, dass im Anfang etwas fehle, hat sich nicht als stichhaltig erwiesen, und von einem absichtlichen Zurückhalten des Originals darf gleichfalls keine Rede sein. Aber es liegt der Vermutung doch der richtige Gedanke zugrunde, dass diese Selbstbiographie als offizielle Ordensbiographie nicht genügte, sie ist durch Ribadeneira und Polanco verdrängt worden. Inhaltlich ist die Autobiographie hochinteressant. Susta sieht mit Recht in ihr die Anfänge psychologischer Schriftstellerei. Der Vergleich mit Luther reizt, aber wie ganz anders auf beiden Seiten das religiöse Grunderlebnis! Wie visionär-phantastisch und mechanisch bei dem Ritter — kann er doch kurz nach seiner Bekehrung einen maurischen Ritter ermorden wollen! — wie tief innerlich bei dem Mönche! Wer Loyola und sein Institut kennen lernen will, muss sein Selbstbekenntnis gelesen haben. — Die Publikation war für B. Vorstudie zu einer Gesamtdarstellung des Ordens, die in der bekannten Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ erschien und bereits die zweite Auflage erlebt hat. Die bescheiden nur als „historische Skizze“ bezeichnete Arbeit gibt die beste Darstellung, die wir zur Zeit über den Orden besitzen, anhebend mit dem Lebenslaufe des Begründers, durch die Geschichte hindurchführend, in den verschiedensten Ländern die jesuitische Frömmigkeitspraxis schildernd, um mit einem Resumée über die gegenwärtige Bedeutung des Ordens zu schliessen. Katholische Kritik ist mit dem Buche nicht zufrieden gewesen, hier zu befriedigen ist aber wohl kaum möglich, es sei denn auf Kosten der geschichtlichen Treue, von jeder gehässigen Polemik ist die Schrift frei, evangelisches und katholisches Frömmigkeitsideal können nun einmal sich nicht decken. — Aber wir sollten die katholische Fröm-

migkeit kennen lernen! Einen hervorragenden Beitrag dazu bringt der Vortrag von HOLL. Er nennt sich „eine psychologische Studie“ und will die im Mittelpunkte jesuitischer Frömmigkeitspraxis stehenden sogen. geistlichen Exerzitien Loyolas verständlich machen. Es geschieht in der Form einer meisterhaften Analyse. Man durchlebt die einzelnen Stationen mit, erkennt den ungemein feinen Aufbau, versteht ihre Wirkung und bekommt vollen Respekt vor dem pädagogischen Talente des Meisters, der seine Jünger mit Zwang durch Hölle und Himmel so hindurchführt, dass sie schliesslich gar nicht merken, wie sehr sie geleitet worden sind, sondern glauben, alles selbst erlebt zu haben. HOLL anerkennt durchaus die Wirkungskraft dieser die ganze Seele durchrüttelnden Uebungen, aber sie bleiben Hilfsmittel für die Unmündigen, so gut wie der Drill von Heiligungsversammlungen, Zeltmission u. dgl. auf protestantischem Boden. — Das Schriftchen von GOETZ, dem Bonner altkatholischen Professor, steht im Dienste der Polemik. Er wendet sich gegen die erste Nummer in Duhrs „Jesuitenfabeln“. Duhr bekämpft hier die These: Ignatius v. Loyola hat den Jesuitenorden zur Ausrottung des Protestantismus gegründet. Die Polemik von GOETZ ist m. E. verfehlt. Es ist eine nicht zu bestreitende Geschichtstatsache, dass Loyola seinen Orden nicht als antiprotestantisches Kampfmittel gestiftet hat. Das muss G. selbst (S. 6 u. ö.) zugeben. Eine andere Frage ist, ob die Bekämpfung des Protestantismus, die je länger desto deutlicher das Ziel des Ordens geworden ist, auf der Linie naturgemässer Entwicklung des Ordens lag. Diese Frage wird man bejahen müssen. Aber man darf beide Fragen nicht miteinander vermengen, wie G. tut, Gründung und Entwicklung sind verschiedene Dinge. Die von G. angezogene Formulierung des Problems durch Gothein (S. 12) ist treffend. Er schreibt: „Unzweifelhaft ist der Gedanke, von dem Ignatius ausgegangen, der der Mission gewesen; aber enthielt nicht schon das erste vorläufige Gelübde in dem Versprechen der Dienstbereitschaft gegen den Papst auch ausdrücklich die Eventualität, dass dieser sie gegen die Ketzer verwende?“ G. aber sagt

(S. 11): „Die Ausrottung des Protestantismus darf also quellenmässig . . . als das wahre Ziel der Gründung der Gesellschaft Jesu bezeichnet werden.“ Das geht zu weit. Interessant sind die von G. zusammengetragenen Aeusserungen des Ordensstifters über den Protestantismus. — Den ersten Jesuiten auf deutschem Boden hat W. FRIEDENSBURG eine kleine Schrift gewidmet, quellenmässig gearbeitet. Es sind Peter Faber, Nic. Bobadilla und Claudius Jajus. Auf dem Wormser Religionsgespräche zieht Faber die Aufmerksamkeit des Nuntius Morone auf sich; dieser wünscht als Gehilfen einiger dieser „spanischen Priester“. Aber nur langsam dringen sie vor, Bobadilla wird abgeschoben, als er dem Interim entgegenzutreten wagt, Jajus gelangen einige, aber auch nicht ganz glatte Erfolge in Augsburg bei dem Bischof Otto v. Truchses, Faber bereitet dann künftiger verheissungsvoller Entwicklung die Bahn durch die Gewinnung des Petrus Canisius. Auf den ausserordentlich billigen Preis des instruktiven Schriftchens sei besonders hingewiesen. — Haben wir in den Jesuiten die schroffsten Gegner der Protestanten vor uns, so macht BRAUN mit der katholischen Mittelpartei bekannt, die durch Umbiegen der beiderseitigen Spitzen eine Versöhnung zu erzielen suchte und durch Umdeutung und Abschwächung der Pointen eine gewisse dogmatische Harmonie zu erzielen hoffte. Der bedeutendste theologische Führer dieser Richtung ist Kardinal Gasparo Contarini. BRAUNS Lebensbild ist geschickt und frisch gearbeitet, ohne Neues bieten zu wollen. Er stellt Contarini in geschichtliche Beziehung zum Reformkatholizismus unsrer Tage, aber das hat ihn verführt, der Begriffswelt, mit der C. arbeitet, nicht gerecht zu werden. Die Formel: „im Kopf Katholik, im Herzen Protestant“ trifft nicht zu. C. ist im wesentlichen Katholik geblieben, und Braun hätte uns zeigen müssen, inwiefern er von da aus Fühlung mit den Protestanten gewinnen konnte. — Hinein in den politischen Katholizismus führen die Schriften von SCHNÖRING und KISSLING. Johannes Blankenfeld, den SCH. monographisch behandelt hat, ist der Typus eines Curialisten, wie sie Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel u. a. ge-

zeichnet hat. Das Glück hat ihn merkwürdig begünstigt. Er ist 1478 oder 1479 geboren, wirkt 1504—1506 in Leipzig als juristischer Professor, dann kommt er nach Frankfurt a./O., ist hier an der Gründung der Universität stark beteiligt und bekleidet 1507 das Rektorat. 1512 kommt er als Orator des Kurfürsten von Brandenburg und Generalprokurator des deutschen Ordens nach Rom. Hier hat er eine bedeutsame Rolle gespielt in dem Handel der Curie mit Albrecht von Mainz, aus dem Luthers Kampf gegen den Ablass geboren wurde. Er ist es gewesen, der für Albrecht von Brandenburg das Mainzer Erzbistum erwirkt hat (vgl. SCHNÖRING S. 26 ff.); seine Berichte aus Rom, von denen wir Proben bekommen, sind sehr interessant. Nach Aufenthalt in Deutschland kommt B. nach Reval, dessen Bischof er ist, von da wieder nach Rom, um für den Deutschorden die damals an Polen abgetretenen Lande zurückzuerhalten und den ewigen Frieden zwischen Polen und Preussen zu hintertreiben. Aber er erreicht nichts, ausser für sich zu Reval das Bistum Dorpat. Allmählich nun wendet sich sein Geschick infolge der gewaltigen politischen Gährung, die hier zwischen Bistum, Deutschorden und Städte besteht, z. T. unter dem Eindringen der Reformation. 1525 wird B. Erzbischof von Riga, aber jetzt ereilt ihn sein Geschick. Die Stadt Riga fällt der Reformation zu, die Stadt Dorpat bemächtigt sich des bischöflichen Schlosses, der neugewählte Herr von Riga, Walter v. Plettenberg, lässt B. gefangen nehmen, nur gegen Verzicht auf seinen Reichsfürstenstand und die weltliche Macht, sowie gegen Lehnseid an W. v. Plettenberg wird er freigelassen. Alle Versuche, wieder hochzukommen, scheitern; er stirbt 1507 zu Torquemada in Kastilien — sic transit gloria! — Lange nicht so bewegt ist das Leben des Mainzer Höflings Lorenz Truchsess v. Pommersfelden gewesen. 1473 geb., 1486 Student in Heidelberg, 1487 Kanoniker in Mainz, 1504 gleichzeitiger Inhaber dreier Pfründen, 1513 Domdechant, ist er zwar allenthalben mittätig, aber doch in keiner Weise eine führende Persönlichkeit. Er bemüht sich um eine Reform des Klerus in humanistischem Sinne, tritt als Statthalter des Erzbischofs Albrecht

der reformatorischen Bewegung in Mainz und der Bauernrevolte entgegen. Wie das politische Intriguenspiel an den geistlichen Höfen lebendig war, zeigt sein Ausgang: er fällt einer Opposition des Domkapitels gegen den Erzbischof wegen dessen Verhalten bei den Packschen Händeln (1528) zum Opfer und stirbt ‚fern von Madrid‘ 1543 in Würzburg. Seinem humanistischen Sammeleifer verdankt die Geschichtswissenschaft das später von K. Hegel herausgegebene bedeutsame *chronicon Moguntinum*. Deutlich aber zeigt die ganze Figur dieses Domherrn, dass damals die Initiativkraft auf Seite der Reformation lag.

Einen sehr erheblichen Schritt näher an die Reformation führt uns die Persönlichkeit des Erasmus v. Rotterdam. Aber sofort gelangen wir hier auch in die allerschwierigsten und gegenwärtig umstrittensten Probleme hinein. Man pflegt Erasmus den „Fürsten der Humanisten“ zu nennen, die Beurteilung seiner Person ist mit der Gesamterscheinung des Humanismus aufs engste verknüpft. Wie ist dieser einzustellen? Ist er der Beginn einer neuen Zeit, bahnbrechend in dem Sinne, dass eine grosse Linie von der Renaissance, deren Teil der Humanismus ist, hinüberführt zur Aufklärung, deren Auswirkung die Gegenwart ist, sodass Renaissance und Gegenwart unmittelbar verknüpft wären, die Reformation aber gleichsam als „zwischen-
eingekommener $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\varsigma$ (Gal 2 4)“ als Störenfried, Blütenknicker, Rückständiger erschiene? Oder ist er der Abschluss des Mittelalters, eine schöne und reiche Blüte hier gelegter Keime, die aber doch minderwertig wären gegenüber der Reformation, die sie besiegte und die die Neuzeit heraufführte? Heiss brennt gegenwärtig der Kampf, wenn auch die Gegner sich allmählich näher kommen, die Schrift, die die Ergebnisse zusammenfasste und Gemeinsamkeit neben Unterschied der Anschauungen fixierte, ist noch nicht geschrieben und kann auch noch nicht geschrieben werden. Um nur einige Namen zu nennen, so stehen Tröltzsch, Wernle, Köhler, gegenüber Hermelink, C. Neumann, Loofs, Kattenbusch, Hunzinger. Das Signal zum Kampfe hat Tröltzschs bekannter Artikel in der „Kultur der Gegenwart“ gegeben (vgl. diese Zeitschrift 1907 S. 41 ff; 71 ff.),

es dürfte aber nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dass Tröltzsch scharf pointiert, in geschlossenem Aufriss und in klarer Begründung das ausführte, was gelegentlich, gewiss nicht ohne Beeinflussung von Tröltzschs systematischen Fragestellungen, schon andere gesagt hatten; das Problem als solches ist sogar viel älter, Friedrich Nietzsche z. B. hat es scharf formuliert und zu Gunsten der Renaissance apodiktisch entschieden. Auch WERNLES Schrift fällt vor die Tröltzschschen Ausführungen. Er will den Komplex all derjenigen Begriffe und Anschauungen betrachten, die zu dem Sammelnamen „Renaissance des Christentums“ sich zusammenschliessen. WERNLE beginnt mit einer Begriffsgeschichte, zeigt, dass Christus renascens, Christianismus renascens ein Lieblingsausdruck Zwinglis und seiner Freunde ist; ihn hat Erasmus an die Hand gegeben. „Wenn irgend einer, so ist Erasmus durch sein grosses Lebenswerk der Schöpfer und Anlass des Wortes gewesen.“ Doch welcher Begriff war bei dem Worte? Negativ: Die Erkenntnis der tiefen Schäden des mittelalterlichen Christentums in allen seinen Gliederungen. Positiv: „Die Rückkehr zum Glorienbild der ältesten Zeit, wie es die Apostelgeschichte gemalt hatte.“ Die Umwälzung begann in Italien, halb Plato, halb Paulus — „die beiden bezeichnen die höchsten Spitzen des Erlösungsgedankens“ — ohne dass man den Gegensatz zwischen beiden merkt; Marsilio Ficino erklärt in Vorlesungen die Briefe des Apostels und rückt ihn dadurch erstmalig in den Gesichtskreis der gebildeten Welt, ihm folgt in England Colet, der „Mann, dem Erasmus die entscheidende Wendung verdankte“. „Rückkehr zum N. T., den alten Vätern, Verdrängung der neuen Theologie durch die alte, echte, das ist seitdem für Erasmus festes Programm.“ Sein *enchiridion militis Christiani* ist die „erste reine Frucht der christlichen Renaissance.“ Er vertritt hier ein „simples, praktisches Laienchristentum“, an der Bergpredigt orientiert, von da aus auch den Paulus verstehend, vermischt mit Gedanken Platos und der Stoa. Gewiss, der Kern des Paulinismus fiel damit unter den Tisch, „allein dem Erasmus gereicht dieses Unverständnis des Paulus nicht zum Fehler. So lange die Bergpredigt im N. T.

steht, hat eine schlichte, sittliche Laitheologie, wie Erasmus sie vertrat, das Recht, unter den Christen gehört zu werden.“ Im Frühjahr 1516 erscheint des Erasmus bahnbrechende Ausgabe des griechischen N. T., nachdem inzwischen auch in Frankreich unter Lefèvre d'Étaples eine Renaissancebewegung mit Paulus an der Spitze auftauchte und Erasmus beeinflusste. Jenes N. T. war trotz aller Mängel „eine reformatorische Tat“, die beigegebene „Ermahnung an den Leser“ und „die Methode“ formulierten neu das Programm der neuen Frömmigkeit. „Christliche Philosophie“ im Einklang mit antiker Bildung heisst es, und das Christliche dabei ist Christentum der Bergpredigt. Etwas ungemein Grosses und doch mit einem ungeheuren Widerspruch behaftet: „Die Bibel soll ein Buch für die Laien sein, und ist doch ein Buch, das kaum die Theologen verstehen mit Hilfe gelehrter Kommentare.“ An diesem Widerspruch ist die Renaissance des Erasmus schliesslich zu Grunde gegangen. Diese *restitutio Christianismi* mit dem so einfach klingenden Programm des Bibelchristentums spaltete sich in eine ganze Reihe von Richtungen, sobald sie praktisch wurde, noch ganz abgesehen von dem Widerspruche der sich als irreformabel gebenden katholischen Kirche gegen jede Reform. Luther (echter Paulinismus), Seb. Franck, Eberlin v. Günzburg, Servet, sie alle vertreten *restitutio Christianismi* — die Bibel ist nun einmal keine Einheit, diese Tatsache spiegelt sich hier wieder. Ausserordentlich klar und packend hat WERNLE diese ganze Renaissancebewegung zu veranschaulichen verstanden, seine Beherrschung der n. t. Forschung kommt ihm ausgezeichnet zu statten, er zeigt in der Tat, dass er „sein altes Lieblingsgebiet, das N. T., auch in dem neuen Berufe (des Kirchenhistorikers) nicht vergessen hat“. — Freilich, nach HERMELINK wäre die ganze von Wernle gegebene Darstellung falsch. Seine Leipziger Antrittsvorlesung richtet sich gegen die ganze oben skizzierte Wertung der Renaissance, und es verschlägt dabei nichts, dass er durch seine Gegner „sehr angeregt“ ist und ihnen „viel zu verdanken hat“ (s. Vorwort). Denn das pflegt die Regel zu sein, wir bekennen das gleiche von H., auch wenn wir seiner Darstellung wider-

sprechen müssen. H. geht davon aus, dass Erasmus in der Gegenwart eine ganz verschiedene Beurteilung erfahren habe. Das ist richtig, aber es ist falsch, wenn hier fast „ein sich aufhebender Gegensatz“ (S. 2) erblickt wird. Der liegt zwischen Wernle und Tröltzsch, die das Evangelium der Bergpredigt als den Kernpunkt Erasmischer Theologie hinstellen, auf der einen Seite, und K. Müller und M. Schulze, die im Paulinismus die innerliche Kraft der Erasmischen Religiosität sehen, auf der anderen Seite, nicht vor. Wernle hat deutlich die Entwicklungslinie von Paulus zu Jesus bei Erasmus gezogen und gezeigt, wie Jesus und Paulus nicht in der modernen Antithese bei ihm stehen. Die von H. entgegengesetzten Theologen heben nur verschiedene Seiten Erasmischer Theologie heraus, die friedlich beieinander lagen. Volle Zustimmung wird H. finden, wenn er die Lösung des Problems Erasmus von einer „Hineinstellung des Humanistenkönigs in die ganze Kulturbewegung, der er zweifellos angehört hat“ (S. 3), erwartet; es fragt sich nur sofort wieder, wie man die Kulturbewegung beurteilt. H. knüpft an bei den religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Er rückt ihn zunächst als „eine von der italienischen Renaissance scharf zu unterscheidende Grösse“ von dieser ab, will hier nur „Kräftigungen“ und „Zuflüsse“ zugestehen, um das „Quellgebiet des nordischen Stromes“ diesseits der Alpen zu finden. Inhaltlich aber ist er „eingegliedert in die Reformbewegungen innerhalb der katholischen Kirche“ so gut wie die italienische Renaissance (C. Neumann!) als eine „Reformbewegung auf mittelalterlich-kirchlichem Boden“ aufzufassen ist, während „das antikisierende Heidentum nur als unfruchtbarer Seitenzweig zu erachten ist.“ Dieses Programm will H. beweisen; in historischem Aufrisse. Eine Vorblüte des deutschen Humanismus findet er in der beginnenden Laienkultur, die auch sofort zur italienischen Renaissance in Berührung tritt, ohne hier freilich „entscheidende“ Anregungen zu erhalten. Die Entscheidung musste vielmehr von den Universitäten als den Trägern der Bildung erfolgen. Hier, kommt der Laienkultur entgegen die Reaktionsbewegung der *via antiqua*. „Indem beide Be-

wegungen gleichermaßen die Parole nach Vereinfachung der Wissenschaft ausgeben, nach Reinigung der Theologie von den allzu scholastischen Spitzfindigkeiten“, finden sie sich zusammen. Sophismata contemnimus, de terminis non curamus, nos imus ad res, von diesem Motto der via antiqua aus werden „die drei echtsten Forderungen des Humanismus entwickelt: Rückkehr zu den Quellen, Ausbildung der Sprachwissenschaft und Pflege der Realwissenschaften, der Mathematik, Naturkunde und Geschichte.“ Man geht vom „reinen“ Aristoteles zurück bis auf die Bibel, man entwickelt Naturwissenschaft und Astronomie — „der Schüler des in Paris gebildeten Realisten Scriptoris ist der Astronom Stöffler in Tübingen, dessen Schüler heisst Märklin und dessen Schüler heisst Kepler.“ Doch welches sind die spezifisch-religiösen Ideen dieser Bewegung gewesen? Zunächst: „Vereinfachung der religiösen Technik“, dann „Universalismus der Auffassung“ — „ein schöner Bund des Lichts der Natur und der Gnade ist geschlossen“. Aber beileibe nicht modern! der weitgehende Universalismus, die scheinbare Gleichsetzung von Antike und Christentum ist „nur quantitativ, nicht aber prinzipiell verschieden von dem, was durch das ganze Mittelalter hindurch geübt wurde“ (S. 18). Das Ziel aber ist „Schaffung einer Persönlichkeitsreligion“ im Anschluss an das „Gesetz Christi“ im Matthäusevangelium; das ist die naturgemässe Folge des Rückganges auf die Quellen. Antisupranaturalismus liegt nicht vor, die humanistische Moral ist vielmehr „durch und durch dualistisch, motiviert durch den eudämonistischen Gedanken eines jenseitigen Ausgleichs.“ Kurz, „die ganze Frömmigkeit des Humanismus ist, wie sich ihrer Genesis nach auch nicht anders erwarten lässt, eine mittelalterliche, die nur die selbständige Leistung des sich eigenkräftig fühlenden Menschen gegenüber der kirchlichen Heilsvermittlung noch stärker betont, als es im Vulgärkatholizismus üblich ist.“ Erasmus nun „gehört vollständig in die Bewegung mit hinein“, er ist von der via antiqua aus zum reinen Humanismus durchgedrungen. „Neue Bahnen“ hat er nicht geschaffen, auf eine solche Frage gehört „ein entschiedenes Nein!“ Er ist „Formtalent“, „zunächst ein

journalistisches Talent“, der „Leitartikel zum Besten einer guten Sache“ geschrieben hat. Eine Religion der Bergpredigt bei ihm finden wollen, ist „einseitig“, nicht einmal „den Ansatz zu einer modern-antisupranaturalistischen Frömmigkeit“ darf man bei ihm finden, überhaupt keinen Fortschritt, sondern Rückschritt auf „den minder konsequenten voraugustinischen Standpunkt“. Was er geleistet hat, liegt auf dem Gebiete der Gelehrsamkeit. Hier hat er mittelbar-sekundär auf die protestantische Wissenschaft gewirkt, er hat ebenfalls sekundär gewirkt auf die Dissenterbewegungen, „seine und des Humanismus unmittelbare Wirkung aber ist die Stärkung der Gegenreformation“. „Die Theologie des Jesuitenordens und des Tridentinums ist mit das Werk des Humanismus“ (S. 44). Denn — so fasst Hermelink zusammen — „der Humanismus ist der Reformkatholizismus des 15. und 16. Jahrhunderts“, er „gehört in die Geschichte des Mittelalters“. — Wer hat nun Recht, WERNLE oder HERMELINK? In gewissem Sinne zunächst beide. HERMELINK hat das Verdienst, das ihm nicht geschmälert werden darf, für die Entstehungsgeschichte des deutschen Humanismus neue Linien gezogen zu haben. Ich sehe sie vor allem in dem Aufweis der Beziehungen zwischen Humanismus und *via antiqua*, weniger in der Betonung der mittelalterlichen „natürlichen“ Theologie, denn darauf hatte namentlich Tröltzsch schon hingewiesen. Wir kennen jetzt dank H. die Kausalverknüpfung des Humanismus mit dem Mittelalter besser. Eine andere Frage aber ist es, ob nun die ganze humanistische Bewegung als ein Stück Mittelalter zu beurteilen ist, oder ob hier ein Neues ansetzt, das in der Aufklärung seine legitime Fortsetzung findet? Die Antwort gibt ein Werturteil, und in ein solches spielen stets dogmatische Momente mit hinein; das ist bei Tröltzsch, Wernle, wie auch bei HERMELINK deutlich zu spüren. Das Problem lässt sich auf dem Wege des exakten Tatsachenbeweises nicht lösen, die eigene Weltanschauung mischt sich stets hinein, und man kann nur das tun, sie möglichst gut zu begründen und damit akzeptabel zu machen, das letzte Wort spricht persönliches Empfinden. Gegen H.s Auffassung erheben sich starke Bedenken.

Seine Auffassung des Humanismus ist zu eng. Der Humanismus fällt doch wirklich nicht mit jenen Theologen zusammen, die von der *via antiqua* herkamen und nach kurzer Lutherbegeisterung in das Lager der Gegenreformation abschwenkten! Die Bewegung ist viel reicher und weiter. Es ist historisch nicht erlaubt, den deutschen Humanismus scharf von der italienischen Renaissance abzurücken, wenn, wie HERMELINK selbst zugesteht, Einflüsse stattgefunden haben. Die Bewegung muss als Ganzes ins Auge gefasst werden in allen ihren Verästelungen. Und sind denn die ins Lager der Gegenreformation Uebergegangenen alle deutschen Humanisten? Wo bleiben die Capito, Eoban Hessus, Ulr. v. Hutten, Melanchthon und zahlreiche andere? Die Rechnung: Humanismus = Vorstufe der Gegenreformation geht nicht glatt auf! Und Erasmus?! Seine Beurteilung durch H. ist zweifellos einseitig: er ist wahrhaftig nicht nur der Journalist; was Wernle über ihn sagt oder auch K. Müller, ist viel feiner und richtig empfunden. Erasmus bringt eine neue Religion in seiner *restitutio Christianismi*, und sie hat auch gewirkt — am stärksten in Holland, man lese nur *Rachfahls Wilhelm v. Oranien!* Und ist es Zufall, dass gerade Holland das Land der Wiedertäufer und Mennoniten gewesen ist, und gerade hier wiederum moderne Staatstheorien formuliert werden?! Man kann den Einfluss des Erasmus auf die Dissenters nicht zum „mittelbar sekundären“ herabdrücken, die Geschichte lehrt anderes, von Erasmus führt eine Linie hin zur Aufklärung und zur modernen Religiosität. Die Auffassung von der „Mittelalterlichkeit“ der Renaissancebewegung stützt sich im wesentlichen darauf, dass im Mittelalter Elemente natürlicher Theologie, natürlicher Sittlichkeit, natürlichen Empfindens, kurz gesagt: die *lex naturae* legitimiert war und in der Dogmatik ihre Stelle hatte. Gewiss, das ist richtig, hat auch m. W. niemand bestritten. Aber es kommt darauf an, welche Stelle sie einnahm; die *lex naturae* ist im Mittelalter nicht gefährlich geworden, weil der Supranaturalismus sie niederzudrücken verstand. Nun aber regen sich in der Renaissance und im Humanismus (sicher verschiedenartig, beim einen mehr, beim anderen we-

niger, aber darauf kommt es jetzt nicht an) die natürlichen Elemente mit aller Macht allenthalben, sie rütteln an den Ketten, der Wille zur Emanzipation ist da und spürbar — das ist etwas Neues, so gut wie der Sklave, der eine Revolte gegen seinen Herrn inszeniert, nicht mehr der alte Sklave ist, mag auch die Hacke und Schaufel, die er jetzt erhebt, die alte sein von ehedem, er hat sie früher so nicht benützt wie jetzt. Das Gleichnis mag zeigen, wie mit der Berufung auf die mittelalterlichen Naturrechtselemente nichts bewiesen ist. Sonst könnte man auch die französische Revolution als „Blüte des Mittelalters“ bezeichnen; denn die Lehre von der Volkssouveränität, wie sie dort zum Ausbruch kam, kennt bekanntlich schon das Mittelalter. Die Reformation aber hat den Emanzipationsprozess der Renaissance unterbrochen, für sie wurde der Komplex der *lex naturae* wieder ungefährlich, um in dem grandiosen Aufklärungsprozesse endlich alle Ketten abzuwerfen. Verwickelt aber wird der Prozess dadurch, dass die Reformation trotz prinzipieller Negation einer Selbständigkeit der *lex naturae* eine Fülle von Momenten enthielt, die unbewusst jenem Emanzipationsprozesse entgegenkamen, in ihn aufgenommen wurden und ihn beschleunigt haben. Insofern ist auch die Reformation an der Entstehung der modernen Welt hervorragend beteiligt.

Mit Absicht bin ich auf diese Probleme ausführlicher als üblich eingegangen; ihre Kenntnis ist zur Beurteilung des Reformationszeitalters unerlässlich. Sie enthalten eine Fülle von Aufgaben, die im wesentlichen sich in der Richtung der Einzelstudien bewegen müssen, zur Bekräftigung oder Widerlegung der Grundfragen. Vor allem tut eine systematische Durchforschung des Erasmus Not. Aber sie muss anders geschehen als RICHTER es unternimmt. RICHTERS Schrift ist gut gemeint, liest sich auch gut, aber sie kennt die Probleme nicht und auch nicht die neueste Literatur. Es wird im wesentlichen nur eine Analyse der Korrespondenz und der Gegenschriften von Luther und Erasmus geboten. Das führt leider nicht weiter. Ganz anders KALKOFFS Schrift! Sie enthält ein besonderes Kapitel: Die Verdrängung des Erasmus aus den Niederlanden und lehrt hier

seinen Einfluss verstehen. Auf KALKOFFS Forschungen baut Rachfahl (s. o.) weiter. Die Schrift schildert dann weiter das Vordringen der Gegenreformation durch Aleander und die ersten Verfolgungen der Lutheraner und Erasmianer, gipfelnd in der Errichtung der Inquisition. Sorgsamste Kleinarbeit, gerade darum so wertvoll!

Zürich.

W. Köhler.

Praktische Theologie.

Homiletik.

- GOTTSCHICK, J. †, Homiletik und Katechetik. Herausg. v. R. Geiges. Tübingen, Mohr 1908. VIII, 196. M. 5.—. — Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 4.: BAUER, J., Schleiermacher als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor 100 Jahren. Giessen, Töpelmann 1908. XII, 364. M. 10.—. — FROMMEL, O., Dichter und Redner. Monatschr. f. Pastoralh. V, 213—230. — ZIPPEL, F., Die Kunsthomilie. Leipzig, Strübing 1906. 105. M. 1.20. — DERSELBE, Klaus Harms und die Homilie. Gütersloh, Bertelsmann 1908. 59. M. —.80. — LOOFS, Fr., Akademische Predigten, mit einer Vorrede über die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart (Die Predigt der Kirche, Abt. VII, Bd. 4). Dresden, Ungelenk 1908. VII—XXIII. M. 1.50. — NIEBERGALL, F., Wie predigen wir dem modernen Menschen? I. Teil. Eine Untersuchung über Motive und Quietive. 3. durchges. Aufl. Tübingen, Mohr 1909. VI, 206. M. 4.—. — HÄRING, Th., Unsere Predigt von Christus. Monatschr. f. Pastoralh. III, 99—112. — CHALYBAEUS, Die zeitgemässe Heilsverkündigung, ebenda 303—319. — STRICKER, E., Wie predigen wir dem modernen Geschlecht? Allg. evang.-lutherische Kirchenzeitung 1906, Nr. 42. 43. 44. — PENTZLIN, J., Inwiefern ist die Forderung einer modernen Predigt berechtigt? Der alte Glaube 1907, Nr. 40. 41. — NIEBERGALL, F., Die evangelische Kirche. Leipzig, Quelle & Meyer 1908. 88—98. M. 1.—. — Studien zur prakt. Theol. I, 3: HAUPT, E., Die Eigenart der amerikanischen Predigt. Giessen, Töpelmann 1907. 46. M. 1.20. — SCHIAN, M., Die moderne deutsche Erweckungspredigt. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1907, 235—269. — HAHN, T., Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Teil I. Reval, Kluge 1909. 194—222. M. 3.50. — JOHN, H., Die Dorfpredigt. Monatschr. f. Pastoralh. II, 443—452. — UCKELEY, A., Die moderne

Dorfpredigt. Leipzig, Deichert 1908. 98. M. 1.60. — HESSELBACHER, K., Aus der Dorfkirche. Bd. 2. Tübingen, Mohr 1909. III—LI. M. 3.—. — BAUER, J., Dorf- und Stadtpredigt (S.-A. aus Monatschr. f. Pastoralth.). Berlin, Reuther & Reichard 1909. 17. M. —.40. — NIEBERGALL, F., Die Kasualrede. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1907, 172. M. 2.80.

Unter den hier zu besprechenden Publikationen verdient GOTTSCHICKS Homiletik die erste Stelle. Das nicht ungegründete Bedenken, das man sonst gegen Veröffentlichung von nachgelassenen Vorlesungsheften hat, trifft hier nicht oder doch nicht in hohem Masse zu. Einem Wunsche des Verstorbenen selbst entsprechend, bietet uns der Herausgeber das sorgfältig festgestellte Diktat des Autors unter Mitbenützung von anderweitigen Notizen und Kollegnachschriften dar. Sein formales Charakteristikum ist daher Knappheit, Gedrungenheit, die an manchen Punkten eine breitere und illustrierende Ausführung geradezu fordert, im übrigen aber den, der denken will, sehr dazu anregt. Klarheit, Offenheit und Bestimmtheit sind die Hauptvorzüge der Darstellung. Hier wird nichts verschleiert, keine Schwierigkeit mit Redensarten zugedeckt, insbesondere treten die Negationen, in denen gegen übliche homiletische Ansichten und Verfahrensweisen Stellung genommen wird, scharf hervor, namentlich in stofflicher Hinsicht: also was nicht gepredigt werden soll, und wäre es anscheinend noch so kirchlich. Diese Negationen erwachsen dem Verf. aus einer festen dogmatischen Position, vermöge deren er es wagt, aus der Kirchenlehre und den Bekenntnissen eine Substanz herauszuschälen, welche den heutigen Anforderungen der Erbaulichkeit entsprechen soll. Wer nun G.s Dogmatik nicht teilt (insbesondere seine Christologie), wird hier freilich manche Dunkelheit finden und manches Fragezeichen setzen. Im übrigen wird prinzipiell der kultisch-homiletische Standpunkt Schleiermachers mit Entschiedenheit, und doch mit den heute notwendigen und fast allgemein akzeptierten Modifikationen vertreten. Dabei ist eingehende Bemühung an den Nachweis gewendet, wie die feiernd-darstellende Predigt sich mit der didaktischen und protreptischen vereinigen lasse. Formell spielt mit

Recht der Charakter der Predigt als Rede die massgebende Rolle, mir nur zu ausschliesslich auf Willensbewegung bezogen. Wenn dabei (§ 25) ein besonderer Scharfsinn auf die Regeln der Auffindung der Disposition vom Thema aus verwendet wird, so stehe ich freilich, offen gesagt, diesen Ausführungen ebenso verständnislos gegenüber wie seinerzeit G.s Abhandlung über das fundamentum dividendi in „Halte, was du hast“ XXVI. Sonst konstatiere ich mit Freuden eine sehr weitgehende Uebereinstimmung zwischen G.s Aufstellungen und den meinigen. Geschichtlichen Charakter freilich trägt das Buch leider ganz und gar nicht; abgesehen von mehreren Predigtbeispielen wird nur einige neueste Literatur zitiert und eine Auseinandersetzung mit abweichenden Standpunkten so gut wie ganz unterlassen. Das ist ein Mangel; denn es fehlt dadurch die Anknüpfung des Werkes an den bisherigen Stand der homiletischen Entwicklung. Um so mehr wird es aber so zu einem persönlichen Zeugnis des verewigten Verfassers, zu einem Denkmal seiner scharfdenkenden, kraft- und charaktervollen Persönlichkeit. Als solches wird es wohl insbesondere G.s Schülern willkommen und wert sein.

Einen höchst interessanten Beitrag zur Homiletik liefert das Buch von JOHANNES BAUER. Zur Homiletik sage ich; denn obwohl dem Anscheine nach rein nur einer geschichtlichen Aufgabe gewidmet, bietet es doch an theoretischer Förderung und praktischer Anregung sehr viel; und obwohl in seinem Thema auf die patriotischen Predigten Schleiermachers sich beschränkend, wirft es doch auf seine ganze homiletische Theorie und Praxis hellstes Licht. Da aber, wie gerade wieder Gottschick zeigt, unsere Theorie doch immer neu auf diesen grössten unter den neueren Homiletikern rekurrieren muss, wird jede historische Aufklärung über ihn zu einem wertvollen Stein im Aufbau unsrer Disziplin selbst. Ich stehe nicht an, auszusprechen: wer B.s Buch mit Zuziehung der Schleiermacherschen Predigten unter Benützung der Winke und Anweisungen des Verfassers wirklich studiert, wird daraus für das Verständnis und auch für die praktische Auffassung der Predigt mehr ge-

winnen als aus mancher Homiletik. Das Buch ist mit ganz ausserordentlicher Akribie und grösster Sach- und Literaturkenntnis geschrieben. Man sieht, hier spricht ein Mann, dem das Studium Schleiermachers zur Lebensaufgabe geworden ist; in Beziehung auf diese gründliche Kenntnis des Stoffes und alles dessen, womit dieser zusammenhängt, dürfte B. einzig dastehen. Dazu kommt, dass er zwar mit einer grossen, ehrlichen, weil eben aus solchem Sachverständnis entspringenden, Begeisterung für seinen Helden erfüllt ist, die die Lektüre des Buches in manchen Partien geradezu zu einer erhebenden gestaltet, aber ihn nicht einfach verhimmelt; er kennt seine Grösse, aber auch seine Schranken. Das erfüllt mit Zutrauen zur Gesundheit seines Urteils.

Schade, dass der 1. Abschnitt, der Schl.s Predigtthätigkeit von 1804—1818 behandelt, schriftstellerisch nicht als gelungen bezeichnet werden kann. Soviel hier auch für die Schleiermacher-Forschung abfällt, so imposant auch der patriotische Charakter Schl.s hier schon hervortritt, und so mancherlei Interessantes auch mit unterläuft, z. B. über die Wirkung der Schl.schen Predigt auf allerlei Leute (82 f.): so ist doch nicht zu leugnen, dass die hier aufeinanderfolgenden Predigtanalysen einen trockenen und ermüdenden Eindruck machen. Der Nicht-Forscher wird besser daran tun, mit der Lektüre bei dem 2. Abschnitt zu beginnen; von hier an wird ihn das Buch nicht mehr loslassen. Der Verf. gibt da zuerst eine ausgezeichnete Analyse der Schl.schen Predigt vom 24. Januar 1808 (Geburtstag Friedrichs d. Gr.): „Ueber die rechte Verehrung gegen das einheimische Grosse aus einer früheren Zeit“, um — sehr geschickt — an dieser einen und hervorragendsten Probe das ganze Gebiet bis ins Einzelne zu illustrieren. Sodann entwickelt er den politischen Charakter dieser Predigt und rechtfertigt ihn aus ihrer trotzdem gewahrten homiletisch-kultischen Haltung. Hier wird die ganze politisch-religiös-sittliche Bewegung jener Zeit sehr interessant beleuchtet. Besonders reich an Feinheiten ist der Vergleich mit Fichtes Reden. Und wie hier die Superiorität Schl.s in rednerischer Beziehung sich herausstellt,

so tritt sie nachher in Beziehung auf die Beurteilung Friedrichs d. Gr. gegenüber E. M. Arndt und Joh. v. Müller siegreich hervor. Im 3. Abschnitt sodann erweitert sich die Darstellung zu einer überaus klaren, lichtvollen und förderlichen Schilderung oder besser: Zergliederung von Schl.s Predigtweise überhaupt. Sie ist seit Alex. Schweizers Monographie von 1834 m. E. niemals besser dargestellt worden. Stofflich wird hier (in einer auch für die deutsche Geschichtsschreibung beachtenswerten Weise) gezeigt, wie sich der religiös-sittliche Gedankenkreis Schl.s vor allem aus der, sehr gerecht gewürdigten, frommen Aufklärung, der patriotische und politische nicht sowohl aus den Einflüssen der Romantik als vielmehr aus den Erziehungseinwirkungen in der nachfridericianischen Zeit und aus platonischen Studien entwickelt. Für das Homiletisch-Rednerische kommt neben den Engländern (Blair, Fawcett) wieder die Einwirkung Platos vor allem in Betracht, nicht bloss in der Auffassung und Anordnung der Rede, sondern bis in das Einzelne der Ausführung hinein: Seelenleitung durch persönliches Zeugnis von dem Höchsten und Heiligsten unter Verwertung des Besten aus der antiken Rhetorik, das ist Schl.s Predigt auf ihrem Höhepunkte. Und hier fallen nun für die homiletische Theorie (und Praxis) die wertvollsten Erträgnisse ab: die Gegenüberstellung Schl.s und F. V. Reinhardts, die Erörterung über Kausal- und Finalthema, über Aufgabe und Gestaltung der Disposition, Bedeutung des Textes u. a. m. sind äusserst instruktiv. Den Schluss bildet ein Anhang, worin 18 unveröffentlichte Entwürfe Schl.scher Predigten, zum Teil in Vergleichung mit Analysen von gedruckten, zu einem in vieler Beziehung höchst lehrreichen Studium dargeboten werden. Kurz, die Verbindung von homiletischer Geschichte und Theorie, aber auch die der homiletischen Disziplin überhaupt mit den grossen Gebieten der Geschichte und der Redekunst ist hier an einem konkreten Beispiel in einer Weise vollzogen, die meinen vollsten Beifall hat, und die zu ernstestem Studium — hoffentlich auch zur Nachahmung — nachdrücklich auffordert.

OTTO FROMMELS schöner Aufsatz schliesst sich hier direkt

an, sofern der Verf. ausdrücklich die Schleiermacher-Platosche Auffassung von der Redekunst zum Ausgangspunkt nimmt. Den Unterschied des Dichterischen und Rednerischen bzw. Homiletischen darzustellen, — ein zeitgemässes Thema, da wirklich auch nach meiner Erfahrung bei unseren jungen Homileten eine „poetisierende Neigung“, die der Rede abträglich ist, besteht — war der Verfasser als ein auf beiden Gebieten Einheimischer besonders geeignet. Aber leicht war dieser Unterschied für ihn nicht zu fixieren, da er einerseits auch die Dichtung als Psychagogie (214), andererseits auch die Rede als künstlerische Darstellung von erlebten Geistesinhalten (219) fasst. Allein F. versteht es trotzdem m. E. sehr gut, die feine Grenzlinie zu treffen. Mit vollem Recht wird das Zweckvolle bei der Rede in den Vordergrund gestellt. Bei dem Dichter spielt der Zweckgedanke, wenigstens im Bewusstsein, keine Rolle, für den Redner, auch den Prediger ist er alles. Wird dort eine Welt des Scheins nur eben hingestellt, damit sich daran freue, wer Sinn dafür hat, so wird hier eine reale Welt zu einem machtvollen Eindruck auf die Hörer gebracht; dort wird geschaffen was bleiben soll zu dauerndem Genuss, hier was wirken soll im Moment. Originalität muss man vom Dichter verlangen, nicht so vom Redner. Des ersteren Schöpfung hat ihre Einheit in sich, die des letzteren in einem ausser ihr liegenden Stoff und Zweck. Je stärker jene Welt der Illusion eine eigene Sprache von symbolisierender Kraft erfordert, so dass hinter ihr der Dichter zurücktritt, um so inniger hängt bei der Rede Person und Werk zusammen, auch in der sprachlichen Darstellung untrennbar. Und zwar ist es die ethische Seite der Person vorzüglich, die Partei ergreift und sich einsetzt, wo der Dichter neutral bleibt. So steht bei diesem die Phantasie als die schöpferische Kraft im Mittelpunkt, beim Redner dagegen der Wille; dem Dichter ist sie Herrin, dem Redner Dienerin. Psychagogen sind beide, einander ähnlich wie Geschwister und doch verschieden; jener mehr indirekt, dieser mehr direkt wirkend. Keiner darf ohne Schädigung der Sache die Art des andern für sich in Anspruch nehmen. Die fein-

sinnigen Gedanken F.s, in denen ich eine notwendige und fruchtbare Korrektur meiner eigenen früheren Aufstellungen erblicke, wären einer näheren Ausführung, am besten wohl an der Hand geschichtlicher oder doch gegebener Beispiele und Theorien, bedürftig und würdig.

Von den beiden zuletzt genannten Autoren bezw. von Schleiermacher-Plato sollte ZIPPEL vor allem lernen, was Redekunst ist, von der er einen gar merkwürdigen und höchst ungünstigen Begriff hat. Ich bin leider ausserstande, über seine beiden neueren Schriften ein günstigeres Urteil abzugeben, als seinerzeit (Jahrg. VII, 391 f.) über eine frühere. Sie bringen im Grunde gar nichts Neues — wenn man nicht das überschwängliche Lob Geroks (Kunsthom. 64—68) und die furchtbare Verdammung Frenssens (ebenda 82—84) als solches nehmen will — waren also ganz überflüssig. Mit einem Manne, dem die Redekunst ein Hindernis wahrer Erbauung ist, lässt sich nicht streiten. Klaus Harms' allerdings auffällig hartes Urteil über die Homilie hat er weder in seinem Ursprung erklärt — was vielleicht von Interesse gewesen wäre — noch in seiner letzten Intention verstanden. — Was LOOFS in der Vorrede zu seinen „Akademischen Predigten“ über „die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart“ beibringt, ist zwar nicht neu oder weiterführend, aber gut. Er kennt die ungeheure Schwierigkeit der heutigen Predigt und weiss, dass ein klares Bewusstsein um das, was man erreichen will, dass Anknüpfung an die Vorstellungswelt der modernen Gemeinde (die man, wenigstens diejenige einer Schicht, studieren sollte) und Gewissenhaftigkeit die Hauptanforderungen sind, natürlich ausser dem Verständnis des Evangeliums. Merkwürdig und beschämend ist, dass doch auch dieser Akademiker Misstrauen hat gegen die praktische Theologie und eine Homiletik sich denken kann, welche im Gegensatz steht zu „rein sachlichen Erwägungen“. Hierin mit Zippel sich berührend, warnt er nun aber, im Gegensatz zu diesem, vor einer zu eifrigen Bemühung um „Textgemässheit“. Wer hat nun recht? und wer ist zur Entscheidung der Streitfrage berufen? —

So schlägt LOOFS wieder die Losung an, der NIEBERGALL seinerzeit die Fassung gegeben hat: „Wie predigen wir dem modernen Menschen?“. Es ist erfreulich, dass von dem 1. Teil dieses trefflichen Buches (vgl. meine Besprechung im Jahrg. VI, 163 ff.) nun schon die 3. Aufl. nötig geworden ist. Es tritt, obwohl um 26 Seiten stärker, doch ziemlich unverändert auf: einige nähere Ausführungen im psychologischen Gebiet (86 f.) oder kleine stilistische Aenderungen, ein hübscher Zusatz über „Erbauung“ (116 f.), eine kurze Auseinandersetzung mit O. Baumgarten, das ist alles, was ich bemerkt habe. Das Buch hat sich in der ihm einmal gegebenen Gestalt einen weiten Leserkreis erworben; so tat der Verf. recht daran, sie ihm zu belassen. Bemerkenswert aber erscheint die Wahrnehmung, in wie weite Kreise die von diesem Buche ausgegebene Losung nachgerade ihren Einfluss erstreckt. Das erweist nicht nur der Vortrag von HÄRING, der, die wirkungskräftigste Predigt von Christus für unsere Zeit suchend, dahin gelangt, die persönlich-lebendige Darstellung Jesu Christi und Gottes in Christus als „die Wirklichkeit des höchsten (religiösen) Wertes“ für die objektivste und zugleich wirkungskräftigste Bezeugung Christi an unser Geschlecht zu erklären (108. 111), und nicht nur der frische und kräftige Aufsatz von CHALYBÆUS, der auf ganz ähnlicher Basis, jedoch mit schärferer Front gegen die vorwiegend ethisierende und interessierende Tendenz (O. Baumgarten, Predigtprobleme), eine starke Bezeugung des Religiösen, Innerlichen, deshalb auch Mystischen, der Gottesbeseeltheit in phantasiemässiger Form fordert, ferner gerade aus dem geschichtlichen Jesus heraus zu dem Bekenntnis des lebenspendenden Sohnes Gottes führen zu können glaubt (eigentlich ganz Rich. Rothe!) und so, unter Umbildung oder doch Neubelebung unseres Sprachschatzes, eine neue, wahre Menschheits- und zugleich Christengemeinde zu bilden hofft. Nein, bis in die Lutherische Kirchenzeitung und den „Alten Glauben“ hinein erstrecken sich die Wellenkreise dieser modern-homiletischen Bewegung. Auch STRICKER erhebt die Forderung: modern müssen wir sein, persönlich, speziell, und in der Form kurz, einfach,

klar, populär-natürlich, die biblische Gedankenwelt ins Moderne übertragend; und auch PENTZLIN, so strikt er inhaltlich diese moderne Predigt, die er zum Erzeugnis der religionsgeschichtlichen Schule stempelt, ablehnt, erkennt doch die Hauptsache, das psychologische Rücksichtnehmen auf Art und Bedürfnis des Menschen von heute an, wenn er auch diesen „modernen Menschen“ anders auffasst als Erich Foerster und homiletisch eine andere Kost ihm zumisst als Niebergall und Baumgarten. So scheint sich also ein Neues und zugleich allgemein Anerkanntes anzubahnen, ein Ergebnis, dessen sich die homiletische Theorie nur freuen könnte. Uebrigens hat der Führer der Bewegung, NIEBERGALL, das Programm derselben noch einmal für weitere Leserkreise in seinem Buche „Die evang. Kirche und ihre Reformen“ kurz und gut formuliert, diesmal in der richtigen Erkenntnis, dass in ihr eigentlich nur Bestrebungen wiederaufleben, die der Rationalismus schon energisch verfolgt hatte: praktische Pflege des christlichen Ideals in Persönlichkeiten; die Predigt „soll, wie ein Zahnrad in das andere, eingreifen in das wirkliche Seelenleben der Leute“ (95). — Mit der amerikanischen Predigt, welche nach Licht- und Schatten-seiten von HAUPT klar, hübsch und interessant dargestellt wird, hat sie unleugbar eine gewisse Verwandtschaft: dieselben Motive, die bei uns zu Reformen drängen, treten in amerikanischen Verhältnissen wohl noch stärker auf; allein dass nicht alles, was dadurch dort hervorgerufen wird, auch für uns nachahmenswert ist, dürfte jedem deutschen Leser sofort klar sein (vgl. meine Besprechung in Theol. L.-Z. 1908, Nr. 6) ¹. — Von hier läuft nun deutlich die Linie hinüber zur Erweckungspredigt, die in ihrer deutschen Art darzustellen SCHIAN sich zur Aufgabe seiner Antrittsvorlesung gemacht hat: das Wirkenwollen, das Bestreben, einen bestimmten Effekt zu erzielen, ist das

¹ Ein ganz klein wenig von solchem Amerikanismus hat doch auch der Gedanke, die Predigtthematata vorher anzukündigen, an sich. Das fühlt auch DECHENT, der ihn in „Evang. Freiheit“ IX 19–27 ausführlich begründet und empfiehlt. Seine Gründe können mich nicht überzeugen, dass auf diesem Wege unsere gottesdienstliche Gemeindepredigt dauernde Förderung erfahren würde.

Verbindende. Hier wird auch das Gefährliche der ganzen Richtung offenbar: sie führt zu Spaltungen, in „Rotten und Sekten“. Auf schlafende Christen muss man natürlicherweise erwecklich, auf unbekehrte bekehrend wirken; den Bekehrten kann man dagegen Bibelstunden halten. Eine objektive Darstellung aus den Quellen (E. Schrenk, Damman, S. Keller u. a.) verbindet sich bei SCHIAN mit einem entschiedenen, im wesentlichen ablehnenden Urteil. Ich würde meinerseits in letzterem noch weitergehen als er. Gerade was SCH. als das Gemeinsame und Charakteristische zusammenstellt: die Einseitigkeit des Erweckungs- oder Bekehrungszweckes, der dabei eingeschlagene Weg: zum Gewissen über die Nerven (248), der dürftige, schematische und nicht einmal widerspruchslose Inhalt, die vergrößerte Psychologie, die lähmenden Folgen einer bloss suggestiven, nervenerschütternden Wirkung, die bedenklichen, auf das momentane Interesse spekulierenden Mittel, die nur äusserliche Modernität und nur scheinbare Zeitgemässheit führen mich (im Gegensatz zu Sch. 244) zu dem Urteil: diese Erweckungspredigt hat neben anderen Predigtarten keine Aufgabe und kein Recht; denn sie ist ein ganz ungesundes, echt modernes und eigentlich exotisches Gewächs, dem in unserem Boden kein Gedeihen zu wünschen ist. Will man aber (268) sie als nachahmenswert wenigstens in Beziehung auf das Formelle hinstellen, so überlege man wohl, ob dies von dem Inhaltlichen so einfach geschieden werden kann. — Höchstens in der mildereren und stark zurückgeschnittenen Form könnte man sich diese Erweckungspredigt gefallen lassen, wie sie HAHN empfiehlt und darstellt, der, offenbar auf Grund sehr verschieden guter Erfahrungen mit „Evangelisten“ (der Name sei eigentlich eine Anmassung! 108), die ganze Evangelisation von seinem lutherisch-kirchlichen Standpunkt aus, zwar wohlwollend, aber doch scharf und vor allem durchaus nüchtern das Für und Wider erwägend, beurteilt. Fallen nun aber in der von ihm befürworteten, sozusagen verkirchlichten Evangelisationspredigt jene obigen Exzentrizitäten und Verkehrtheiten weg, so hört streng genommen das Eigentümliche derselben auf, und das Ganze reduziert sich auf die

Frage, ob es wünschenswert erscheine, neben der pastoralen Sonntagspredigt zuweilen noch einen 8—10tägigen Zyklus zusammenhängender werktäglicher Predigten von einem dafür besonders begabten anderen Pastor halten zu lassen. Diese Frage aber dürfte keineswegs ohne weiteres (69), sondern, wie es auch H.s Meinung ist, eigentlich nur für Notfälle bejaht werden können.

Die Dorfpredigt¹ verdient noch eine besondere Besprechung. Nicht nur wird sie heute praktisch mit bewusster Virtuosität gehandhabt und so auch literarisch verwirklicht, sondern auch eine Theorie von ihr will sich ausbilden. Nur mit letzterer haben wir es hier zu tun. Ihren Anfang (oder besser gesagt: Wiederanfang, denn auch sie ist schon einmal dagewesen, vgl. Bauer 7, Anm. 1) hat seinerzeit HESSELBACHER gemacht (s. diese Zeitschr. 1904, 394 f.); er schickt jetzt seinen damaligen flotten Aufsatz in wesentlich erweiterter Form einem zweiten Bändchen seiner Dorfpredigten voraus. Eine ausführlichere, dabei homiletisch-einsichtig und besonnen, verständig und mild gehaltene Darstellung gibt UCKELEY, verbunden mit einer kritischen Beleuchtung der Dorfpredigten von Frenssen, Hesselbacher, E. Gros und A. Eckert, zur Einführung in die ganze Sache wohl die geeignetste Lektüre. Auf weite Strecken hin ist diese Theorie der Dorfpredigt einig, erfreulicherweise mit nahezu völliger Ueberwindung der theologisch-kirchlichen Differenzen: Berücksichtigung der bäuerlichen Stimmungen, Verhältnisse, Anschauungen und Bedürfnisse, Anknüpfung an die bäuerliche Begriffswelt, also Volkstümlichkeit, Bildlichkeit, Einfachheit, Breite, Bevorzugung des Konkreten vor dem Allgemeinen, und endlich Aufbau der hohen, weiten und tiefen neutestamentlichen Gedankenwelt auf die niederere, wesentlich alttestamentliche, durch die Sitte gebundene und in der Enge des Berufslebens eingeschnürte der Landbevölkerung, das sind im allgemeinen die von allen Seiten erhobenen Forderungen. Mehr kontrovers sind dagegen die Fragen, ob dies Sache einer Kunst sei, durch Eifer und Studium zu erlernen (Hesselb. VII, Uck. 97), oder mehr Sache der Eingebung und Begabung, mehr „geschaut

¹ Vgl. hierzu S. 184 f.

Die Redaktion.

als gedacht“ (JOHN 444), ob ferner dem Bauern mehr Gesetz (Uck. 27) oder nur Evangelium (Gros) zu predigen sei, ob endlich der Textauslegung eine hervorragende Stellung gebühre (John, Uck.) oder ob es gelte „Verständnis des Lebens auf Grund der Bibel“ (Hesselb.) zu vermitteln. Auf eine grosse inhaltliche Schwierigkeit richtet ferner Uck. mit Nachdruck die Aufmerksamkeit, dass es nämlich besonderer Bemühung bedürfe, dem Bauern das christliche Sündenbewusstsein und Gnadenverständnis, also den Kern der christlichen Erlösungsreligion, zugänglich zu machen, eine Frage, die angesichts der tatsächlichen Beschaffenheit der Bauernreligion auch von Hesselb. als schwieriges Problem anerkannt wird. Und wenn L'Houet die Unbrauchbarkeit der modernen Theologie für die ganze Aufgabe der Dorfpredigt behauptet hatte, so treten John und Hesselb. energisch dagegen auf, indem sie überhaupt nicht Theologie, sondern Religion auf dem Dorfe gepredigt wissen wollen, eine Entscheidung, mit der freilich, so richtig sie ist, doch m. E. nicht alle Schwierigkeiten gelöst sein dürften. Bedauerlich ist, dass Hesselb. (XIV) diese ganze Tendenz auf konkret-kasuelle Dorfpredigt wieder einmal in den neuerdings bis zum Ueberdruß beliebten Gegensatz gegen die homiletische Theorie Schleiermachers setzen zu müssen glaubt: als ob nicht gerade Schleiermacher ein Vertreter der speziell-kasuellen Predigt wäre, und als ob jemals irgend welcher religiös-rednerische Erfolg ohne „Darstellung des frommen Bewusstseins“ erzielt werden könnte! Es scheint offenbar viel leichter, gegen Schleierm. zu polemisieren, als ihn zu verstehen. Die Theorie der Dorfpredigt fällt aus der allgemein-homiletischen nicht heraus. Das fühlt schon John, wenn er die Dorfpredigt (451) nur als ein Beispiel der überhaupt heute sich vollziehenden „dankenswerten Spezialisierung der homiletischen Produktion“ versteht und sie nur als eine solche Predigt wertet, bei der der Prediger „sein Dorf und seine Bauern vor Augen hat“ (444). In dieser Richtung geht nun BAUER, der über die Frage nicht das ausführlichste, aber m. E. reifste Votum abgegeben hat, noch weiter. Wohl erkennt auch er eine gesunde und wertvolle Reform der früheren, allzu

zeitlosen und ortlosen Predigtweise durch die moderne Dorfpredigt an und weiss das Verdienst ihrer Vertreter wohl zu schätzen. Aber es ist doch heilsam, dass er sie wieder mit der Stadtpredigt zusammenstellt, die Gleichheit der homiletischen Grundsätze für beide in Beziehung auf Zweck, Stoff und Form der Predigt betont, und nur in Anwendung auf die einzelnen Verhältnisse die Differenz findet. Richtig ist's, wenn er die Eigenart des Dorfes nicht übertrieben wissen will, wenn er gegenüber der sonst unausweislichen „Standespredigt“ die Notwendigkeit der allgemeinen Gemeindepredigt betont, die vielleicht auf dem Lande leichter ist als in der Stadt; gut ist's, wenn er als das Gemeinsame einer Predigtzuhörerschaft ihre Christlichkeit und ihre Bezogenheit auf die h. Schrift hervorhebt, gut endlich, wenn er auf die zielstrebigere, rednerische Gedankenordnung als das eigentliche Wirksame den Nachdruck legt. Damit sind in der Tat die grossen theoretischen Gesichtspunkte angedeutet, von denen die Homiletik auch angesichts der modernen Dorfpredigt nicht lassen kann.

Auch von seiner „Kasualrede“ hat NIEBERGALL erfreulicherweise eine zweite Auflage erscheinen lassen können. Ich verweise auf meine Würdigung des Büchleins im VIII. Jahrg. dieser Zeitschrift S. 328 f. Viel ist nicht verändert. Der Wegfall gewisser kecker oder ausfälliger Wendungen, die Erweiterung der Literaturangaben, die verständigen Bemerkungen über den Wert des Geschichtlichen und die Neubearbeitungen eben dieser früher beanstandeten geschichtlichen Partien bei den einzelnen Kasualien wird man als Verbesserungen nur freudig begrüssen können.

Heidelberg.

B a s s e r m a n n.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Sieben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Mausbach, Dr J., Prof. an der Universität Münster, **Die Ethik des hl. Augustinus.** 2 Bände. gr. 8° (XX u. 844) M. 15.— ; geb. in Kunstleder M. 17.40.

I: Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. II: Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung.

Mausbach versucht zum ersten Male, die sittlichen Grundgedanken Augustins in einem ausführlichen wissenschaftlichen Gesamtbilde darzustellen und für die Aufgaben der modernen Ethik fruchtbar zu machen. Das Werk ermöglicht den Lesern einen unmittelbaren Einblick in das spannungsvolle Geistesleben Augustins.

Posselt, Dr W., **Der Verfasser der Eliu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung. (Bibl. Studien XIV, 3.) gr. 8° (XII u. 112) M. 3.—.

Die Schrift behandelt die Streitfrage betreffs Ursprünglichkeit der Eliu-Reden, die nach Untersuchung aller Einwendungen dem Verfasser des übrigen Buches Job zugeschrieben werden.

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

Vor kurzem erschien:

**Grundfragen
zur Psychologie und Aesthetik der Tonkunst.**

Von **Herman Siebeck.**

S. 1909. M. 2.— Geb. M. 3.—.

Inhalt.

	Seite
Altes Testament. Israelitische Religionsgeschichte. I.	
Von Nowack	195
Religionsgeschichtl. Lesebuch in Verbindung mit W. Grube, K. Geldner, M. Winternitz und A. Mez, herausgegeben von A. Bertholet. Tübingen, Mohr 1908. XXVIII, 401. M. 6.60. — Wurm, P., Handbuch der Religionsgeschichte. Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Calw und Stuttgart, Verlagsverein 1908. 512. M. 6.—. — Dukinfield Astley, H. J., Prehistoric Archaeology and the Old Testament. Edinburgh, Clark 1908. XI, 314. — Niedlich, J. K., Religionsgeschichtl. Tabellen unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtl. Entwicklung zum und im Christentum mit erläuternden Karten, Leipzig, Dörfling und Franke 1909. 119. M. 5.—.	
Kirchengeschichte. Neuere Kirchengeschichte. (Gegenreformation, Renaissance und Humanismus, Erasmus.)	
Von W. Köhler	207
Dujnstee, Fr. X. P., Polemica de s. s. eucharistiae sacramento inter Barthol. Arnoldi de Usingen eiusque olim in universitate Erphurdiana discipulum Martinum Lutherum anno 1530. Würzburg, Stahl 1903. VIII, 98. M. 2.50. — Greving, J., Joh. Eck als junger Gelehrter. (Reformationsgesch. Studien H. I.) Münster, Aschendorff 1906. XIV, 173. M. 3.—. — Böhmer, H., Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola, übersetzt. XIII, 66. Leipzig, Dieterich 1902. M. 1.—. — Derselbe: Die Jesuiten. (Aus Natur und Geisteswelt.) Leipzig, Teubner 1904. 164. 2. verb. Aufl. 1907. M. 1.—. — Sammlung gemeinverst. Vorträge Nr. 41: Holl, K., Die geistl. Uebungen des Ig-	

Fortsetzung des Inhalts s. S. 4.

Inhalt. (Fortsetzung.)

Seite

natus v. Loyola. Tübingen, Mohr 1905. 35. M. —80. — Goetz, L. K., Ignatius v. Loyola und der Protestantismus. München, Lehmann 1902. 40. M. —50. — Friedensburg, W., Die ersten Jesuiten in Deutschland. (Schriften für das deutsche Volk, herausg. vom Verein für Reformationgeschichte Nr. 41.) Halle, Haupt 1905. 74. M. —15. — Braun, W., Kardinal Gasparo Contarini, ein Vertreter des Reformkatholizismus in den Tagen der Reformation. Leipzig, Deichert 1903. 89. M. 1.20. — Schnöring, W., Johannes Blankenfeld (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 86). Halle, Haupt 1905. IV, 115. M. 1.20. — Kissling, J. B., Lorenz Truchsess v. Pommersfelden. 1473—1543, Domdechant von Mainz. Mainz, Kirchheim 1906. VIII, 96. M. 1.20. — Sammlung gemeinverständl. Vorträge Nr. 40: Wernle, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. Tübingen, Mohr 1904. 47. M. 1.—. — Hermelink, H., Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen, Mohr 1907. 55. M. 1.20. — Richter, M., Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften. Leipzig, Heinsius 1907. VI, 69. M. 2.50. — Kalkoff, P., Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 79 u. 81). Halle, Niemeyer 1903 u. 1905. V, 112, 119 à M. 1.20.

Homiletik. Von Bassermann

222

Gottschick, J. †. Homiletik und Katechetik. Herausg. v. R. Geiges. Tübingen, Mohr 1908. VIII, 196 M. 5.—. — Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus 4: Bauer, J., Schleiermacher als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor 100 Jahren. Giessen, Töpelmann 1908. XII, 364. M. 10.—. — Frommel, O., Dichter und Redner. Monatschr. f. Pastoralth. V, 213—230. — Zippel, F., Die Kunsthomilie. Leipzig, Strübig 1906. 105. M. 1.20. — Derselbe, Klaus Harms und die Homilie. Gütersloh, Bertelsmann 1908. 59. M. —80. — Loofs, Fr., Akademische Predigten, mit einer Vorrede über die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart (Die Predigt der Kirche, Abt. VII, Bd. 4). Dresden, Ungelenk 1908. VII—XXIII. M. 1.50. — Niebergall, F., Wie predigen wir dem modernen Menschen? I. Teil. Eine Untersuchung über Motive und Quietive. 3. durchges. Aufl. Tübingen, Mohr 1909. VI, 206. M. 4.—. — Häring, Th., Unsere Predigt von Christus. Monatschr. f. Pastoralth. III, 99—112. — Chalybaeus, Die zeitgemässe Heilsvverkündigung, ebenda 303—319. — Stricker, E., Wie predigen wir dem modernen Geschlecht? Allg. evang.-lutherische Kirchenzeitung 1906, Nr. 42. 43. 44. — Pentzlin, J., Inwiefern ist die Forderung einer modernen Predigt berechtigt? Der alte Glaube 1907, Nr. 40. 41. — Niebergall, F., Die evangelische Kirche. Leipzig, Quelle & Meyer 1908. 88—98. M. 1.—. — Studien zur prakt. Theol. I, 3: Haupt, E., Die Eigenart der amerikanischen Predigt. Giessen, Töpelmann 1907. 46. M. 1.20. — Schian, M., Die moderne deutsche Erweckungspredigt. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1907, 235—269. — Hahn, T., Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Teil I. Reval, Kluge 1909. 194—222. M. 3.50. — John, H., Die Dorfpredigt. Monatschr. f. Pastoralth. II, 443—452. — Uckeley, A., Die moderne Dorfpredigt. Leipzig, Deichert 1908. 98. M. 1.60. — Hesselbacher, K., Aus der Dorfkirche. Bd. 2. Tübingen, Mohr 1909. III—LI. M. 3.—. — Bauer, J., Dorf- und Stadtpredigt (S.-A. aus Monatschr. f. Pastoralth.). Berlin, Reuther & Reichard 1909. 17. M. —40. — Niebergall, F., Die Kasualrede. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1907. 172. M. 2.80.