

# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

**Dr. theol. Hölscher**

in Verbindung mit

Konsistorialrat Prof. D. Klostermann in Kiel, Konsistorialrat Prof. D. Haussleiter in Greifswald,  
Prof. D. Walther in Rostock, Prof. D. Ihmels in Leipzig, Prof. D. Althaus in Göttingen.

Nr. 8.

Leipzig, 19. Februar 1909.

XXX. Jahrgang.

Erscheint jeden Freitag. — Abonnementspreis jährlich 10 M. — Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 90 J. — Expedition: Königsstrasse 13

Eine neue Dogmatik. II.  
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.

Boyer, M. A., Critical and Historical Notes on  
the Passages selected.  
Hesselbacher, Karl, Aus der Dorfkirche.

Koeh, David, Theodor Schüz.  
Zeitschriften.  
Personalien.

## Eine neue Dogmatik.

### II.

Nachdem wir bisher sozusagen das Materialprinzip des vorliegenden Systems betrachtet haben, wenden wir uns zu seinem Formalprinzip, und die unleugbare Energie systematischen Denkens, die Wendt auszeichnet, bewährt sich darin, dass beide Gedankenreihen einander entsprechen. Der moralistischen Auffassung des religiösen Lebens und des Heilsweges entspricht die gesetzliche und zugleich intellektualistische Ansicht von der Offenbarung. Wendt findet nämlich die Offenbarung, die das ist, was sie heisst, und nicht ein dunkler Tatbestand, den wir erst von anderswoher deuten und würdigen müssen (S. 274), einzig und allein in der Gottesanschauung des Menschen Jesus. Als wesentlicher Inhalt derselben, den schon Paulus zurückgedrängt haben soll (S. 76. 106), erscheint die Vorstellung von der väterlichen Liebe Gottes, seiner wohlwollenden Güte, in der er nach Herstellung und Förderung des Heiles anderer Wesen trachtet (S. 97, vgl. S. 431: die Definition von Evangelium). Und hier nun scheint ja der blosser Moralismus überboten zu sein, insofern, als der Mensch von Gott empfangen soll. Indessen dient doch der Gedanke der Liebe Gottes nur dazu, einerseits das sittliche Ideal für den Menschen, andererseits die göttlicherseits geschehene Bestimmung und Befähigung des Menschen dazu, auszudrücken: die Liebe Gottes zu den Menschen besteht darin, dass er sie dazu bestimmt und befähigt, selbst Liebende zu werden; denn die Liebe ist für den Liebenden selbst ein höchster, heilsamer Besitz (S. 306). Dieser Gedanke begegnet uns in der modernen Dogmatik auch sonst (z. B. bei Häring S. 207), und er hat etwas Bestechendes. Denn soll es nicht nach Gottes Absicht in der Tat dahin kommen, dass wir, Egoisten von Natur, zu Menschen der Liebe werden, wie Gott Liebe ist? Aber bei dieser Betrachtung wird ein Mittelglied übersprungen, und gerade dieses bezeichnet das religiöse Verhältnis seinem innersten Kerne nach. Es ist nämlich nicht richtig, zu sagen, der Christ erführe in seiner eigenen Liebe sein höchstes Gut. Dann müsste es der letzte und höchste Inhalt unseres Dankes gegen Gott sein, dass er uns lieben gelehrt und als Liebende sich gleich habe werden lassen. Damit wird aber der Abstand des Menschen von Gott, des Geschöpfes vom Schöpfer, verkannt. Vielmehr bleibt das höchste Gut für Menschen dauernd Gottes Liebe zu ihnen, welche sie durch Mitteilung des ewigen Lebens auf Grund von Sündenvergebung so reich macht, dass sie lieben, d. h. geben können. Denn nur reiche Leute können geben: der ewigreiche Gott und Menschen, die Gott — durch Christus — reich gemacht hat (2 Kor. 8, 9). Bei der Liebe Gottes aber, wie Wendt sie fasst, kommt man im Grunde nur auf eine gesetzliche Liebe hinaus, die Gott uns vorliebt, damit

wir — in Freiheit — es ihm nachtun. Dem entspricht auch ganz die Beurteilung Jesu als des Ideals, dessen Höhe wir selbst zu erreichen trachten müssen (S. 269. 298), als dessen, der durch sein Wort und Beispiel die wirksamsten Impulse zur Liebe gab (S. 309), so dass seine „besondere Heilsbedeutung auf den Wirkungen beruht, die er auf die freie ethische Entwicklung der Menschen ausübt“ (S. 659). Darauf, dass die neuen Subjekte der Liebe selbst erst als Objekte der Liebe Jesu zu stehen kommen, wird nicht geachtet. Damit fehlt die Hauptsache. Denn Inhalt des christlichen Glaubens ist die in Christo uns Menschen zugewandte, Opfer bringende, ewiges Leben mitteilende Liebe Gottes. Aus deren wunderbarer Erfahrung entsteht unsere Liebe, nicht aber aus einzelnen Handlungen, in denen man seinen Egoismus zu überwinden — meint. Damit ist gezeigt, dass Wendt mit seinem Offenbarungsbegriffe im Moralismus hängen bleibt.

Mit der Frage der Offenbarung hängt die Frage nach dem Wahrheitsbeweise für das Christentum zusammen. Denn dieser kann immer nur darin bestehen, den Charakter des Christentums als Offenbarung oder als einer auf Offenbarung ruhenden Religion nachzuweisen. Nach dem Bisherigen kommt es dabei für Wendt auf den Wahrheitsbeweis für die Gottesanschauung Jesu an. Er liefert diesen zunächst unmittelbar, indem er zu zeigen sucht, dass sie eine innerlich geschlossene widerspruchslöse, und dass sie eine höchste, vollkommene ist (S. 72. 82); und er liefert ihn mittelbar, indem er zu zeigen sucht, dass die aus jener Gottesanschauung sich ergebende Weltanschauung nicht nur mit der wissenschaftlichen Weltkenntnis sich verträgt, sondern sich als rechter Abschluss der Weltkenntnis bewährt. Aus dem christlichen Gottesbegriffe soll sich nämlich ergeben, dass die Welt, so wie sie ist, mit ihren Lebensförderungen und Lebenshemmungen als geeignete Bildungsstätte für den mit Freiheit ausgestatteten Menschen dient, damit er unter Ueberwindung der Versuchungen und Widerstände ein Liebescharakter werde. Nun ist die Freiheit für die wissenschaftliche, d. h. für die mechanisch-kausale Weltbetrachtung etwas schlechthin Irrationales (S. 202). Andererseits ist aber die Freiheit im indeterministischen Sinne eine Tatsache, die durch die Erfahrung bezeugt wird (S. 197). Das Christentum nun, d. h. die Gottesanschauung Jesu samt ihren Konsequenzen bewährt sich als diejenige Gesamtweltanschauung, in der sich die Freiheit als ein wahrhaft verständliches Glied des Weltganzen darstellt (S. 202 f.). Weil aber die Gottesanschauung Jesu erst durch diese Probe an der Erfahrung sich als Wahrheit erweist, wendet der Verf. den Begriff Offenbarung auf das Ganze des Weltbestandes an. Denn „auch diejenigen Vorgänge und Tatsachen, die zunächst für sich allein eine volle Offenbarung des Liebeswesens und Heilswillens Gottes darzustellen scheinen, finden eine bedeutsame

Erklärung und Beleuchtung und Ergänzung durch den übrigen Weltbestand und Verlauf und bedürfen dieser Erklärung und Beleuchtung und Ergänzung, um als rechte Offenbarung Gottes auf uns zu wirken“ (S. 271). In diesen Partien tritt der Zusammenhang Wendts einerseits mit dem Kantianismus Ritschls, andererseits mit den Religionsgeschichtlern zutage. In der Erweiterung des Offenbarungsbegriffes bekennt er sich ausdrücklich zu den Religionsgeschichtlern gegen Ritschl und seine ursprünglichen Schüler (S. 268 f.). Und hier zieht er auch die Konsequenzen bis dahin, dass dem Christentum nicht mehr ein wesentlicher, sondern nur gradweiser Vorzug gegenüber den anderen Religionen beigelegt wird. Weder Sündenvergebung noch heiligen Geist gibt es bloss innerhalb der Christenheit (S. 512. 523). Denn „wir müssen uns vor der engen Anschauung hüten, als ob es ohne den auf das Evangelium Jesu gegründeten bewussten christlichen Heilsglauben überhaupt keinen Heilsgewinn für die Menschen gäbe“ (S. 304). Dem entspricht die Auffassung, „dass das Christentum nicht etwas ganz Neues und Fremdes, sondern eine Ausbildung, Steigerung und Vollendung dessen bringt, was anfänglich und in verschiedenen Entwicklungsgraden auch in der nichtchristlichen Menschheit vorhanden ist“ (S. 650). Dass nun das so vorhandene Evangelium ein anderes sein muss, als dasjenige, welches den Griechen eine Torheit und den Juden ein Aergernis war, ist wohl deutlich. Gewiss führt das Evangelium den Menschen zu der Wahrheit seines Menschenwesens, aber nicht in geradlinig aufsteigender Entwicklung, sondern durch einen Bruch mit seinem alten Wesen hindurch. Die Mängel in der Erfassung der Sünde treten hier wieder zutage.

Endlich ist leicht zu begreifen, welche Christologie allein mit dieser Totalansicht vom Christentum sich verträgt: nur eine schlechthin anthropozentrische: Jesus war Mensch, einfacher Mensch, wie andere Menschen (S. 382 f.). „Die Verkörperung dieser (sc. der dynamischen) Monarchianer durch die alte katholische Kirche, darf uns nicht davon abhalten, uns in eine Reihe mit ihnen zu stellen“ (S. 377). Das Besondere an Jesus ist, dass er sich uns als das Ideal eines Liebescharakters darstellt. Solche Vollkommenheit wird nicht angeboren. Demgemäss ist auch sein Freisein von habituellem oder gewohnheitsmässigem Egoismus nur daraus zu erklären, „dass er seinen Willen positiv in die Richtung der Liebe gewöhnt hatte“ (S. 297 f.). Freilich ist auch nach Wendt die Person Jesu damit noch nicht vollständig erklärt. Denn zu dem, was der Mensch mittelst der Freiheit aus sich selber macht, kommt hinzu — oder genauer vielleicht: dem geht voran, was der Mensch einerseits durch angeborene Anlagen, andererseits durch die Einflüsse seiner Umgebung ist oder geworden ist. Da muss denn Wendt zunächst annehmen, dass Jesus „in einer Umgebung aufwuchs, von der keine unreinigenden Einflüsse auf ihn ausgingen“ (S. 392 f.), eine Annahme, die sich freilich schwer mit dem schon erwähnten Satze vereinigen lässt, dass ein gewohnheitsmässiger Egoismus die Menschheit und alle einzelnen beherrsche. So ist schliesslich das Entscheidende „die grossartige individuelle Veranlagung“ Jesu (S. 389 f.). Hierzu rechnet Wendt als die drei Hauptmomente: intensives religiöses Interesse, Gesundheit des geistigen Lebens und endlich die Gabe religiöser Begriffs- und Wortbildung. Aber alles dieses betrifft nicht die Person, das Selbst Jesu, sondern nur seine Naturseite. Von da aus gibt es aber keinen Weg zu persönlicher Sündlosigkeit. Auch nach Wendt fiele ja die Bedeutung Christi als des sittlichen Ideals dahin, wenn er diese Höhe besonders günstigen Naturanlagen zu verdanken hätte. Dann ist das Sittliche im letzten Grunde eine Sache der Begabung. Das will ja Wendt nicht. Aber es tritt trotzdem an dieser Stelle einmal recht offenkundig zutage, wie diese moderne Theologie die Religion nur als menschliches Kulturprodukt, nach Art der Kunst, betrachtet. Wie nun aber bei der Kunst eine Mannigfaltigkeit von Formen und Richtungen nebeneinander besteht, auch wenn wir uns auf die sog. klassische Kunst beschränken, so wird sich auch auf jenem Wege die Einzigkeit Christi nicht aufrecht erhalten lassen. Wird man nicht jene drei Anlagen noch von so manchem anderen religiösen Heros, von manchem Mystiker aussagen dürfen, ja müssen?

Dass Wendt von den dargestellten Voraussetzungen aus kein Verhältnis zu dem kirchlichen Glaubenssatze von einer veröhnenden Leistung Christi finden kann, ist wohl offenbar. Trotzdem sucht er hier noch „Wahrheitsmomente“ festzuhalten. Was er davon sagt, kommt freilich nicht auf sachliche Zustimmung, sondern nur auf pädagogische Ratschläge hinaus. Solchen nämlich, denen das Evangelium Jesu noch zu neu und deren Glaube noch schwach ist, kann man mit der „Hilfsvorstellung“ nachhelfen, dass Gott „um Christi willen“ vergibt. Nur muss es als „selbstverständlich“ vorbehalten bleiben, dass der himmlische Vater dem reinen Sünder auch ohne alle Vermittlung vergeben kann; und „der Mensch, dem das Evangelium Jesu von der Vaterliebe Gottes innerlich eigen geworden ist, wird aus ihm ein unmittelbares Vertrauen zu der Gnade Gottes schöpfen“ (S. 345 f.), d. h. er wird des Blickes auf Jesus als den Mittler nicht bedürfen. Was Luther zu diesem Glauben „ohne Mittel“ sagen würde, ist dem, der ihn kennt, nicht zweifelhaft.

Kommen wir so mit dem Ganzen auf eine rationale Gottes- und Weltanschauung hinaus, die ihre Ueberzeugungskraft letztlich in sich selbst trägt, so ist es selbstverständlich, dass in ihr für Wunder kein Raum bleibt. In der Polemik gegen die Wunder begegnen uns keine neuen Gedanken; neu ist nur und für einen evangelischen Dogmatiker eigenartig, dass die zur biblischen und die zur kirchengeschichtlichen Ueberlieferung gehörigen Wunder miteinander zusammengefasst und zugleich abgetan werden (S. 160 f.). Andererseits behauptet freilich Wendt mit grossem Nachdrucke das Vorhandensein von Wundern. Als Wunder bezeichnet er nämlich die Handlungen des freien Willens, insofern diese nicht in dem innerweltlichen Kausalzusammenhange ihre zureichende Begründung haben. Das eine Urwunder ist daher die indeterministisch verstandene Freiheit der geschöpflichen Geistwesen; die anderen Wunder sind nur ihre Ausflüsse. Aber ganz richtig schliesst Wendt die Erörterung darüber mit den Worten ab: „Genau genommen sind sie doch nicht wunderbar, sondern fest begründet in dem wahren Wesen der Naturordnung“ (S. 160). Daher würde es der sonst zu beobachtenden Entschiedenheit entsprochen haben, wenn schärfer und direkter gegen die Annahme von „Wundern“ im eigentlichen Sinne des Wortes polemisiert worden wäre. Denn aus der Anschauung vom Christentum, wie Wendt sie entwickelt, ergibt sich z. B. keineswegs der Satz, der Christ habe „kein inneres Interesse daran, dass viele Wunder geschehen“ (S. 157), sondern: der Christ hat vielmehr ein lebhaftes Interesse daran, dass keine Wunder geschehen; denn die sind nur geeignet, seinen Glauben zu stören; wenn doch „gerade das regelmässige, naturgesetzliche Geschehen in der Welt ein Wirken Gottes ist“ (S. 168).

Auf Grund dieser Nachweise kann freilich unser Urteil nur dahin lauten, dass in diesem System der christlichen Lehre nicht weniger als alle für das reformatorische Verständnis des Evangeliums grundlegenden Glaubenssätze preisgegeben sind. Das will nun ja der Verf. selbst und ist sich dessen wohl bewusst. Aber er meint hiermit nur das Evangelium Jesu in seiner ursprünglichen Reinheit herausgestellt und wirksam gemacht zu haben. Für die Widerlegung dieses Irrtums, der dem ganzen vorliegenden Werke zugrunde liegt, verweise ich in der Kürze auf mein Schriftchen: „Luthers Reformation und das Evangelium Jesu“ 1907.

Greifswald.

Johannes Kunze.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié par le R<sup>me</sup>. dom Fernand Cabrol, abbé de Farnborough. Fascicule XII—XIV. B—Bibliothèques. Paris 1907. 1908, Letouzey et Ané. à 5 Fr.

Die bereits früher im „Theol. Lit.-Blatt“ (1904, Sp. 57 f) angezeigte Cabrolsche Enzyklopädie hat inzwischen rasche Fortschritte gemacht und entspricht nach wie vor aufs beste den an sie zu stellenden Anforderungen. In elf Heften liegt der den Buchstaben A umfassende erste Band schon seit 1907 abgeschlossen vor, der auf rund 3300 Spalten ein in diesem Umfange noch nie zusammengebrachtes archäologisches Material bewältigt. Die in ungewöhnlich grosser Zahl auftretenden

nenen Stichworte machen die Leser auf Gruppen und Einzelgegenstände aufmerksam, an denen er sonst teilnahmslos vorübergehen würde. Dies gilt vor allem wieder von den geographischen Artikeln, in denen geschickt alles zusammengeordnet ist, was grosse und kleine Kunstzentren an archäologischen Schätzen besitzen oder besessen haben. Ich sehe hier von den Städten Italiens, Afrikas und des Orient ab und weise nur als besonders eigenartig auf die Artikel Bamberg und Berlin hin. Selbst wer den Leitschuh'schen Bibliothekskatalog kennt, wird eine Zusammenstellung der Bamberger liturgischen Manuskripte aus dem hohen Mittelalter auch an dieser Stelle mit Freuden begrüßen und notwendig finden. Ueberraschend wirkt aber geradezu Berlin als christlich-archäologische Stadt. Und doch hat der Artikel durchaus seine Berechtigung. An den Berliner Sammlungen kann auch der christliche Archäologe heute nicht mehr vorübergehen. Denn zu den alten Beständen, unter denen die Aposteltypix und die Petrusstatuette mit dem Monogrammkreuz längst allgemein bekannt sind, haben die Anschaffungen unter Friedrich Wilhelm IV. und die der jüngsten Zeit eine solche Menge von, wenn auch nicht immer erstklassigen, so doch höchst interessanten Stücken gefügt, dass die wichtigsten Gebiete des altchristlichen Kunstbetriebes uns heute im Kaiser-Friedrich-Museum und im Kunstgewerbemuseum in typischen Beispielen entgegnetreten. Und es ist nicht zufällig, wenn Strzygowski in seinen jüngsten Publikationen gerade die kleinasiatischen und ägyptischen Stücke der Berliner Sammlung mit Vorliebe behandelt. Ergänzend treten auch hier die Manuskriptensätze der Königlichen Bibliothek hinzu, um ein Gesamtbild zu schaffen, das kaum anderswo so energisch zum Bewusstsein kommt, als in dem dreiteiligen Leclercq'schen Artikel Berlin.

Greifswald.

Friedrich Wiegand.

Boyer, M. A. (Vicar of Rothersthorpe, Northants), *Critical and Historical Notes on the Passages selected for the Sundays and Holy Day Lessons from the Pentateuch and the Book of Joshua. With two Maps.* London 1908, James Parker & Co. (XII, 463 S. gr. 8). Geb. 4 Mk.

Auch in England mehren sich die Versuche, die Massnahmen der neueren Pentateuchkritik dem weiteren Kreise der Bibelleser vorzulegen. Ein Beweis dafür liegt wieder darin, dass man nun auch für die Abschnitte aus dem Pentateuch und Josua, die von autoritativer Stelle aus für die Sonntage und Feiertage ausgewählt sind, Erläuterungen herausgegeben hat, in denen die neuere Kritik des Pentateuch sich oft zum Worte melden durfte. Dies ist aber in einem Masse geschehen, das ich nicht zu billigen vermag. Denn es ist z. B. das nicht wahr, was da einfach als allgemein (generally) vertretene Ansicht hingestellt wird, dass die Erzählungen über die Patriarchen „es mit dem Leben und den Bewegungen von Stämmen oder Clans zu tun habe“ (S. 67). Dies ist durchaus nicht das „allgemeine“ Urteil. Forscher wie Cornill, v. Orelli, Oettli, Sellin, Wilke stimmen mit mir darin zusammen, dass Abraham eine historische Persönlichkeit gewesen ist, und dies ist erst wieder in meiner „Geschichte des Reiches Gottes“ (S. 46 ff.) aus vielen Gesichtspunkten begründet worden.

Oder ist das wahr, was in jenem englischen Buche zunächst gegen die Geschichtlichkeit der Erzählungen über Abraham gesagt wird? „Die Atmosphäre dieser Erzählungen macht den Eindruck eines idyllischen Friedens in einem Lande, in welchem die Patriarchen sich frei bewegen und ihren religiösen Bestrebungen und Hirtenpflichten sich widmen konnten, ohne eine Belästigung fürchten zu müssen“ (S. 68). Dieser Eindruck ist einseitiger. Denn Abraham musste auch mit den einheimischen Nachbarn um die Brunnen streiten (Gen. 21, 25) und bei ihnen um ein Erbbegräbnis betteln (23, 4 ff.). Doch bei jenem Erklärer lesen wir weiter: „Die Forschung in Palästina und anderwärts hat gezeigt, dass die Verhältnisse des Zeitalters, in welchem Abraham lebte, nicht so waren, wie die Genesis sie voraussetzt. Kanaan war in jener Periode kein unbetretenes Land, das auf die friedliche Niederlassung der Einwanderer aus Haran gewartet hätte. Es war vielmehr ein Anhängsel von Babylon und teilte die Vorteile jener fort-

geschrittenen Kultur, so dass Abraham, als er dorthin wanderte, noch innerhalb der Grenzen des grossen babylonischen Reiches war. Das Land war auch voll ummauerter Städte, und gegenseitige Reibungen und Kriege waren an der Tagesordnung. Es wäre für einen Fremden, wie Abraham, unmöglich gewesen, sein Eigentum ohne Anwendung von Waffengewalt zu bewahren. Und später, als Kanaan unter die Oberherrschaft Aegyptens gekommen war, befand es sich (wie die Amarnatafeln zeigen) in einem Zustande unaufhörlicher Unruhe und wurde von allen Seiten her durch Stämme semitischer Völker bedroht, die um eine feste Heimat kämpften“ (S. 69).

Wieviel falsche Striche sind in diesem Gemälde! Denn erstens setzt die Genesis keineswegs voraus, dass Kanaan zur Zeit der Patriarchen ein „unbetretenes“ Land gewesen sei. Ist ferner zweitens durch die Forschung festgestellt, dass „Kanaan“ zur Zeit Abrahams eine Dependence von Babylonien war, so dass Abraham, als er bei Sichem, Hebron etc. wohnte, sich noch innerhalb der Grenzen des babylonischen Reiches befunden hätte? Dies ist durch keine Forschung festgestellt. Was wir aus den keilschriftlichen Nachrichten erfahren haben, ist nur das, dass von Herrschern aus dem Euphrat-Tigrislande auch Züge nach dem Westlande (*mât martu*) unternommen worden sind. Eben dieses ist ja aber durch die Erzählung von dem Kriegszuge bekannt gewesen, der nach Gen. 14 in Abrahams Leben fiel. Aber dass auch das Westjordanland, in welchem Abraham sich bewegte, damals eine Provinz des babylonischen Reiches gewesen sei, ist nicht erforscht worden. Dass babylonische Kultur damals im Westjordanlande bekannt war, ist möglich, aber festgestellt ist es nicht, und die von mir zusammengestellten Differenzen der phönizischen und althebräischen Kultur sprechen jedenfalls gegen eine tiefere Nachwirkung jener babylonischen Kulturwellen auf das alte Palästina. Auch das ferner ist nicht erforscht worden, dass Palästina im Jahrhundert Abrahams voll ummauerter Städte und Kriegsgetümmel war. Wenn aber Abraham sein Besitztum durch Waffengewalt hätte schützen müssen, so besass er ja auch waffengeübte Knechte (Gen. 14, 14 ff.).

Was ferner soll die Erwähnung der Amarnatafeln bei der Darlegung der Zustände Palästinas während der Patriarchenzeit? Es ist ein Fehler, der freilich neuerdings viel gemacht worden ist (vgl. meine „Geschichte des R. G.“ S. 167 ff.), von der „Amarnazeit“ in zu unbestimmten Ausdrücken zu sprechen. Die Zeit Palästinas, die uns durch die Amarnabriefe beleuchtet worden ist, umfasst ja nur wenige Jahrzehnte unter den beiden Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. (ca. 1450 v. Chr.) und lag hinter dem Aufenthalt der Patriarchen in Palästina und vor der Rückkehr Israels nach Palästina! In dieser Zeit gab es in Palästina auch feste Städte, und das ist so geblieben bei den Stämmen Palästinas, die die ägyptische Oberherrschaft über Palästina, auf welche von Amarnatexten ein Licht geworfen worden ist, von sich abgeschüttelt hatten. Deren kriegerische Mittel aber kannten wir ja auch schon vorher aus den hebräischen Quellen (Num. 13, 29 etc.). Endlich die Feinde, die während der Amarnazeit Palästina bedrohten, sind hauptsächlich auch die *Chabiri*, welche südliche und südwestliche Städte Palästinas bedrohten, und diese Chabiri waren die Edomiter und andere nordarabische Völkerzweige, die ja auch Hebräer waren! Aber wie gesagt, diese Amarnazeit war, als die Erben des besten Elements in Abrahams Kultur aus der Knechtschaft unter Aegypten zurückkehrten, vorbei.

Was demnach wirklich in der neueren Zeit erforscht worden ist, das steht der Geschichtlichkeit Abrahams und der anderen Patriarchen nicht im Wege. Der Verf. der hier anzuzeigenden Erläuterungen zum Pentateuch und Josua hat demnach zu unkritisch den Behauptungen Beifall gespendet, die jetzt von mehreren Seiten her verkündet werden, und hat, indem er sie als allgemein anerkannte bezeichnete, den gegenwärtigen Status quo der wissenschaftlichen Forschung verkannt.

Ed. König.

Hesselbacher, Karl (früher Pfarrer in Neckarzimmern [Baden], jetzt in Karlsruhe): Aus der Dorfkirche.

Predigten: Erstes Bändchen, 2. Auflage. Tübingen 1909, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck (VIII, 135 S. 8). 2 Mk. Zweites Bändchen, mit einem Aufsatz „Neue Bahnen für die Dorfpredigt“. Ebd. (LI, 161 S. 8). 3 Mk.

Schnell ist, wie zu erwarten war, die erste Auflage der zehn Dorfpredigten Hesselbachers vergriffen, und der Verf. lässt das Bändchen, jetzt um eine Ernte- und Dankfestpredigt und um eine Sylvesterpredigt (Joh. 6, 1—15; Lnk. 12, 35—40) bereichert, neu ausgehen. Allen denen, die sich mit dem Problem, wie die moderne Dorfpredigt wirkungsvoller anzulegen und auszugestalten sei, beschäftigen, zweifelsohne eine sehr willkommene Gabe. Gleichzeitig mit diesem Bande gibt Hesselbacher einen zweiten, wiederum zehn Predigten bietend, heraus, denen er einen erweiterten Abdruck seines im Januar 1904 in der „Monatsschrift für kirchliche Praxis“ veröffentlichten, bedeutsamen Aufsatzes „Neue Bahnen für die Dorfpredigt“ vorangestellt hat. Der Aufsatz nimmt jetzt auf die neueren und neuesten Veröffentlichungen, die zu diesen Fragen erfolgt sind, eingehend Bezug und beschäftigt sich in dieser seiner erweiterten Form auch mit dem meines Erachtens wichtigsten — freilich auch schwersten — Problem der Dorfpredigt, nämlich mit der Erörterung über die gemeindegemässe Art, Sünden- und Gnadenbewusstsein resp. -Gewissheit in dem Bauern zu erwecken (S. 45 ff.). Hesselbacher bietet in diesem Bande eine Gründonnerstagspredigt (1 Kor. 10, 16 ff.), eine Osterpredigt (Joh. 14, 6), eine Himmelfahrtspredigt (Ap.-Gesch. 1, 1—11) und eine Busstagspredigt (Luk. 12, 47 f.); das andere sind Predigten für die festlose Zeit des Kirchenjahres: Vornehme Leute (Matth. 5, 43—48), Unsere Bibel (2 Tim. 3, 15—17), Maria und Martha (Luk. 10, 38—42), Es muss im Blut liegen (Luk. 9, 51—56), Eltern und Kinder (Eph. 6, 4), Saat und Ernte (Mark. 4, 26—29).

Sucht man ein Stichwort, mit dem man diese neue, recht erfolgversprechende Richtung der Dorfpredigtweise, als deren Meister Erwin Gros (Auf der Dorfkanzel. 4 Bändchen) und Hesselbacher unstreitig zu bezeichnen sind, charakterisieren könnte, so möchte sich in Anlehnung an den Ausdruck „Heimatkunst“ etwa ein Ausdruck wie „dörfliche Heimatspredigt“ empfehlen. Es ist eine Predigtweise, die mit dem älteren Predigtideal völlig gebrochen hat, wonach eine Predigt so angelegt werden sollte, dass sie „ebenso von dem einfachsten Dienstmädchen verstanden werden, wie auch dem feingebildeten Stadtmenschen zur Erbauung dienen müsse“. Dieses auf Schematisierung der Menschenseele aufgebaute homiletische Ideal ist hier zugunsten des schon von Schleiermacher vertretenen Prinzips der Gemeindegemässheit aufgegeben, und es ist gesucht, die Predigt in ihrer „Substanz“ zu orientieren im Blick auf die durch die religiöse Volkskunde klargestellte Eigentümlichkeit der Bauernfrömmigkeit, und in ihrer „Form“ zu bilden durch die Mittel, die dörfliche Heimatkunst und seelsorgerliche Beobachtung der speziellen Vorkommnisse und Verhältnisse an die Hand zu geben. Gerade in dieser letzteren Beziehung verfügt Hesselbacher über eine Fülle vorzüglicher Beobachtungen und wertvollster Erkenntnisse, die er unlängst in seinem Buche: Die Seelsorge auf dem Dorfe (Göttingen 1908) niedergelegt hat. Wie er durch diese volkskundlichen Studien sich in der Predigtstätigkeit hat leiten lassen, um das rechte Wort zu finden, welches die Herzen treffen wird, das zeigen die vorliegenden Proben aufs deutlichste, durch die der Verf. der Homiletik einen sehr wertvollen, willkommenen Dienst geleistet hat.

Alfred Uckeley.

Koch, David, Theodor Schüz. Ein Maler für das deutsche Volk. Mit 86 Abbildungen im Text u. 8 Einschaltbildern nach Oelgemälden, Oelskizzen u. Zeichnungen. 2. umgearbeitete Aufl. Stuttgart 1908, J. F. Steinkopf (144 S. gr. 8). 4 Mk.

Die Jahrhundertausstellungen in Berlin, München und anderswo haben gezeigt, wie breit und tief der Strom echter deutscher Heimatkunst fliesst. Mit dieser Erkenntnis ist das Verständnis

dafür und das Interesse daran gewachsen. Ganz vergessene oder halb vergessene Namen sind wieder in die Öffentlichkeit getreten; ich nenne nur den Greifswalder Kaspar David Friedrich. In dieser grossen, im einzelnen natürlich verschiedenartigen Schaar hat einen ehrenvollen Platz auch der schwäbische Pfarrersohn Theodor Schüz, gest. 1899 in Düsseldorf, der Hauptstätte seiner Wirksamkeit. Er wuchs auf in einer Zeit, wo die Landschaftsmalerei ihre ersten Schwingen regte. Sein starkes Naturempfinden zog ihn dorthin, aber es war dann weiterhin die Landschaft im Leben und Schaffen der Menschen, die stimmungsvolle Zusammenfügung beider, die ihn fesselte, und so entstand die lange Reihe seiner dadurch charakterisierten Bilder, wie Mittagsruhe in der Ernte, Ostermorgenspaaziergang, Sonntagsnachmittag, Leben und Tod und das Begräbnis auf dem Dorfe, um nur diese zu nennen. Mögen es die grossen Gemälde oder die zahlreichen Zeichnungen, wie die Illustrationen zu Silchers Volksliedern und zu Uhland, oder die flüchtigen Skizzen sein, wir blicken in ein treues, sinniges, frommes Schwabenherz, das mühelos unsere Zuneigung gewinnt und uns zum Nachdenken anregt. — Der Verf. hat es vortrefflich verstanden, Leben und Schaffen seines schwäbischen Landsmannes mit Wort und Bild — die Abbildungen sind zahlreich und gut — zu schildern. Jedem, der für deutsche Heimatkunst Verständnis hat, kann nur empfohlen werden, sich an der Hand dieses Buches mit Theodor Schüz bekannt zu machen. Er wird es nicht ohne Gewinn tun.

Greifswald.

Victor Schultze.

### Zeitschriften.

Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften. 159. Bd.: Wilmart, La tradition des opusculs dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberatinus, Faustinus. Bick, Wiener Palimpseste. T. 1: Cod. Palat. Vindobonensis 16: Acta Apostolorum, Epistolae Jacobi et Petri, Epistola apocrypha Apostolorum.

Tijdschrift, Theologisch. 43. Jaarg., Aflev. 1: Ignotus, Reactie of Vooruitgang. L. Knappert, Studien over het godsdienstig en zedelijk leven onzer vaderen. J. A. Cramer, Het historisch getuigenis aangaande de opstanding van Jezus Christus.

Zeitschrift, Biblische. 6. Jahrg., 4. Heft: † W. Fell, Der Bibelkanon des Flavius Josephus. a. Das Zeugnis 6. Ap. 18 und der Umfang des Kanons. J. Schäfers, Zu Ex. 23, 19. F. Steinmetzer, Das heilige Salböl des Alten Bundes. S. Landersdorfer, Bemerkungen zu Lk. 1, 26—38. A. Wikenhauser, Ein weiterer Beleg für ποταμοφόρητος Apk. 12, 15. E. Baumgartner, Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem. F. X. Lukman, Zu Justins Erklärung von Ps 110 (109), 2 in Dialog 83.

### Personalien.

Lic. H. Mulert, Privatdozent der Theologie in Kiel, siedelt zu Beginn des nächsten Semesters in gleicher Eigenschaft nach Halle über.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

## Klaus Harms und die Homilie.

Von Pastor F. Zippel. 80 Pf.

In dieser Schrift wird die Homilie gegen die ungerechten Angriffe von Klaus Harms energisch verteidigt. Wer ihren Ausführungen aufmerksam folgt, wird diese Predigtgattung fortan respektvoller ansehen und vermutlich öfter anwenden als bisher, sowohl zur eigenen Förderung in der Predigtkunst, als auch zum Segen der Gemeinde.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Tillmann, Dr. F., Privatdozent an der Universität Bonn, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen. („Biblische Studien“; XIV, 1. u. 2.) gr. 8° (VIII u. 206) M 5.60.

Die Schrift behandelt den Zentralgedanken der Paulinischen Eschatologie.