

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **25 (1935)**

Heft 4

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Bibliographie.

Keller, Adolf, Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt. Eine kleine Kirchenkunde der Gegenwart. Chr. Kaiser, Verlag, München. 1931. 212 Seiten. Brosch. RM. 3. 80; geb. RM. 5. —.

Der um die ökumenischen Probleme und nicht zuletzt um die Linderung der äussern Notlage vieler Kirchen sehr verdiente Verfasser legt hier, wie er es selbst nennt, „eine kleine Kirchenkunde der Gegenwart“ vor. Neu ist aber an dieser Kirchenkunde nicht nur, dass sie von einem ökumenischen Standort aus gewagt wird, sondern noch mehr, dass sie alles kirchliche Leben der Gegenwart mit einer bestimmten Theologie, und zwar der ausgeprägtesten Lehrgestaltung des heutigen Protestantismus, der sogenannten «dialektischen Theologie», konfrontiert.

Der ökumenische Standort des Verfassers eröffnet ihm den Ausblick auf ganz neue Fragestellungen. In einem prinzipiell gehaltenen Einleitungskapitel wird die Unzulänglichkeit der bisherigen Ansätze zu einer Kirchenkunde aufgedeckt. Es kann sich, wie hier überzeugend gezeigt wird, heute nicht mehr darum handeln, rein positivistisch die «Unterscheidungslehren» der verschiedenen Kirchen nebeneinander zu stellen oder ihr Brauchtum von aussen her zu schildern. Eine solch neutrale Konfessionskunde erledigt sich von selbst vor der Tatsache, dass heute alle Kirchen eine Erschütterung erfahren, die sie neu vor die Grundfragen ihres Seins stellt und sie nötigt, ins Gespräch mit den andern einzutreten. So gilt es einerseits, nicht bloss die Theologumena der einzelnen Gruppen zu vergleichen, sondern sich in das Wesen der einzelnen Kirchen einzufühlen, sie aus ihrer eigenen Art heraus zu verstehen und dann diese «Eigenart» wiederum nicht bloss als biologisches Faktum zu registrieren, sondern zu begreifen

aus dem möglichen Auftrag, der von Gott her der einzelnen Kirche gestellt sein könnte. Die Kritik darf nicht von einer Idealgestalt der christlichen Kirche, die man sich selbst konstruierte, oder von Postulaten der eigenen Denomination her geübt werden, sondern nur auf Grund der Frage, wie weit die einzelne Kirche diesem besondern Ruf Gottes an sie gehorchte. Diese Betrachtungsweise wird allerdings zu dem unheimlichen Resultate führen, dass «jede Art Kirchlichkeit problematisch wird von ihrer eigenen Wesensschau her» (S. 11). Gerade die mächtigen und blühenden Kirchen können vor diesem Urteil zu «recht fragwürdigen» Gebilden werden, und umgekehrt «die Kirchen unter dem Kreuz» in Schwachheit und Armut zu Zeugen der Kraft und des Reichtums Christi (S. 10). Diese «Wesensschau» ermöglicht aber auch erst jene wichtige Aufgabe des «Übersetzens», die der Verfasser mit Recht so eindringlich fordert. Er meint damit die Übersetzung des tiefsten Anliegens, des besondern Kerygmas, das die einzelne Kirche anvertraut erhielt und weiterzugeben hat, in die «Sprache» der andern Kirchen. Dieses eigentliche Geheimnis der einzelnen Kirche erschliesst sich aber nur dem Liebenden, nicht dem Richtenden. Es kann es auch nur der weitersagen, der es nicht nur weiss, sondern ergriffen hat.

Wir haben diese *pia desideria* einer zukünftigen, wahrhaft ökumenischen Kirchenkunde so ausführlich besprochen, weil sie uns für das jetzt erst recht nötig werdende Gespräch der Kirchen untereinander so eminent wichtig erscheinen wollen. Nur so werden die Kirchen nicht mehr — wie bisher fast immer — einfach «aneinander vorbeireden».

Zum gegenseitigen Verstehen ist aber nicht bloss gütiges Eingehen auf einander, sondern auch eine ge-

meinsame Frage nötig. Der Verfasser glaubt nun, dass die Frage, die alle Kirchen in gleicher Weise angehe, die Frage nach der Kirche überhaupt, die Frage, die an jede Kirche von Gott her gerichtet werde, heute von der dialektischen Theologie am schärfsten und klarsten ausgesprochen werde. Er glaubt deshalb mit Recht, etwas Wesentliches zur Orientierung über die Grundhaltung der einzelnen Kirchen beitragen zu können, wenn er die Art aufdeckt, wie diese auf die neue Theologie reagieren. Der Verfasser befindet sich dabei in der glücklichen Lage, die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gruppen nicht bloss « aus den Büchern » zu kennen, sondern aus persönlicher Anschauung und langjähriger Erfahrung. Er gibt so ein lebendiges Bild von der Aufnahme und Abwehr, die die dialektische Theologie gefunden, von der Belebung und Zersetzung, die sie ausgelöst hat. Die Inkarnationstheologie der Anglikaner, die kosmologische Spekulation der Orthodoxen, der Objektivismus des abendländischen Katholizismus, die Probleme, die bei den Reformationskirchen um die Begriffe Wort Gottes, Rechtfertigung und Heiligung gelagert sind, werden dadurch tatsächlich unter eine neue, besonders deutliche Beleuchtung gerückt. Es ist auch nicht zu verkennen, dass so eine Kirchenkunde entsteht, die nicht einer gewissen Aktualität entbehrt, wenn sich auch bei einem solchen Überblick über Dinge, die sich noch ganz in Bewegung befinden, das Skizzenhafte, ja oft fast Feuilletonistische der Berichterstattung kaum überwinden lässt. Der Verfasser erstrebt selbst nicht Vollständigkeit, sondern will einfach eine erste Orientierung geben, wie sie heute möglich ist (S. 160 f.).

Der Zweck des Buches erschöpft sich aber doch auch darin nicht, sondern zeigt sich, wie wir zu beobachten meinen, in einem viel wichtigeren Anliegen. Es handelt sich um nichts weniger als um ein eigentliches Liebes-

werben der ökumenischen Bewegung um die dialektische Theologie. Es ist dem Verfasser ein persönlicher Schmerz, dass die Dialektiker bei dem grossen Werk der Wiedervereinigung spröde abseits stehen. Er ist der Auffassung, dass es sich bei dieser Haltung um ein tragisches Missverständnis handle, das mit gutem Willen zu beseitigen wäre. Es ist ja heute — fünf Jahre später — auch zu konstatieren, dass nicht nur Aussen-seiter der Bewegung, sondern Barth selber begonnen haben, ihrerseits sich mit der ökumenischen Bewegung auseinanderzusetzen. Es ist nicht zu bestreiten, dass eine gewisse Gemeinsamkeit der Problemstellung besteht. Der Verfasser darf sich auch mit Recht darauf berufen, dass die ökumenische Bewegung sich selbst gegenüber kritisch sein will, dass sie nicht eine Kompromiss- und Minimaltheologie anstreben darf, sondern nur die Erkenntnis der Kirche und damit der Wahrheit. Dennoch scheint uns die Nähe der beiden Bewegungen nicht derart gelagert zu sein, wie sie Professor Keller sieht. Es mag erfreulich sein, dass sich Barth der Mitarbeit am ökumenischen Seminar in Genf nicht entzogen hat. Aber gerade seine dort offiziell zur Kenntnis gegebenen Äusserungen zum Problem: « Die Kirche und die Kirchen » (Theologische Existenz heute, Nr. 27, Kaiser, München 1935. Siehe besonders die kritischen Bemerkungen S. 16 und die « Bedingungen » S. 17!) scheinen uns zu beweisen, dass er sich weiterhin kritisch zur ökumenischen Bewegung stellt. Dies entspricht wohl auch der ihm aufgetragenen Funktion, die, wenn man es hoch fassen will, mehr eine « prophetische » als eine verwaltungsamtliche oder, wenn man es mit seinen Worten bescheidener sagen will, mehr die einer « Randbemerkung » als die einer « ökumenischen » Theologie » sein wird und will. Die Affinität der beiden Bewegungen scheint uns nur in der gemeinsamen Not aller Kirchen gegeben zu sein,

wie der Verfasser richtig sieht, aber weniger in ihrer Struktur und Funktion. Sie werden sicher weiter aufeinander wirken und wirken sollen, aber es scheint uns nicht in der Art der beiden kirchlichen Bewegungen zu liegen, dass sie zu nahe aneinandergeschmiegt arbeiten könnten; eine fruchtbare Zusammenarbeit scheint uns vielmehr in der bisherigen Haltung kritischer Beobachtung zu liegen, die deshalb keineswegs «lieblos» sein muss. Eine gewisse Distanzierung scheint mir hier einfach durch die verschiedenen Aufgaben der Bewegungen und der Einzelnen gegeben zu sein.

Damit ist der Wert dieser auch heute, nach so vielen neuen Erschütterungen, immer noch aktuellen Schrift nicht herabgemindert. Sowohl das kirchliche Anliegen der ökumenischen Bewegung wie die theologische Frage Karl Barths sind heute brennender als je, nicht nur zur Diskussion, sondern zur Beantwortung gestellt.

E. G.

von Arseniew, N., Der urchristliche Realismus und die Gegenwart. I. Teil, 1933. Der urchristliche Realismus und die Christenheit der Gegenwart. II. Teil, 1935. Beides Bärenleiter-Verlag zu Kassel, je RM. 2.

Unter urchristlichem Realismus versteht der bekannte orthodoxe Theologe und Religionsphilosoph das Zeugnis von dem Durchbruch der übermächtigen Realität Gottes „Wir sahen seine Herrlichkeit“. Er sieht diesen Durchbruch im religiösen Suchen unserer Zeit, im Zeugnis während des Weltkrieges gefallener Soldaten, in der deutschen Jugendbewegung, in der deutschen protestantischen Theologie und in Parallelerscheinungen im ausserdeutschen Protestantismus. Von diesem Gesichtspunkt aus werden die dialektische Richtung, die Berneuchener Bewegung, die mystisch-konkrete Auffassung der Kirche in Kreisen deutscher Theologen besprochen, analoge Erscheinungen im französischen, schot-

tischen und skandinavischen Protestantismus erwähnt. Im zweiten Teil in ganz ähnlicher Weise die Kirche des Morgenlandes, die Inkarnationstheologie im Anglikanismus, die deutsche hochkirchliche Bewegung, einige Strömungen in der römisch-katholischen Kirche, die ökumenische Bewegung. Wenn manches sehr skizzenhaft und unvollständig ist, erhält man doch den Eindruck, dass der Verfasser das religiöse und kirchliche Leben der Gegenwart beherrscht und berufen ist, ein Wort mitzusprechen, besonders da er von einer tiefen Auffassung von Christentum und Kirche getragen ist. Etwas stark übergoldet erscheint die Ostkirche und allzu stark überschätzt die deutsche hochkirchliche Bewegung, zu knapp ist die Skizze der ökumenischen Bewegung. Ihre praktischen Auswirkungen hätten erwähnt werden dürfen, sie sind sicher auch ein Zeugnis des urchristlichen Realismus.

A. K.

Bremi, Willy, Dr. theol.: Was ist das Gewissen? Seine Beschreibung, seine metaphysische und religiöse Deutung, seine Geschichte. Verlag Orell Füssli, Zürich und Leipzig 1934, 178 S., Fr. 8. —.

„Jede metaphysische, ontologische oder dogmatische Gewissensdeutung hat ihre ganz spezifische Gefahr: das Überfliegen des faktischen Tatbestandes. Wir haben uns bemüht, dieser Scylla auszuweichen, ohne uns der ebenso schlimmen Charybdis des Psychologismus auszuliefern.“ Mit diesen Worten charakterisiert der Verfasser selbst die Grundhaltung seines Buches. Er gibt im I. Teil zunächst eine psychologisch-phänomenologische Beschreibung des Tatbestandes „Gewissen“. Ausgehend von einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen Gewissen und ethischer Theorie findet Bremi den Kern des Gewissenserlebnisses in der Stellungnahme, die nicht als bloße Reaktion zu verstehen, sondern ein selbständiger, vom Erkennen unabhängiger Akt ist. Sie erfolgt in der Verbundenheit des Ichs mit einer als

inappellabelerlebten, überindividuellen „Instanz“. Dieser an der Instanz normierten Stellungnahme gegenüber sind die sogenannten Gewissensgefühle wie Furcht, Angst, Scham usw. wie auch die aus der Stellungnahme entspringenden Willensstrebungen von untergeordneter Bedeutung. Jedenfalls — so wird im II. systematischen Teil ausgeführt — wird eine metaphysische Deutung des Gewissens nur vom Begriff der Stellungnahme ausgehen können. Das gilt insbesondere auch für die religiöse Deutung des Gewissens, in deren Zusammenhang die Instanz Gott heisst. Für das religiöse Gewissenserlebnis ist es charakteristisch, dass nicht das Ich die Instanz ergreift, sondern dass sich umgekehrt das Ich von der Instanz ergriffen weiss. Das spezifisch christliche Gewissenserlebnis zeichnet sich aus durch den Radikalismus des Schuldgefühles, die besondere Art seiner Tröstung (Befreiung) und seine Verflochtenheit mit dem Liebesgebot. In diesem Zusammenhang wird auch in besonders einleuchtender Weise das Problem des guten Gewissens erörtert, das nicht ein symmetrisches Korrelat des Bösen ist, sondern als „befreites Gewissen“ in eine Tiefe reicht, in der das Gute nicht mehr dem Bösen gegenübersteht, sondern als Verbundenheit und Gnade erlebt wird. Der III. Teil bietet einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Begriffes Gewissen von den Naturvölkern bis zur Gegenwart. Berücksichtigt werden vor allem die Auffassungen des Neuen Testaments, der Scholastik, der Reformation, der deutschen idealistischen Philosophie, der Triebtheoretiker und der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts.

Die sorgfältigen und umsichtigen Untersuchungen führen zu bemerkenswerten Ergebnissen. Wertvoll ist vor allem auch das reiche, aus Leben und Literatur herbeigezogene Beispiel- und Beweismaterial, das die Aufstellungen systematischer Art in eindrucksvoller Weise illustriert. Dem Ganzen wäre

allerdings noch eine gründlichere und systematischere Erarbeitung der verwendeten psychologischen Begriffe zu wünschen gewesen. U. K.

Gennrich, P., Der Gemeindegang in der alten und mittelalterlichen Kirche. Gustav Schössmanns Verlag, Leipzig. RM. 1. 40.

In dieser kleinen Schrift — Heft 2 der Sammlung „Welt des Gesangbuchs“ — versucht der Verfasser eine knappe Darstellung eines weitschichtigen Stoffes. Sie ist nur zum Teil gelungen, weil jede Rücksichtnahme auf die Entwicklung des Kultus den Ausführungen mangelt. Gesang und Gemeindegang ist und bleibt doch ein wesentlicher Bestandteil der Liturgie. A. K.

Menschen, die zur Kirche kamen. Selbstdarstellungen moderner Gottsucher aus 21 Nationen. Herausgegeben von P. Severin Lamping O. F. M. Verlag Kösel & Pustet, München. 1935. Mk. 5. 80.

Diese Menschen wurden römisch-katholisch, da sie den nach fester religiöser Führung verlangenden und sich mit der Geschlossenheit eines Systems als Wahrheit begnügenden Typus darstellen. Sie schildern ihr Glück so, dass man ihre autobiographischen Skizzen sämtlich einer einzigen Feder verdanken zu sollen meint. Da es sich hauptsächlich um bedeutendere Konvertiten der Romkirche handelt — u. a. Professor Thieme, Claudel, Chesterton, Francis Jammes, Yamamoto —, so wird man manch gutes und kluges Wort zu den Weltanschauungsfragen der Gegenwart finden können. Und da es überwiegend ehemalige Angehörige nicht-römischer christlicher Bekenntnisse sind, nimmt das Buch den Charakter einer propagandistischen Auseinandersetzung Roms mit diesen Bekenntnissen in der üblichen Schwarzweissmalerei an. Ein sehr aufschlussreicher Dienst für die Annäherungsbestrebungen zwischen Romkatholizismus und Protestantismus in der Gegenwart! H. N.

Herma Piesch: Meister Eckeharts Ethik.

Mit einem Vorwort von Otto Karrer.
— 1935 —. Vita-Nova-Verlag Luzern.
(XV, 183 S.)

Die Verfasserin hat bereits 1927 Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326 in Verbindung mit Otto Karrer herausgegeben und sich dadurch in die Eckehart-Forschung bestens eingeführt. Ihr neues Werk zeigt, dass sie auf diesem Gebiete eine umfassende Kenntnis der Quellen, und zwar der gedruckten wie der ungedruckten (opus tripartitum), besitzt. Ihre Darstellung der Eckehartschen Ethik ist daher ebenso zuverlässig und gewissenhaft bei der Benützung der Quellen, wie klar in der Gliederung und Nachzeichnung von Eckeharts Denken. Trotzdem kann ich ein wesentliches Bedenken nicht gegen den Inhalt, wohl aber gegen den Titel des Buches nicht unterdrücken. Von einer Ethik erwartet man eine systematische Behandlung der Einzelprobleme, die sich aus der Betrachtung des menschlichen Lebens, des Soziallebens insbesondere ergeben, eine Behandlung, die dann allerdings bestimmte ethische Prinzipien voraussetzt. Von einer solchen, dem Leben zugewandten Behandlung der ethischen Probleme ist jedoch bei Eckehart so gut wie gar nicht die Rede. Sie wird höchstens hier oder dort gestreift. Das aber hängt damit zusammen, dass Eckehart in seinem ganzen Wesen und Denken theozentrischer Mystiker ist. Er will uns in Gott und Gottes Sohnschaft und Liebe einführen, wobei der Gedanke im Hintergrunde steht, dass der auf diesem Wege gewandelte Mensch auch allen Anforderungen des Lebens gerecht werden könne.

Der Weg zur Vollkommenheit ist also für Eckehart gegeben durch „widerumbildung in got“ durch Gotteserkenntnis und Liebe (S. 17). Hierbei kommt es wesentlich auf den Willen an. Dieser ist „ganz und recht, wo er ohne alle Eigensucht aus sich selbst ausgegangen und in den Willen Gottes gebildet und geformt ist; und je mehr

er das ist, desto mehr ist der Wille ein wahrer und rechter“ (S. 19). Hierzu bedarf allerdings der Wille auch der göttlichen Gnade, die „heiligend“, also vergöttlichend, mit Gott dem Heiligen wesenhaft verbindet, so dass der Mensch Teilhaber der göttlichen Natur (particeps divinae naturae) wird (S. 23). Genauer: es findet eine „Überformung“ des menschlichen Seelenwesens statt, wodurch das natürliche Gottesbild zum „wahren Bild“, das natürliche zum übernatürlich erhöhten „Fünklein“ wird, das nun aktuell, nicht mehr bloss potentiell „Gottes ganz und gar empfänglich“ wird. „Gott schmückt die Seele mit sich selbst, wie man das Gold schmückt mit einem edlen Stein.“ (S. 25.) — Die Geschiedenheit Gottes von der Seele wird so überwunden durch innigste Vereinigung. In diesem Zusammenhang erhält auch bei Eckehart der christologische Glaube entscheidende Bedeutung. „Gott hat keinen andern Sohn in der Ewigkeit als den einen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern. . . den Sohn, der nicht in viele zerteilt ist, sondern die vielen in sich eint, da er selber Gott und somit einer in allen ist auch dem Wesen nach.“ „Was Christus von Natur ist, das wird die Seele als Glied eines mystischen Leibes «per adoptionem».“ (Vgl. S. 27.)

Damit sind die wesentlichen Grundlagen der Vollkommenheits- und Vergottungslehre bei Eckehart bezeichnet, zugleich auch die Grundlagen seiner Ethik. Aber das ist nun charakteristisch für diesen grossen Mystiker, dass er im Kreis dieser theozentrischen Grundlagen verbleibt. Was er vom Leben sieht, ist jedenfalls nur von diesem Blickpunkt aus gesehen. Es liegt an der Peripherie, und sich mit ihm zu beschäftigen, lohnt sich nicht. Insofern ist bei Eckehart keine weltbezogene Ethik zu finden. Es würde daher unser Buch wohl auch besser den Titel führen „Von den christlichen Grundlagen der Ethik bei Eckehart“.

Diese Grundlagen liegen durchaus, ja ausschliesslich im Religiösen. Darum

beginnt auch der Weg zur Vollkommenheit mit der Abgeschiedenheit, „die den Sinn gänzlich zu Gott wendet“ und uns lässt „lidig werden aller Dinge“. Sie bedeutet vor allem die Abkehr von der Sünde, deren Wesen ja die Abkehr von Gott und damit vom wahren Leben und Sein ist (S. 41). — Positiv bedeutet sie die Hinkehr zu Gott im Gebet, im Wandel wie in Gottes Gegenwart. „Semper orat, qui semper bene agit.“ (S. 54.) — Solcher Wandel führt zur Nachfolge Christi, d. h. dahin, dass Christus in uns Gestalt gewinnt (S. 58). Schliesslich fasst Eckehart die Gedanken seiner Askese in den Satz zusammen: „Immer dasjenige tun, was dich Gott näher bringt, das ist das allerbeste.“ (S. 63.) Mit dieser Einstellung ist nun schon die *via passiva* im Vollkommenheitsstreben vorbereitet, d. h. die Gottgestimmtheit unseres Lebens. Der Mensch soll sich ganz Gott überlassen. So wird seine Seele gottförmig, ja ganz in Gott umgestaltet. „Wie der Tropfen in das Meer verwandelt wird, aber nicht umgekehrt das Meer in den Tropfen — so geschieht der Seele, wenn sie Gott in sich zieht, also, dass sie göttlich wird, nicht aber Gott die Seele wird. Da verliert sie ihren Namen und ihre Kraft und ihr Werk — aber nicht ihr Sein.“ (S. 72 f.)

Im Zustande der Vollendung verliert die Seele allerdings auch das Bewusstsein ihres Seins, die Subjekt-Objektbeziehung zwischen ihr und Gott fällt dahin. „Wenn der Mensch seiner selbst ganz ledig geworden ist um Gottes willen, wenn er niemandem mehr gehört als Gott allein und für nichts mehr lebt als für Gott, so ist er wahrlich durch Gnade, was Gott von Natur, und Gott selbst kennt keinen Unterschied zwischen sich und diesem Menschen.“ (S. 98 und 87.) Die Seele ist dann in sich selber tot und lebt nur noch in Gott (S. 85). Ihr Auge und Gottes Auge werden dann ein Auge. — Sie wird nicht Gott gleich, aber eins mit ihm (S. 105). Auf dem Grunde der mystischen Einheitserfahrung redet also Eckehart von dem

Verhältnis Gottes und der Menschenseele als von einer „unterschiedslosen“ Einheit — Äusserungen, die ihm als autotheistischer Pantheismus verdacht worden sind, wogegen er sich selbst gewehrt hat (S. 102). — Ergänzend macht die Verfasserin unseres Buches darauf aufmerksam, dass sich bei Johannes vom Kreuz ganz gleichsinnige Äusserungen finden. „Sollte in Eckeharts Mund verwerflich sein, was bei dem heiliggesprochenen Spanier die volle Billigung der Kirche fand?“ (S. 104.)

Der letzte Abschnitt unseres Buches befasst sich mit Eckeharts Sozialethik. Er untersucht zunächst (Kap. 9) den Sinn des christlichen Liebesgebots. Auch hier erscheint die Gottesliebe als Richtschnur für die Nächstenliebe (S. 115). Gottes Liebe aber ist eine allumfassende und doch in ihrer Wirkung abgestufte, weil sie durch die Gottempfänglichkeit und Gottverbundenheit der von ihm geliebten Geschöpfe bedingt ist. Diese Bedingtheit ist bei den geistigen Geschöpfen, dem Menschen insbesondere, gegeben in seiner Gottebenbildlichkeit, die es ihm ermöglicht, Gott aus ganzem Herzen und eben darum auch mit göttlicher Liebe den Nächsten zu lieben (S. 116—120). — Eine weitere Vertiefung erhalten diese Gedanken durch die Inkarnationslehre. Gott hat in Christus „die menschliche Natur“, nicht einen Menschen in seiner persönlichen Artung angenommen. Wer also an Gottes Sohnschaft Anteil gewinnen will, der muss in gleicher Weise eben diese Natur, das Humanum, den idealen Menschen in sich selbst und andere lieben. Dadurch kommt das *corpus Christi mysticum*, die *communio sanctorum* zustande. Die wesentlichen Gedanken dieser Gemeinschaftsmystik hat Eckehart Augustinus entnommen (S. 136). Sie führen zu einer idealen „gleichsam vom Himmel heruntergefallenen Gemeinschaftsethik“ (S. 133). Sie begründen damit eine Gemeinschaftsidee, „die allein erst wirkliche Verbundenheit der sonst unrettbar isolierten

Einzelwesen möglich macht, durch ein Sozialideal, das wahre Ganzheit und Einheit aller verbürgt, ohne doch den einzelnen zu vergewaltigen“ (S. 152). Dass mit diesem Aufweis der metaphysischen und zugleich christlichen Grundlagen für Eckeharts Ethik deren systematische Durchbildung und Anwendung auf die Lebensprobleme seiner Zeit noch nicht gewonnen ist, wurde von uns schon hervorgehoben. An dieser Begrenzung spürt man auch bei Eckehart die mystische und zugleich mönchische Lebenseinstellung. Dass diese in ihrer seelischen Formung überall deutsche Wesenszüge erkennen lässt, wird von der Verfasserin unseres Buches zugegeben, zugleich aber gegenüber den Versuchen, Eckehart zum Propheten einer germanischen und autotheistischen Religion zu machen, mit Recht Eckeharts Gebundenheit an die Überlieferung der mittelalterlich-katholischen Weltanschauung hervorgehoben. Vielleicht dass die Betonung dieser Tatsache allerdings die weitere Tatsache übersieht, dass Eckehart Gedanken in seiner Mystik als Saatkörner hat ausreifen lassen, die, ohne dass ihr Urheber davon wusste, bestimmt waren, auf einem andern Boden — als dem der mittelalterlichen Kirche — sich zu entfalten und Frucht zu tragen.

Karlsruhe. Rudolf Keussen.

Headlam, Dr. A. C., Bischof von Gloucester, **Christian Theology**. The Doctrine of God. Clarendon Press. Oxford (Oxford University Press, Humphrey Milford), 1934. Preis 12 sh. 6 d.

Wenn es heute mehr denn je notwendig ist, in den Fragen der Weltanschauung und der Religion klare Begriffe und ein bestimmtes grundlegendes Wissen zu haben, so darf man dem gelehrten englischen Bischof dankbar sein für dieses dogmatische Lehrbuch, das aus seiner langjährigen Vorlesungstätigkeit erwachsen ist und vor allem dem Durchschnittstheologen das bieten will, was er für das Examen und auch für das Leben eines Seel-

sorgers unserer Tage braucht. Vorliegender erster Teil bringt die fundamentaltheologischen Fragen der natürlichen Religion und der Offenbarungsquellen (Bibel, Kirche, Autorität), ferner die christliche Gotteslehre, die Christologie, die Lehre vom Heiligen Geist und von der Trinität und zum Abschluss ein Kapitel über Glauben und Leben. Ein zweiter Band soll dann die Lehre von der Schöpfung, von der Erlösung und Gnade, von der Kirche und den Sakramenten enthalten. Mag der Zweck des Werkes dem Verfasser in mancher Hinsicht eine Beschränkung auferlegen, so dass er die Probleme und ihre Lösung vor allem in den einleitenden Kapiteln mehr andeutet als in ihrer ganzen Tiefe ausführt, so ist doch die Lektüre des Ganzen als ein reicher Gewinn zu betrachten, den man nicht nur dem Theologen, sondern auch dem gebildeten und der englischen Sprache kundigen altkatholischen Laien wünschen kann. Bischof Headlam ist Anglikaner. Er gibt nicht die Ansichten einer kirchlichen Partei oder theologischen Schule, sondern die Lehre der Kirche, wie sie geworden ist und wie sie heute zum Ausdruck kommen muss, um den Offenbarungswert des Christentums aufrecht zu erhalten. Dabei wird jede Art von Unfehlbarkeit und damit verbundener Irreformabilität abgelehnt, da sie auf subjektiven Wünschen und objektiver Täuschung beruhe und dem Handeln Gottes mit seinen vernunftbegabten Geschöpfen widerspreche. Wohl komme der Summe der Erfahrungen der gesamten Christenheit höchste Autorität zu, zumal sie unter der Führung des Heiligen Geistes gewonnen sei, doch entspreche diese Autorität wesensgemäss derjenigen, auf der unsere ganze menschliche Kultur aufgebaut ist. Die Darstellung der frühkirchlichen Lehrstreitigkeiten und Dogmenentwicklung ist derart klar, die Auswahl der Väterstellen so bezeichnend, dass man das Buch als Nachschlagewerk für diese Fragen benutzen kann. Gründliche Kenntnis der

neueren Philosophie und der neuesten Naturwissenschaft, Ehrfurcht vor dem hohen Gut der Offenbarung, das ganze Rüstzeug des modernen Exegeten, das Wissen um die Bedürfnisse des Menschen unserer Zeit und um die Begrenztheit menschlicher Formulierungen, Klarheit des Denkens und Schönheit der edlen, einfachen Sprache sind die hochzuschätzenden Vorzüge dieser Dogmatik. Den altkatholischen Leser insbesondere wird es freuen, dass die Thesen der zweiten Bonner Unionskonferenz als wichtigster Beitrag zur Beendigung der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche dem Florentiner Konzil von 1439 gegenübergestellt werden.

H. N.

Eichrodt, W.: Theologie des Alten Testaments. 3 Bde. Bd. I, 290 S., 1933, und Bd. II; 122 S., 1935. Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig.

Es gibt wohl auf dem weiten Felde der Theologie heutzutage kaum etwas Schwierigeres, als eine Theologie des Alten Testaments zu schreiben. Wie die Rückstände eines Bergsturzes liegen auf dem zu bestellenden Ackerboden die Ergebnisse der historischen Kritik. Wie Warnungstafeln vor neuen Einstürzen erheben sich auf verschiedenen Zugangsstrassen die Parolen der Feindschaft gegen das „jüdische“ Alte Testament. Andererseits hat die Erforschung des vorderen Orients eine schier unübersehbare Fülle von Material gerade auch für das Alte Testament zu Tage gefördert, dass es über das Vermögen eines Menschen zu gehen droht, hier genügende Einzelkenntnis mit synthetischer Kraft zu verbinden. Das Schwierigste aber ist es, bei solcher Sachlage die theologische Aufgabe richtig zu lösen: d. h. den Lesern nicht Steine statt Brot zu bieten.

Es ist kein Geheimnis, dass alles, was bisher auf diesem Gebiete bestand, wenigstens in einer der genannten Beziehungen nicht befriedigen konnte. Um so höher ist das umfassende Werk Walther Eichrodts, Prof. ord. von Basel,

zu werten, das bewusst keiner dieser Aufgaben ausweicht. In drei Bänden wird nacheinander gehandelt von: Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch. Die Grundrichtung des gesamten Werkes ergibt sich am besten aus Eichrodts eigener programmatischer Erklärung, Bd. I, 5. „Es ist. . . hohe Zeit, dass auf dem Gebiet des Alten Testaments einmal mit der Alleinherrschaft des Historismus gebrochen und der Weg zurückgefunden wird zu der alten und in jeder wissenschaftlichen Epoche neu zu lösenden Aufgabe, die alttestamentliche Glaubenswelt in ihrer strukturellen Einheit zu begreifen und unter Berücksichtigung ihrer religiösen Umwelt einerseits, ihres Wesenszusammenhanges mit dem Neuen Testament andererseits in ihrem tiefsten Sinngehalt zu deuten. Nur so wird es gelingen, der alttestamentlichen Wissenschaft und speziell der alttestamentlichen Theologie ihren Platz in der christlichen Theologie zurückzugewinnen, den sie jetzt zugunsten der allgemeinen Religionsgeschichte aufgegeben hat.“ Zur vollen Erkämpfung dieses Zieles schmiedet E. sehr wertvolle Waffen. Ohne in den literarkritischen Fragen eine neue, eigene Stellung zu beziehen, weist er nach, dass die biblisch-theologische Auffassung, die in Julius Wellhausen ihre grösste Autorität hatte, in allen wesentlichen Punkten unhaltbar ist. Besonders wertvoll sind in dieser Hinsicht die Ausführungen des I. Bds. über den Mosebund vom Sinai, über die positive Wertung des Kultus und des Priestertums, über die Propheten als Reformatoren und die genuine Legimität der Zukunftserwartung. Überall wird zunächst eingehend die Beziehung zu verwandten Dingen ausserhalb des Alten Testaments besprochen; dann wird die bisherige Behandlung durch die alttestamentliche Spezialforschung gesichtet und schliesslich zu einer theologischen Klärung und Beurteilung fortgeschritten. Zahlreiche Literaturangaben bieten ausserdem die Hand zu weiterer Vertiefung. Die Sprache ist erfreulich,

schlicht und klar. Die Urteile zeichnen sich überall durch eine gewisse weise Abgewogenheit aus. Höchst anregend ist ferner die lebendige Durchdringung des für den modernen Leser meist sehr entlegenen Stoffes, wodurch ein stetes Zwiegespräch mit dem heutigen religiösen Denken zwischen den Zeilen zustandekommt. Eichrodts Werk ist deshalb weit mehr als eine nur fachwissenschaftliche Arbeit, ohne durch Schielen auf Aktualität irgendwie seine volle Sachlichkeit zu verlieren. Gerade durch diese Sachlichkeit wird aber die Aktualität des Alten Testaments am besten klar.

Es ist hier nicht der Ort für eine weitere Einzelschilderung oder für vereinzelte Bedenken sachlicher Art. Nur einen Gedanken können wir nicht unterdrücken: Alle Darlegungen durchzieht wie ein roter Faden in den verschiedensten Ausdrucksformen der Begriff des israelitischen *Denkens* bzw. israelitischer Glaubensvorstellung. Gewiss wird durchaus anerkannt, dass es für diesen Glauben um *Taten* Gottes geht, doch liegt der Akzent so stark auf dem Reichtum, der Struktur und den Beziehungen dieser Vorstellungen und Zeugnisse von Gottestaten, dass uns dadurch der schlichte Charakter der biblischen Geschichte als gottgewirkten Geschehens nicht eindeutig genug gewahrt erscheint. Zweifellos kann dies auch nicht anders sein, solange die Überzeugung herrscht, dass die Ergebnisse der Literarkritik im wesentlichen auf der Linie Wellhausens angenommen werden müssen. Und ebenso zweifellos ist es die Absicht Eichrodts, trotz der dadurch gegebenen Schwierigkeiten die volle Eigenart der Bibel unbeeinträchtigt zur Geltung zu bringen, wie es etwa die Ausführungen über das Wunder, die Engel und den Satan im 2. Bd. beweisen. In dieser Richtung gelesen und verstanden kann das Werk Eichrodts von höchst positiver, wissenschaftlicher und praktisch-religiöser Wirkung sein.

W. K.

Die heilige Schrift des Neuen Testaments, übersetzt und erklärt. In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Dr. Fritz Tillmann, ord. Professor der Theologie an der Universität Bonn. Vierte, neubearbeitete Auflage. 16.—18. Tausend. Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung, Bonn.

VIII. Band: Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus. Übersetzt und erklärt von Dr. Max Meinertz, ord. Professor der Theologie an der Universität Münster i. W. 1931. VIII, 128 S. Brosch. Rm. 4. 50; geb. Rm. 6. 40. *II. Band: Die drei ältern Evangelien.* Übersetzt und erklärt von Dr. Petrus Dausch, ord. Professor der Theologie an der philo-theolog. Hochschule in Dillingen a. d. Donau. 1932. XV, 588 S. Brosch. Rm. 19. 50; geb. Rm. 22. —. *IX. Band: Die katholischen Briefe.* Übersetzt und erklärt von Dr. Max Meinertz, ord. Professor der Theologie an der Universität Münster i. W. und Dr. Wilhelm Vrede, ausserord. Professor der Theologie an der Universität Münster i. W. 1932. VIII, 200 S. Brosch. Rm. 6. 60; Geb. Rm. 8. 60.

Auch zu diesen weiteren Bänden des Bonner Kommentarwerkes ist das in dieser Zeitschrift, Jahrgang XXII, 1932, Seite 53, geäußerte Urteil zu wiederholen. Insbesondere gilt das von der aussergewöhnlich gewissenhaften Leistung von Professor *Meinertz*. In seinem Kommentar zu den *Pastoralbriefen* gibt er zuerst eine umsichtige Einleitung vom Standpunkte der kirchlichen Tradition aus. Seine Erwägungen beweisen erneut, dass auf Grund der sprachlich-stilistischen Vergleichung und der historisch-chronologischen Situation die Echtheit der Briefe nicht ernstlich bestritten werden kann. Seine Feststellungen decken sich in dieser Richtung vielfach mit den neuesten Untersuchungen von Michaelis, obschon er dessen Umdatierungen im paulinischen Schrifttum sonst mit Recht ablehnt. Nicht so scharf wie diese Gesichtspunkte werden die eigentlich theologischen Differenzen zwischen den grossen Paulinen und den Pastoral-

briefen ins Auge gefasst. Das Problem des Auftretens typisch hellenistischer Vorstellungen, wie *παλιγγενεσία, ἐπιφάνεια* und anderer, das die Echtheiterklärung am tiefsten gefährdet, wird nicht so ernst genommen, wie es die Tragweite der Fragestellung erforderte.

Aber abgesehen von diesem zu eiligen Ausharmonisieren der spezifisch theologischen Diskrepanzen, zeichnen sich die exegetischen Ausführungen durch grösste Sorgfalt in der Auseinandersetzung mit der Forschung aus. Besonders gilt das von den Exkursen, unter denen ich den über die kirchlichen Verfassungsverhältnisse (S. 47—53) zum Besten zählen möchte, das überhaupt über den Gegenstand geschrieben worden ist. Interessant ist auch die Deutung der von den Amtsträgern geforderten Einthe auf die einmalige Verhehelichung derselben, eine Deutung, die ja bekanntlich in der östlichen Kirche zur Tradition gehört. Wie in diesen beiden Exkursen, so überrascht der Verfasser auf Schritt und Tritt durch sein unabhängiges und doch sachlich immer vorsichtig abwägendes Urteil.

Der *Synoptiker-Kommentar* von Professor *Dausch* führt in seiner Einleitungspartie sorgfältig in die Probleme der Evangelien-Auslegung ein. Er wagt auf Grund eigener Beobachtungen und der Forschungsergebnisse anderer katholischer und protestantischer Exegeten, besonders des Dominikaners Lagrange, eine geschickte Kritik an der fast kanonisch gewordenen Zweiquellen-theorie, die mit Recht aufzeigt, dass auch hier die „Resultate“ nicht so feststehen, wie es scheint, wenn man nur die üblichen Einleitungswerke liest. Immerhin überzeugt die Bestreitung nicht. Auch die „Siebenquellentheorie“ von Bussmann ist im Richtigen ihres Ansatzpunktes nicht so leichtin zu erledigen.

Der Verfasser kommt in der chronologischen Ansetzung der einzelnen Evangelien, in Anschluss an die patristischen Traditionsaussagen — die aber selbst nicht einheitlich lauten —

zu Frühdatierungen, die sich kaum aufrecht erhalten lassen: die beiden ersten Evangelien verlegt er noch in die fünfziger Jahre, das Lukasevangelium in die Jahre 61—63. Am Schluss der Einleitung bringt er noch einen glücklichen Exkurs über die Frage der historischen Glaubwürdigkeit der Synoptiker, in dem er sich auf frühere Detailuntersuchungen über die Wunderfrage stützen kann.

Die Exegese zeigt eine umfassende Vertrautheit mit der zeitgenössischen, auch protestantischen Forschung. Allerdings bewegt sie sich z. T. noch in Fragestellungen, die einer Ergänzung bedürftig sind. Wenn man auch gewiss die formgeschichtliche Untersuchung als ein Durchgangsstadium der neutestamentlichen Forschung betrachten darf, dem eine erneute Ergründung der Bedeutung der Gesamtkomposition folgen muss, so sind doch *wir* noch nicht durch diese Periode so hindurchgedrungen, dass wir sie einfach hinter uns hätten. Die Bedeutung der Einzelperikope müsste von hier aus schärfer erfasst werden. Vielleicht führte eben eine derartige Auseinandersetzung mit dem formgeschichtlichen Problem zu einer neuen *kirchlichen* Auslegung der Synopse, die nicht bloss apologetisch theologische Exegese trieb, sondern aus dem Kerygma der apostolischen Verkündigung selbst heraus. Von da aus fielen dann auch gewisse Sentimentalitäten von selbst ab, die bei der Erklärung *dieses* Stoffes nur störend wirken können, z. B. wenn zum Messias-Bekenntnis Petri ausgerechnet das schwülstige Wort Schells zitiert und vom „Frührot“ der Heilserkenntnis Petri und der Vaterliebe Gottes, die sich in ihr offenbare, gesprochen wird. Es wäre vielmehr *sachlich* zu erklären, warum nur so dem Petrus die Messianität Jesu aufgehen kann (vgl. den Versuch einer solchen Erklärung bei Rudolf *Otto*, Reich Gottes und Menschensohn S. 183). Aber diese Kritik will die Verdienste des Buches nicht herabmindern. Es stellt schon äusserlich eine sehr respektable Leistung dar

und verdient in seiner Bemühung, die kirchliche Tradition in Auseinandersetzung mit moderner Exegese neu zu vertreten, ernste Würdigung.

Was schon zu dem Pastoralbriefekommentar gesagt werden durfte, das gilt noch ganz besonders von der Auslegung des *Jakobusbriefes*, die Professor *Meinertz* in dem Band über die katholischen Briefe veröffentlicht. Der Verfasser hat sich seit Jahren mit diesem Briefe eingehender beschäftigt. Schon 1905 hat er eine grundlegende Arbeit über den „Jakobusbrief in Schrift und Überlieferung“ veröffentlicht. So legt er uns hier die reife Frucht einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem Gegenstande vor. Der Verfasser ist nach *Meinertz* Jakobus, der Bruder des Herrn, der erste Bischof von Jerusalem, identisch mit dem *Apostel* Jakobus, Alphäi Sohn. Die Versuche, im Jakobusbrief eine jüdische Grundchrift nachzuweisen, auch den neuesten und geistreichsten von *Arnold Meyer*, lehnt *Meinertz* ab. Dagegen stellt auch er einen engen Zusammenhang der Schrift mit dem Judentum fest. Als Leser vermutet er die Judenchristen in ihrer Gesamtheit, die palästinensischen mit eingeschlossen. Er macht richtig geltend, dass trotz hellenistischer Anklänge in der Sprache von speziell heidnischen Lastern nirgends die Rede ist, dagegen eine gewisse Nähe zur Bergpredigt Jesu spürbar werde.

Nicht überzeugend ist die Frühdatierung, kurz vor dem Apostelkonzil, ca. 48 n. Chr. Die schwierige Partie 2, 14 ff. lässt sich, wie ich glaube, so nicht wirklich erklären, sie setzt zwar nicht die Bekanntschaft mit den *Briefen* des Apostels Paulus voraus, aber eine Auswirkung paulinischer Predigt, die hier allerdings nicht nach ihrer Intention, sondern in schlagworthafter Verzerung bekämpft wird. Diese Auffassung wird auch durch die Ausführungen des Exkurses über „Jakobus und Paulus“ (S. 35 ff.) nicht entkräftet. Ist so in einem wichtigen Punkte die Entscheidung des Verfassers nicht zwingend, so bleibt ihm doch das Verdienst un-

geschmälert, gegenüber auflösenden Versuchen, in glücklicher Weise die relative Einheitlichkeit des Briefes gerettet zu haben. In dieser Hinsicht bedeutet das Buch wirklich eine wichtige Klärung der Sachlage, die die langjährige Arbeit wert war.

Die Behandlung der übrigen katholischen Briefe, *Judasbrief, I. und II. Petri, I. — III. Joh.*, durch Professor *Vrede* befreit sich derselben Sorgfalt in der exegetischen Umschreibung. Doch vermisst man die kritische Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Forschung. Die Irrlehrer, etwa des Judasbriefes, werden deshalb nicht konkret fassbar. Der Verfasser verbaut sich das Verständnis für die Tragweite der häretischen Lehre schon dadurch, dass er ihren gnostischen Charakter bestreitet. In der Besprechung der Höllenfahrt Christi (I. Petri 3, 19 f.) bleibt er in einer apologetisch-dogmatischen Deutung befangen. Hier würde eine Konfrontation mit den entscheidenden Thesen der modernen Forschung die Linien der eigenen Darstellung verschärfen und dem ganzen Auslegungsbild erst plastische Überzeugungskraft verleihen.

In den Einleitungsfragen entscheidet sich der Verfasser in der Richtung der kirchlichen Tradition. Der *Judasbrief* stammt vom Bruder des Jakobus, den er unter falscher Ausdeutung von Luk. 6, 16 (AG. 1, 13) mit dem *Apostel* Judas Jacobi identifiziert. Die Leser sucht er ungefähr im selben Kreis wie beim Jakobusbrief. Er glaubt, den Brief auf die Zeit zwischen 62—67 datieren zu dürfen, als Abfassungsort vermutet er Palästina oder Syrien. Ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen II. Petri und Judasbrief gesteht er zu, wobei er mit guten Gründen für die Priorität des Judasbriefes plädiert.

Auch die beiden *Petrusbriefe* hält er für echt, an denselben, im ersten Brief genannten Kreis von kleinasiatischen Gemeinden gerichtet. Eine persönliche Bekanntschaft mit dem Leserkreis hält er für unwahrscheinlich. Beide Briefe

sind in Rom — „Babylon“ (I. Petr. 5, 13) wird richtig so gedeutet — abgefasst, der erste nicht vor 62 (wegen der Benützung des Epheserbriefes), der zweite zwischen 62 und dem Martyrium des Petrus. Gehilfenschaft bei Abfassung der Briefe — beim ersten ist an Silvanus zu denken — wird aus sprachlichen Beobachtungen heraus als wahrscheinlich erklärt. Während die Erörterung der Echtheitsfrage beim ersten Brief sehr glücklich geführt wird, überzeugt sie beim zweiten Briefe nicht.

Die Johannesbriefe schreibt der Verfasser den Evangelisten zu, ja er sieht im ersten Briefe geradezu ein Begleitschreiben zum Evangelium an die gleichen Leser. Der Brief sei um die Wende des 1. Jahrhunderts in Ephesus verfasst. Die Irrlehrer seien vermutlich Kērinth und seine Anhänger. Die *Kyria* des zweiten Briefes deutet er auf eine Gemeinde, „eine der kleinasiatischen Gemeinden, über die Johannes als Metropolit eine Art Oberaufsicht führte“. Im Empfänger des dritten Briefes sieht er einen Laien der Gemeinde, in welcher der dem Verfasser feindliche Diotrophes Bischof war. —

Auch die hier besprochenen Kommentare stellen eine sehr erfreuliche Bereicherung der neutestamentlichen Wissenschaft dar. Sie arbeiten mit der gleichen historischen Gewissenhaftigkeit, die wir von protestantischen Erklärungen der heiligen Schrift her gewohnt sind. Ja, ihre Anlage und Methode ist konservativen Werken der evangelischen Theologie so nahe verwandt, dass man nicht bloss nicht zu ungünstigen Vergleichen veranlasst, sondern viel eher zu der Frage gedrängt wird, ob nicht ein katholischer Kommentar *grundsätzlich* anders gestaltet werden müsste, ob nicht die theologische Grundhaltung des Denkens von der Kirche her noch ganz anders alles beherrschen und durchdringen müsste, als dies bisher wohl möglich und beabsichtigt gewesen war. Wir stellen diese Frage nicht als Kritik, sondern rein als *Prinzipienfrage*. Wir

stellen sie in einer Zeit, in der das was Kirche ist, wieder neu erkannt wird, auch uns selbst. E. G.

Das Neue Testament. Verdeutscht und erläutert von *Wilhelm Michaelis*. Erster Band: Die Evangelien. Kröners Taschenausgabe, Band 120. Alfred Kröner, Verlag, Leipzig, 1934. VIII und 426 Seiten. Gebunden RM. 3. 75.

Der Berner Ordinarius für neutestamentliche Wissenschaft legt in diesem Werke den ersten Band einer für weite Kreise berechneten Ausgabe des Neuen Testaments vor, die in jeder Beziehung hohe Anerkennung verdient. Das Ziel, dem heutigen Menschen „das Neue Testament in einer modernen und zuverlässigen Verdeutschung zugleich mit einer fortlaufenden, bei aller Knappheit ausreichenden Erläuterung zu bieten“, wird voll erreicht. Auch die Aufgabe, durch Übersetzung und Erklärung in „den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament“ einzuführen und „dem Menschen von heute ein selbständiges Urteil zu ermöglichen“, die sich der Verfasser gestellt hat (Vorwort S. VII), wird glücklich gelöst.

Die Übertragung will nicht einen Text darbieten, der zur kirchlichen lectio geeignet wäre, sondern einen ungekünstelten Lesetext in der Sprache der Gegenwart für den, der möglichst nahe an den Grundtext herangeführt werden möchte. Die wortgetreue Wiedergabe des Inhalts ist deshalb das Hauptanliegen des Übersetzers. Er vermerkt öfters auch Wahlübersetzungen in Klammern, Möglichkeiten anderer Übertragung, die der griechische Wortlaut offen lässt. So enthält die Übersetzung schon ein gut Stück der Erklärung. Ihre Originalität macht oft auf sonst Unbeachtetes aufmerksam. Sie liest sich übrigens angenehm, weil sie gewalttätige Neubildungen sorgsam vermeidet.

Der Erklärung des ganzen Werkes und der einzelnen Bücher ist eine kleine Einleitung vorausgeschickt. Es zeugt

von gründlicher Vertrautheit mit dem Stoff und einer besondern Gabe des Verfassers zur Vermittlung an den Nicht-Fachmann, dass es ihm gelingt, die Probleme der neutestamentlichen Textgeschichte und der speziellen Einleitung auf so engem Raum nicht nur wissenschaftlich einwandfrei, sondern zugleich allgemeinverständlich darzustellen. (Die Geschichte der Kanonbildung wird der zweite Band bringen.) Sozusagen alle Fragen, die die Forschung beschäftigen, werden in konzentrierter Fassung besprochen. Dabei werden auch so komplizierte Probleme wie das der urchristlichen Traditionsgeschichte (Formgeschichte) nicht nur gestreift, sondern mit so kundigem Urteil erwogen, dass der Fachgenosse auch die Begründung erkennen kann. Das Quellenproblem bei den Synoptikern löst er im Sinn einer modifizierten Zweiquellentheorie. Markus ist der älteste Evangelist. Sein Evangelium hat aber sehr wahrscheinlich Matthäus und Lukas noch nicht in seiner heutigen, überarbeiteten Form vorgelegen. Trotz seiner konservativen Haltung in der Datierung — er setzt alle drei synoptischen Evangelien in den Zeitraum 60—70 — ist er der historischen Tradition, speziell der Papiasüberlieferung gegenüber zurückhaltend. Er lehnt die Matthäustradition ab, hält das Papiaszeugnis über Markus wenigstens für fragwürdig, wenn auch selbstverständlich Markus für den Verfasser der Urform seines Evangeliums. Lukas ist für ihn der Apostelschüler und Verfasser der Apostelgeschichte.

Auffallend konservativ beurteilt er das Johannesevangelium. In der Verfasserfrage wird wenigstens die Möglichkeit der Abfassung von Kap. 1—20 durch den Zebedaiden Johannes — um das Jahr 90 in Ephesus — zugestanden.

Wenn Professor Michaelis auch mit Recht „übertriebene Skepsis“ in der Beurteilung des Geschichtswertes der drei ersten Evangelien ablehnt (S. 16), so wirkt es doch geradezu kühn, wenn er dieselbe geschichtliche Treue auch

dem vierten Evangelisten zuspricht: „Der Respekt vor der Geschichte und die Treue gegenüber der Überlieferung sind ... bei Johannes nicht kleiner als bei den Synoptikern. Ja es liegt sogar die Vermutung nahe, dass Johannes in manchen Einzelheiten das wirkliche Geschehen treuer wiedergibt als die Synoptiker“ (S. 312). Allerdings wird diese Betonung des Geschichtswerts des vierten Evangeliums vor allem auf den Stoff bezogen, „bei dem die Frage nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit gestellt werden darf (also bei Berichten und Tatsachenangaben)“ (S. 313). In diesem Zusammenhang vermisst man eine eingehendere Erörterung des Problems der johanneischen Reden. (Sie wird zum Teil in der Auslegung, vgl. z. B. zu 3, 13 S. 328, gegeben.)

Die Erklärung ist erstaunlich reichhaltig. Man stösst auf Schritt und Tritt auf den gründlichen Forscher, der die Fragen kennt, dem aber ausserdem gegeben ist, auf knappstem Raum das Wesentliche herauszuheben. Dabei bewegt er sich nicht einfach in den Geleisen der üblichen Exegese. Er gibt auch nicht bloss einen Extrakt aus den Kommentaren anderer, sondern überrascht immer wieder durch seine selbständige Entscheidung, die auch dem etwas gibt, der sich eingehend mit dem Texte beschäftigt.

So kann das Werk nur als wohlgelungen bezeichnet werden. Seine Brauchbarkeit wird noch durch eine vergleichende Tabelle und ein ausführliches Register erhöht. E. G.

Die Kirche und das Staatsproblem.

Herausgegeben von der Forschungsabteilung des ökumenischen Rates für praktisches Christentum. Zweite Auflage 1935, Genf.

Das im ersten Heft dieses Jahrgangs besprochene Buch ist in zweiter Auflage erschienen. Es ist durch die Thesen über Kirche und Staat erweitert, die von J. H. Oldham auf der Tagung in Fanö 1934 vertreten worden sind, ferner durch zwei Beiträge orthodoxer Theo-

logen: Der religiöse Sinn der Macht von B. Vyscheslavzeff, und Kirche und Nation im orthodoxen Osten von S. Zankow. Das Studienbuch dient als Grundlage für die Vorarbeiten zu der Weltkonferenz, die im Jahre 1937 zusammentreten soll. A. K.

Küry, A. Die christkatholische Messfeier. Zweite Auflage. Verlag Vogtschild, Solothurn. Preis Fr. 1.50.

Der Verfasser, der diese Schrift den christkatholischen Gemeinden der Schweiz zum 10. Jahrestag seiner Wahl zum Bischof gewidmet hat, beabsichtigt, das Verständnis für die hl. Messfeier zu fördern und auf den Gottesdienst anregend zu wirken. Die vier Kapitel besprechen den Sinn der hl. Messfeier, die christkatholische Messliturgie, liturgische Einrichtungen und Gebäude, die hl. Messfeier als Gemeindegottesdienst.

Preuss, Hans: Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. Dritte und vierte neubearbeitete Auflage. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1932. 148 S.

Dieses vorzügliche und bekannte Werk bedarf wohl hier keiner besonderen Empfehlung mehr. Es sei nur angemerkt, dass dasselbe nun in vierter Auflage, vermehrt um 22 z. T. moderne Bilder und versehen mit einer völlig umgearbeiteten Einführung des Herausgebers, neu herausgekommen ist. Die Grundtendenz ist dieselbe geblieben: nicht Szenenbilder, sondern das „Bild Christi“ darzubieten, um damit zugleich der Erkenntnis und der Erbauung zu dienen. U. K.

de Quervain, A., Gesetz und Freiheit. Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), Stuttgart, 1930. IV und 274 Seiten. Ladenpreis broschiert RM. 9.80, gebunden RM. 11.80.

Der Verfasser legt hier eine äusserst gehaltreiche und sorgfältige Untersuchung zur Auseinandersetzung zwischen römisch-katholischer und protestantischer Lehre vor. Die Erschüt-

terung, die seit dem Weltkrieg durch alles hindurchgeht, hat auch die Grundprobleme der Kirche neu zur Diskussion gestellt. Es ist überaus bedeutsam, dass dadurch die evangelische Theologie mehr und mehr zu einer Rückbesinnung auf ihre reformatorischen Grundlagen genötigt wurde und dabei die zentrale Bedeutung der Kirche für das theologische Denken neu entdeckte. So geht es auch de Quervain keineswegs um eine weltanschauliche Bekämpfung der katholischen Position, sondern letzterdings um die Frage, was wahre Kirche sei und wie von da aus die Antworten der verschiedenen Konfessionen, besonders von Rom, Wittenberg und Genf zu beurteilen seien. Der Verfasser ist Reformierter. Aber er sieht auch die Gefahren des Calvinismus deutlich und bemüht sich, ein rein sachliches Urteil zu fällen. Er verwirft vor allem alle neuzeitlichen, kultur-protestantischen Verzeichnungen des Anliegens der Reformation und beweist einleuchtend, dass diesem erweichten Protestantismus gegenüber die römische Kirche, insbesondere in ihrer thomistischen Vertretung, eine unvergleichlich überlegene Stellung zu verteidigen habe. Die Gefahr der katholischen Deutung des Menschen, der Offenbarung, des Gesetzes und der Kirche sieht der Verfasser im *ontologischen* Charakter der scholastischen Theologie und im *Kontinuitäts*charakter aller Heilsvorgänge. Diesem stellt er das absolut gegensätzliche Denken der Reformatoren gegenüber. Die Offenbarung ist für sie nicht Aufdeckung eines Seinszusammenhanges und nicht Enthüllung eines übernatürlichen Seins, sondern *Anruf des lebendigen Gottes in seinem Wort*, kontingente In-Gehorsam-Nahme, absolut unverfügbare Mitteilung des göttlichen Willens und der göttlichen Verheissung, die nichts im Menschen vorher Angelegtes weiterführt, sondern den Menschen durch das Wort neu schafft. So wird die völlige Unvereinbarkeit der beiden Standorte mit unerbittlicher Sachlichkeit ins Licht

gerückt, ohne dass dadurch der gegnerischen Position respektlos oder lieblos begegnet würde.

Ob es allerdings richtig ist, die Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus ausschliesslich auf das Gespräch mit dem Neu-Thomismus zu beschränken, ist zu fragen. Die jesuitische Theologie einerseits und patristisch-alkirchliche Strömungen andererseits sind damit noch nicht erfasst. Es wäre zu erwarten, dass bei so umfassender Betrachtungsweise einerseits auch noch flachere, andererseits auch noch tiefere Gesichtspunkte erkennbar würden. So müsste — um von den erstern abzusehen — das Problem der Tradition und der Kirche im alkirchlichen Sinne noch weiter verfolgt werden. Es liesse sich dann wohl auch eine Auffassung vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes aufzeigen, die das Verhältnis von lehramtlicher Entscheidung und Tradition als noch komplexer erweise, als es in der Darstellung des Verfassers erkennbar ist.

Es mag ja etwas sonderbar anmuten, dass dies ein Altkatholik sagt. Aber wir haben kein Interesse daran, dass die Position unserer Gegner vergrößert dargestellt werde.

Wenn wir aber so die entscheidenden Lehrgrundlagen der römisch-katholischen Kirche in ihrem wirklichen Anliegen erfasst zu sehen wünschen, so dürfen wir auch fordern, dass man unsere Grundintentionen nicht verzeichne. Der Verfasser erwähnt den Altkatholizismus nur in einer beiläufigen Randbemerkung (Seite 193). Er schildert ihn als einen Versuch, „gegen das Papsttum zu kämpfen und eine Nationalkirche zu gründen“, der nur erweise, dass so naturnotwendigerweise „das kunstvolle Gebäude der römisch-katholischen Kirche und Lehre

zerstört werden“ müsse. Diese Beurteilung wäre nur dann richtig, wenn der Altkatholizismus je den Versuch gemacht hätte, mit den Mitteln der scholastischen Theologie das alkirchliche Denken zu begründen. Er hat aber von Anfang an seine Aufgabe anders aufgefasst und aus der Haltung der vorscholastischen Kirche und dem Bestehen anderer, nicht-römischer katholischer Kirchen die Gewissheit gewonnen, dass der Katholizismus nicht mit der Scholastik stehe und falle. Es ist deshalb auch unrichtig, seine Haltung als eine Ruine katholischen Denkens zu beurteilen. Dass ein völlig anderer Typus katholischer Kirchlichkeit möglich ist, beweisen unseres Erachtens auch in eindrucksvoller Weise die orthodoxen Kirchen des Ostens, mit denen wir immer wieder Gemeinschaft gepflegt haben. Das Nationalkirchentum aber ist bei ihnen und uns akzidentieller Natur, der alte Katholizismus an sich ist damit nicht einfach identisch.

Der Wert des Buches liegt in der lebendigen Erneuerung evangelischen Denkens im kirchlichen Geist. Auch der römische Katholik wird es nur begrüßen können, wenn sein Gegner zu seiner *Kirche* zurückkehrt. Denn nur auf diesem Boden ist ein förderndes Gespräch möglich. Die Auseinandersetzung mit dem Verfasser wird dadurch noch besonders wertvoll, dass er auch seine eigene Position nicht einfach repristinert, sondern aus den Quellen neu gewinnt, wobei auf Schritt und Tritt selbständige Einzelbeobachtungen (wie z. B. in der Beurteilung der lutherischen Abendmahlslehre) überraschen. Das Werk verdient aufmerksame Beachtung bei allen, die die entscheidenden konfessionellen Fragen aus der Sache heraus verstehen möchten.

E. G.