

# Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung  
zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

**Dr. theol. Ernst Sommerlath**

Professor in Leipzig.

Nr. 10

Leipzig, 11. Mai 1934.

LV. Jahrgang

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postämter sowie vom Verlag. — Inland-Bezugspreis: RM 1.50 monatlich. Bezugspreis für das Ausland vierteljährlich: RM 4.50; bei Zahlungen in fremder Währung ist zum Tageskurse umzurechnen. — Anzeigenpreis: die einspaltige Millimeterzeile (90 mm breit) 15 Pfennige. I. v. W. g. Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873.

Zwicker, Johannes, *Fontes historiae religionis celticae*. (Haas.)  
Roller, Otto, Prof. Dr., *Das Formular der paulinischen Briefe*. (Oepke.)  
Rienecker, Fritz, *Praktischer Handkommentar zum Epheserbrief*. (Otto.)  
Bliher, Hans; Schoeps, Hans Joachim, *Streit um Israel*. (von Harling.)

Schaller, Heinrich, *Die Weltanschauung des Mittelalters*. (Preuss.)  
Dörries, Hermann, D., *Luther und Deutschland*. (Gussmann.)  
Franz, Erich, *Goethe als religiöser Denker*. (Pöhlmann.)  
Schröter, Manfred, *Philosophie der Technik*. (Jelke.)

Küneth, Walter, *Theologie der Auferstehung*. (Koepp.)  
Krimm, Herbert, Dr. theol., *Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571*. (Theobald.)  
That, Gunther, *Die Pädagogik der Inneren Mission*. (Eberhard.)

**Zwicker, Johannes, *Fontes historiae religionis celticae*.** Berlin 1934, Gruyter & Co. (110 S. 8.) 1.50 RM.

Als Fasciculus I der von ihm edierten „*Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis*“ hat 1920 der Bonner Religionshistoriker Carl Clemen die „*Fontes historiae religionis persicae*“ herausgebracht. (116 S. 3.60 RM.)

Ihre nächste Fortsetzung fand die Sammlung in den von Theodor Hopfner gesammelten „*Fontes hist. rel. aegyptiacae*“, erschienen in 5 Teilen 1922, 1923, 1924, 1925. (932 S. 25 RM.)

Fasciculus III (1928) waren die „*Fontes hist. rel. germanicae*“, gesammelt von Carl Clemen. (112 S. 5 RM.)

Fasciculus IV (1931) die „*Fontes hist. rel. slavicae*“, für deren Zusammensuchung sich dem Herausgeber Carl Heinrich Meyer zur Verfügung stellte. (112 S. 8 RM.)

Der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ist es zu verdanken, dass von dem sehr nützlichen Unternehmen soeben wieder ein neues Stück hat ausgehen können, Fasciculus V, Pars I: „*Fontes historiae religionis celticae, collegit Joannes Zwicker*“ (110 S.). Diesem ersten Teil werden wohl noch zwei weitere folgen müssen. Es wird geraten sein, mit der Besprechung zuzuwarten, bis das Ganze vorliegt. Eine Schlussbemerkung lässt wissen: *Indices fontium, nominum, rerum toto opere confecto adicientur*.

H. Haas, Leipzig.

**Roller, Otto, Prof. Dr. in Karlsruhe a. Rh., *Das Formular der paulinischen Briefe*.** Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von A. Alt und G. Kittel. 4. Folge, Heft 6.). Stuttgart 1933, W. Kohlhammer. (XXXII, 657 S. gr. 8 und 7 angehängte Tabellen). 36 RM.

Der Gedanke, für antike Schriftwerke Abfassungszeit und Zuverlässigkeit an der Hand diplomatischer Formalien zu ermitteln, ist nicht neu. Dieser Weg ist z. B. für den Aristeasbrief von E. Bickermann mit Erfolg beschritten worden (ZnW XXIX, 1930, S. 280—298). Der vorliegenden Arbeit gebührt aber die Palme der Priorität. Angeregt durch die Verhandlungen über die Krankheit des Paulus

ist sie seit 1910 aus mühevollen, durch den Weltkrieg teilweise noch besonders erschwerten Studien hervorgegangen. Der Verfasser ist von Hause aus weder Theologe noch klassischer Philologe oder Papyrologe, vielmehr mittelalterlicher Diplomatiker, bringt aber eben als solcher das volle Rüstzeug methodischer Schulung und wissenschaftlicher Akribie mit. Er hat sich mit staunenswertem Fleiss in den ihm zunächst fremden, weitschichtigen Stoff eingearbeitet. Viele Tausende von Originalbriefen von der Amarna-Zeit bis in die Ausgänge der Antike sind auf ihr Formular hin durchmustert. Die Untersuchung ist ferner auch auf Schreib- und Beschreibstoffe, Körperhaltung des Schreibenden und Lesenden, die Geschwindigkeit des Sprechens, Lesens und Schreibens im Altertum und andere einschlägige Gegenstände ausgedehnt worden. So ist auf 152 Seiten Text, in 5 Exkursen von zusammen 76 Seiten, 584 Anmerkungen, die sich teilweise fast zu Monographien auswachsen, 52 Text- und 7 Anhangstabellen ein wahrer Thesaurus gelehrten Materials zusammengebracht worden. Von der Reichhaltigkeit desselben kann die Anzeige nur ein unvollkommenes Bild geben. Über die allgemeinen philologisch-diplomatischen Fragen kann nur der geschulte Fachmann im einzelnen urteilen. Der Theologe wird hier mit seinem Urteil besser zurückhalten und vor allem dankbar lernen. Auch dann bleiben Fragen genug übrig, denen gegenüber er sich eher kompetent fühlen darf. In sie hinein weist auch das tiefste Interesse des Verfassers.

Von antiken Zuständen ausgehend kann man die Eigenart der Paulusbrieve und die in ihnen niedergelegte Arbeit erst recht würdigen. Während E. Stange nach eigenen Versuchen für den Römerbrief mit 11<sup>1</sup>/<sub>3</sub> Stunden Diktierzeit meinte auskommen zu können, errechnet Roller beinahe das Neunfache an Schreibzeit: 98,62 Stunden. Derartig lange Briefe sind im Altertum sonst unerhört. Die meisten antiken Briefe enthalten höchstens 90 Wörter, etwa ein Viertel vom Umfang des Philemonbriefes. Besonders der Wortreichtum der paulinischen Präskripte musste antiken Lesern auffallen. Die apostolischen Briefe tragen formell wie inhaltlich amtlichen Charakter, in besonders hohem Masse der Galaterbrief. Für den Philemonbrief wirkt das

Prädikat „stark offiziell, weniger vertraulich“ allerdings entschieden überraschend, es enthält aber zweifellos Richtiges, das oft übersehen worden ist. Deissmanns Abgrenzung des unliterarischen „Briefes“ gegenüber der literarischen „Epistel“ behält ihre Bedeutung, sie darf aber nicht dazu verleiten, das paulinische Überlieferungsgut mit rein privaten, wenn nicht gar vulgären Papyrusbriefen auf eine Stufe zu stellen. Die ausserhalb des Kanons überlieferten Paulusbriefe schliessen sich an das zu ihrer Zeit übliche allgemeine Briefformular an und sind schon daran als grobe Fälschungen erkenntlich.

Stärker als üblich tritt bei Roller der Gesichtspunkt der Sekretärausfertigung in den Vordergrund. *dictare* heisst ursprünglich nicht „diktieren“ im modernen Sinn, sondern bezeichnet das Geben von Anweisungen an den selbständig konzipierenden Ammanuensis. Das fertige, nötigenfalls durchkorrigierte Schriftstück signiert der Absender durch eigenhändige Schlussbemerkung. Derartig entstandene Briefe sind im diplomatischen Sinne als echt zu bezeichnen. Ich habe mit Hilfe dieser, wie mir scheint, fruchtbaren Betrachtungsweise bisher die etwa gegen 2. Thess. oder Eph. erhobenen Bedenken zu überwinden gesucht. Roller nimmt nun aber an, dass gerade die mit ausdrücklichen Eigenhändigkeitsvermerken versehenen Briefe, 2. Thess., 1. Kor., Gal., Kol., Philem., und zwar nur sie, in vollem Umfange von Paulus eigenhändig niedergeschrieben und also auch stilisiert seien. Schriftwechsel am Briefschluss machte, so meint er, die eigenhändige Signierung ohne weiteres erkennbar und daher einen diesbezüglichen Vermerk überflüssig. Die Bedeutung der Stilkritik für die Echtheitsfrage wäre hier nach stark einzuschränken. Als Ausgangspunkt für sie wären jedenfalls nur die genannten bisher teilweise umstrittenen Briefe geeignet. Röm., 2. Kor., Phil., 1. Thess. und Past. dagegen wären für den echt paulinischen Stil nicht massgebende Sekretäranarbeiten des Tertius, des Timotheus oder eines Unbekannten. Die stilkritischen Bedenken gegen Past. wären dann allerdings mit einem Schlage erledigt. Sollte aber ein sonst ganz unbekannter Gehilfe des Paulus wirklich fähig gewesen sein, die gewaltigen Gedankengebilde des Römerbriefes von sich aus zu formen? Sollten so persönliche Schriftstücke wie der 2. Korinther- und der Philipperbrief vom Apostel nur inspiriert, nicht wirklich verfasst, im modernen Sinne diktiert sein? Es wird mir schwer, das zu glauben. Der Verlust würde den Gewinn vielleicht sogar dann noch überwiegen, wenn man sich entschliessen könnte, mit dem Verfasser auch den Hebräerbrief für „paulinisch“ und sämtliche katholische Briefe im Sinne der Tradition für diplomatisch echt zu erklären. Ob aber die dagegen immer wieder laut gewordenen Bedenken sich wirklich so summarisch erledigen lassen?

Die Schwierigkeiten, von denen die Pastoralbriefe bedrückt sind, liegen ja keineswegs nur im Stil. Man mag die vermutlich nicht jedem einleuchtende Annahme, dass Paulus sich im Verkehr mit seinen Vertrautesten, als Gefangener in Rom wie als freier Mann im östlichen Mittelmeerbecken weilend, eines und desselben stark hellenistisch empfindenden, sonst anscheinend nicht in Tätigkeit getretenen Sekretärs bedient hätte, einmal konzedieren. Auch dann bleibt die Problematik der vorausgesetzten Situationen bestehen. Dürfen wir trotz 1. Clem. 5f. die Wirksamkeit des Apostels bis in den Spätsommer 67 ausdehnen? Wer sagt uns, dass die Pastoralbriefe auch nur in

die Zeit nach der „ersten“ römischen Gefangenschaft gehören wollen und nicht etwa unabsichtlich durch Verzeichnung der Verhältnisse diesen Anschein erwecken? Sind auf jungen Missionsfeldern — Ephesus wäre wenig über ein Jahrzehnt, Kreta gar nur ein Jahr alt! — derartig fortgeschrittene Verhältnisse — nach seiten der Entwicklung wie der Fehlentwicklung — denkbar? Woher das merkwürdige Schwanken zwischen Zukunfts- und Gegenwartsaussagen über die Irrlehrer? Dass der Hebräerbrief von Paulus herrühren will, beweist jedenfalls die gespaltene Tradition nicht. Die Eigenheiten des Formulars sollten doch stutzig machen. Und nun gar eine paulinische Kundgebung an die „Sorgenkinder in Jerusalem“? Auf den angekündigten Nachweis dieser These kann man gespannt sein. Die Echtheit der katholischen Briefe, zumal die verwickelte johanneische Frage, mag, als nicht direkt zum Thema gehörig, auf sich beruhen. Zu den durch A. Meyer zum Rätsel des Jakobusbriefes aufgeworfenen Fragen habe ich aber eine Stellungnahme entschieden vermisst. Die vom Verf. benutzte 5./6. Auflage von Jülichers Einleitung ist an diesem wie an anderen Punkten durch die 7. (1931) antiquiert.

Die stark konstruktive Art des Vorgehens illustriert die Tabelle über die Verteilung des „Wir“ = Paulus + Apostel usw. auf S. 181 samt den nachfolgenden Bemerkungen. Das zugrunde gelegte Entwicklungsschema, an sich wenig einleuchtend, wird durch die beigebrachten Zahlen fast mehr widerlegt als bestätigt (vgl. etwa 2. Kor. mit 1. Kor.), mindestens aber stark kompliziert. Auf Grund derartigen überscharfsinniger Beobachtungen, vor allem an den Briefanfängen, die Alternative zu stellen: die dreizehn kanonischen Paulusbriefe sind entweder sämtlich echt, und zwar in der traditionsmässigen Reihenfolge Thess., Gal., Kor., Röm., Gef., Past., oder sämtlich unecht, ist, wenigstens für mein Empfinden, kühn. Sollte Paulus seinen Sekretären für den Kontext fast unbeschränkte Freiheit gewährt, ihnen für die Stilisierung der Intitulatio dagegen peinlich genaue Vorschriften gegeben haben? Oder ist das vermeintliche Entwicklungsschema einfach doch prästabilierte Harmonie des Zusammenarbeitens der verschiedensten Hände zustande gekommen? Beides dünkt mich gleich unwahrscheinlich. Ohne schriftstellerischen Plural wird bei Paulus schwerlich ganz auszukommen sein. Für Eph. scheint mir eine Einzelgemeinde als Adressatin nicht wahrscheinlich, am wenigstens wegen der starken Übereinstimmung zwischen Kol. und Eph. Laodicea.

Kleine Ungenauigkeiten, soweit sie mir aufgefallen sind, mögen noch registriert sein. Zu S. 89: darf Apollonius von Tyana nach dem heutigen Stande der Forschung als „Nachahmer von Christus und Paulus“ bezeichnet werden? Zu S. 93: das Fehlen des Timotheus in Eph. 1, 1 und Kol. 4, 11 darf wegen Kol. 1, 1 mit der Reise desselben nach Philippi (Phil. 2, 23) kaum in Verbindung gebracht werden. Zu S. 126f.: dass Clemens Romanus Schüler des Paulus gewesen ist, steht mindestens nicht fest. S. 397 m. l. Lipsius. S. 515 Z. 7 v. u. l. 1. Kor. 15, 32. Anm. 368 scheint mir den Unterschied zwischen Tit. 3, 1 und 1. Tim. 2, 2 zu überspannen. Zu S. 546: die Pastoralbriefe sind zwar bei Ignatius und Polykarp, nicht aber schon bei Clemens Romanus bezeugt. S. 559: „Polykarps Epheserbrief“ ist lapsus calami. Zu S. 561: Harnacks Verteidigung des Aposteldekrets ist mindestens insofern anfechtbar, als sie die Lesarten des westlichen Textes bevorzugt. Zu Anm. 424: für die Bezeichnung des konzipierenden Sekretärs mit *διά* (vgl. 1. Petr. 5, 12) wäre ein wirklich treffender Beleg von Interesse. Auch Roller hat einen solchen nicht beigebracht. S. 591 Z. 6 ist wohl 1. Kor. gemeint. Der S. 592 Z. 11 zitierte Vers Gal. 6, 19 existiert nicht.

Die Bedeutung des Buches scheint mir nach allem zuletzt doch mehr in den philologischen als in den im engeren Sinne theologischen Ergebnissen zu liegen. Aber wenn aus

so genauer Kenntnis des antiken Schrifttums heraus z. B. das Vorhandensein von Konzeptbüchern des Paulus, bekanntlich als Hilfskonstruktion für die Ephesushypothese zu Röm. 16 benutzt, bestritten oder gezeigt wird, dass schon der auf dem gängigen Papyrusblatt zur Verfügung stehende geringe Raum die Annahme der von der Schallanalyse postulierten Redaktionsmanöver verbietet, so wird der Theologe davon gern Kenntnis nehmen. Und wo von einem Nichttheologen soviel solide Sachkenntnis gepaart mit soviel Ernst und Ehrfurcht in den Dienst der Erforschung des neutestamentlichen Schrifttums gestellt wird, da kann der Theologe, mag er im einzelnen mehrfach anders urteilen müssen, dem Unternehmen nur mit Freude und innerster Anteilnahme folgen.

O e p k e, Leipzig.

**Rienecker, Fritz** (Neumünster), **Praktischer Handkommentar zum Epheserbrief**. (Der Epheserbrief, die Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde). Neumünster 1934, G. Ihloff u. Co. (464 und Bilderanhang 48 Seiten, Lexikonformat.) Leinenband 16 RM.

In Lexikonformat, fest in hellbraunes Leinen gebunden, 520 Seiten stark, liegt dieser Praktische Handkommentar zum Epheserbrief von Fr. Rienecker vor mir. Der Kommentar folgt dem 1930 bereits erschienenen zum Lukas-Evangelium. Schon beim Durchblättern wächst Spannung und Interesse. Die Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit des Inhalts und eine ganz neue Art der Darbietung überrascht und fesselt. Hier werden neue Wege beschritten. Aber sie sind so klar angelegt und so zielsicher durchgeführt, dass der Leser ihnen mit wachsendem Vertrauen folgt. In grosser Meisterschaft vereinigt dieses breit angelegte Werk die eindringende wissenschaftliche Arbeit am griechischen Text samt eigener Übersetzung voll exegetischer Gründlichkeit mit einer Kraft und Fülle der Auslegung, die von einem pneumatischen Schriftverständnis Zeugnis gibt. Die Art der Darstellung macht es auch dem Laien möglich, der Auslegung auf allen ihren Stufen zu folgen. Zugleich lernt er Achtung vor der Mühe und dem Anliegen der exakten wissenschaftlichen Arbeit. Jedes Wort des Urtextes und seine Bezeugung in den verschiedenen Handschriften wird beachtet, gedeutet und für das Verständnis des Zusammenhangs fruchtbar gemacht. Sehr viel Fleiss ist den zahlreichen, eingehenden Einzeluntersuchungen über biblische Worte, Begriffe und Glaubenskomplexe gewidmet. Hier werden die Ergebnisse und Urteile wissenschaftlicher Forschung eifrig zusammengetragen und ausgewertet. Trotz dieser Sorgfalt in der Bewertung jedes einzelnen, auch des kleinsten Zuges des Textes hat man nicht die Empfindung eines sich Verlierens ins Einzelne. Bei aller äusseren Ruhe und inneren Sammlung, die über den Erörterungen liegt, ist das kräftige Voranschreiten zu klaren und fassbaren Ergebnissen bemerkenswert und spürbar. Ohne Scheu werden die Schwierigkeiten für die theologische Arbeit und die modernsten Probleme, die sich aus der Sache ergeben, angefasst und oft einer überraschend lichtvollen und befriedigenden Lösung zugeführt. Gegnerische Meinungen werden vielfach kurz und ohne lange Begründung abgetan. Dies alles liegt letztlich darin begründet, dass hier grundsätzlich aus innerstem Überzeugt-, ja Überwundensein eine Schriftauslegung gesucht und gegeben wird, die „dem Glauben gemäss“ ist. Man merkt das glaubensbereite Hineinhorchen ins Wort und das Erlauschen des Zeugnisses des Heiligen Geistes

darin. Das wäre nicht denkbar ohne ständige Verknüpfung mit dem Ganzen der Heiligen Schrift.

Der Kommentar versteht den Epheserbrief als den Brief, der unter allen Paulus-Briefen, sonderlich von der Gemeinde Jesu Christi (das Wort Kirche wird vom Verfasser, aus von ihm selbst erörterten Gründen, zurückgestellt) handelt. Ja, er erscheint hier als ein einziges grossartiges Zeugnis von der christlichen Gemeinde. In der Gegenwart, in der das Ringen um christliche Kirche und Gemeinde so schwer und schmerzlich geworden ist, wie seit langem nicht, kann es kaum eine zeitgemässere Aufgabe geben, als das apostolische Zeugnis des Epheserbriefes lebendig zu machen. Die Art, wie das hier geschieht, kann für lernbegierige Leser in Wahrheit zu einem Brunnen des Trostes und neuer Kraft und Zuversicht werden.

Das Werk zeugt von einem umfassenden Fleiss der Vorarbeit und von einer erstaunlichen Belesenheit. Nicht nur die Literaturnachweise und Hinweise geben Zeugnis hiervon; der Verfasser lässt auch ausgiebig die verschiedensten Forscher, Ausleger und Erbauungsschriftsteller zu Worte kommen. In der Fülle der Einzelabhandlungen ist hier zugleich eine beträchtliche Vorarbeit für die Bearbeitung weiterer Paulinischer Briefe geleistet. Auch die Einleitung behandelt allgemeine Anliegen der Paulinischen Briefliteratur, z. B. den Werdegang des Paulus. Bei der Erörterung der Frage nach der Echtheit und Abfassung des Epheserbriefes vermisst man das Eingehen auf die schallanalytischen Untersuchungen und deren Ergebnisse. Über manches in der wissenschaftlichen Auffassung und Darstellung werden die Urteile auseinandergelassen. Manches bedarf weiterer sorgfältiger Nachprüfung. Der Wunsch nach erbaulicher Auswertung lässt den Verfasser hie und da über die vorliegenden Schwierigkeiten im Textverständnis hinwegsehen. Der Ton der erbaulichen „Stunde“ beherrscht streckenweise die Darbietungen recht erheblich. Nicht immer ist die Gefahr des Abgleitens in die fromme Redensart vermieden. Die Art, wie die „Gemeinde“ zur „Kirche“ in eine gewisse gegensätzliche Beziehung gebracht wird, wird der Sache, um die es hier geht, nicht gerecht, nicht einmal dem Verständnis und Gebrauch des Wortes „Kirche“ selbst. Häufig fällt, besonders im 2. Teil, eine gewisse Unachtsamkeit der Satz- und Sprachbildung, bis hin zu grammatischen Entgleisungen, auf. Bei einer neuen Auflage wird sich das leicht bessern lassen. Hie und da erscheinen die Beiworte unnötig gehäuft. Auch hätte sich wohl manche Wiederholung gleicher Gedanken vermeiden lassen. Im Blick auf schlichtere Leser und auf die erbaulich-praktische Abzweckung lässt man sich solches immerhin gefallen.

Aber über dem schuldigen Dank für das grossangelegte Werk darf das alles zurückgestellt bleiben. Einen besonderen Wert trägt der Anhang „Ephesus, die Geschichte einer Gemeinde“, mit den zahlreichen Bildern aus dem alten Ephesus in sich. Er bietet eine tief ergreifende Darstellung des heidnischen, des früh- und spätkristlichen und des untergegangenen Ephesus. Alles in allem hat der Verfasser mit seinem neuesten Werk den weitesten Kreisen unserer Kirche ein Geschenk gemacht, von dem wir zuversichtlich hoffen, dass es reiche Segensfrucht wird schaffen dürfen.

D. R. Otto, Eisenach.

**Blüher, Hans; Schoeps, Hans Joachim, Streit um Israel.**  
Ein jüdisch-christliches Gespräch. Hamburg 1933, Han-  
seatische Verlagsanstalt. (120 S. 8.) 3.80 RM.

Hans Blüher und Hans Joachim Schoeps kommen beide aus der freideutschen Jugendbewegung von einstmalen. Inzwischen ist aus dem einen ein christlich orientierter Antisemit, aus dem andern ein offenbarungsgläubiger jüdischer Theologe geworden. Hier begegnen sie sich in einem Gespräch über die Judenfrage, und zwar wollen sie beide Israel und die Judenfrage von einer höheren Warte, vom Gesichtspunkt der „reinen Geschichte“ (in diesem Falle der Heilsgeschichte) aus betrachten. Blüher hatte schon vor Jahren in seinem Buche „Secessio Judaica“ einem Antisemitismus das Wort geredet, der die Judenfrage sine ira et studio behandelte und von dem landläufigen Antisemitismus so entschieden Abstand nahm, dass er den völkischen Antisemiten ins Stammbuch schreiben konnte: sie seien eigentlich schon zum Judentum übergetreten. In seinem neuesten Buch: „Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter“ sucht er die auf dem Gebiet der reinen Geschichte liegenden Hintergründe für den jüdischen Kampf gegen das Christentum aufzudecken und seine empirischen Erscheinungsformen darzustellen. Er führt das Judentum auf zwei geschichtliche Faktoren zurück: die Offenbarung am Sinai und die Gesetzgebung des Esra. Jene wandte sich an das menschliche Herz, in dieser machte sich Israel als Volk vermöge seines Blutes zum Inhaber und Träger der Offenbarungsreligion. Sobald nun Israel als Volk die neue Offenbarung Gottes in Christo ablehnte und die Verantwortung dafür auf sich nahm, ist es als Volk dem Fluch verfallen, so dass es nunmehr vermöge seines Blutes die Rolle des Antichristen übernommen hat und nicht anders kann, denn als antichristliche Macht sich gegen die christlichen Güter aufzulehnen und eben dadurch die Völker immer wieder zur Selbstbesinnung über ihre christlichen Güter zu bringen. Seine Mission hat sich in das Gegenteil von dem verwandelt, was sie hätte sein sollen.

Für Schoeps ist zwar Israel nicht mehr Volk im profanen Sinne, sondern „Kirche“, Religionsvolk, das in den Bund Gottes mit den Vätern hineingeboren wird. Also auch hier ist das Blut das konstitutive Element des Judentums; die Gnade Gottes teilt sich vermöge des Blutes den Juden mit wie den Christen vermöge Wort und Sakrament. Wie jeder Getaufte ein Christ ist, d. h. in den neuen Bund mit Gott in Christo aufgenommen ist, so jeder Jude vermöge des Blutes in den alten Bund, der ein ewiger ist. Abtrünnigkeit, Bundbrüchigkeit ändert nichts an dieser Tatsache, zieht aber bei beiden Gottes Gericht nach sich, und es wird immer nur ein Rest auf beiden Seiten als echt erfinden werden. Von einem Fluch Gottes über Israel im Sinne einer endgültigen Verwerfung kann keine Rede sein. Nach Schoeps sollen sich Christen und Juden gegenseitig als Träger der Gnade Gottes anerkennen und gemeinsame Front gegen die auflösenden Mächte machen.

Bei Schoeps liegt der Irrtum am Ausgangspunkt seiner Auffassung: nicht das Blut, sondern die Beschneidung macht den Juden zum Israeliten; Blühers entsprechender Irrtum zeigt sich am Ende seiner Betrachtung: Gott ist ebensowenig mit seinem Fluch wie mit seiner Gnade an das Blut gebunden; wenn auch die Ablehnung Christi eine Sache des Volks war und ist, so ist doch das Gericht nicht unwiderruflich. Wo sich der Jude seinerseits aus seiner

Bluts- und Volksverbundenheit durch die Glaubensentscheidung für Christus löst, wo das Volk als solches aus dem Bann des Unglaubens sich lösen lässt (was nicht gleichbedeutend ist mit Auflösung des Volks), da verwandelt sich der Segen in Fluch. Man wird beim Lesen dieses Gesprächs von dem grossen Ernst ergriffen, mit dem hier — besonders auf Seiten des jungen jüdischen Gelehrten — die Judenfrage angefasst ist. Um so bedauerlicher ist es, dass weder der Christ noch der Jude zu der einzigen Lösung gelangt, die es gibt und die ein für allemal durch das Wort Gottes (bes. Röm. 9—11) aufgezeigt wird.

D. von Harling, Leipzig.

**Schaller, Heinrich, Die Weltanschauung des Mittelalters.**  
München und Berlin 1934, R. Oldenbourg. (IV, 169 S.)  
6 RM.

Diese Schrift leidet an einer merkwürdigen Unausgeglichenheit, sie wirkt weithin wie eine Vorarbeit zu einem Buch. Es sind z. B. so viele Quellenstücke eingeflochten, dass das Ganze immer wieder wie ein Quellenbuch anmutet. Dabei handelt es sich aber nicht um Aufdeckung bisher unbekannter Aktenstücke, vielmehr baut sich das Buch durchweg auf der bekannten Literatur über sein Thema auf (besonders Harnack und Spengler sind benutzt). Diese Literatur ist angegeben, aber sehr unbekümmert, oft fehlt bei den Zitaten Angabe von Jahr und Seite. Auch der gesamte Aufbau ist nicht streng genug: so ist die Mystik in das erste Kapitel gerückt, das von der geistigen Welt des Mittelalters handelt, während sie wohl jedermann als ausgesprochenes Phänomen der Frömmigkeit im 2. Kapitel der „religiösen Welt“, erwarten möchte. Der Rahmen des Mittelalters ist nicht genau eingehalten. Gewiss kann man es nicht reinlich abgelöst von Altertum und Reformation darstellen, aber das ist doch eine ungerechtfertigte Stoffeinteilung, wenn Origenes (der fast immer in der bekannten falschen Schreibweise erscheint) auf 8 Seiten behandelt wird, Augustin auf 6, Pseudodionys auf 6, Johannes Scotus Erigena auf 12 und Albert und Thomas zusammen auf 8, Duns Scotus auf 1. Solche Unausgeglichenheit zeigt sich auch im Einzelnen. Neben geistvoll gedachten und geformten Sätzen erschrecken nichtsagende, ja banale.

Der I. Teil befasst „Die geistige Welt“, der II. die religiöse. (Kann man das beim Mittelalter so trennen?) I. Die oben berührte Verkürzung der Hochscholastik begründet der Verf. damit, dass ihr System der „visionären Wucht und Originalität“ der früheren entbehre, die unter Platos Einfluss standen, der sich überdies „viel einfacher und glücklicher“ mit dem Christentum vereinigen lässt“ (S. 92). Von Johannes Scotus Erigena heisst es z. B., dass sein System „eine herrliche Schöpfung der unverbrauchten mythischen Kraft der Nordländer“ sei (S. 75). Nur wird leider nirgends deutlich ausgeführt, was das denn eigentlich ist. Der folgende Abschnitt über „Mystik und Weltgefühl“ unterscheidet transzendente, akosmische und immanente, kosmische Mystik und führt als Beispiele je Eckhart und Franz v. Assisi an. Der II. Hauptteil „Die religiöse Welt“ zeichnet zunächst „die Entstehung des Katholizismus“ nach rein religionsgeschichtlicher Auffassung, im Anschluss an die gangbare Literatur (namentlich Harnack; merkwürdigerweise ist Heiler übergangen). Doch wird die mittelalterliche Kirche als „Mutter der europäischen Kultur“ gepriesen (S. 123), die Reformation wird degradiert (auch

sonst schätzt der Vf. den Protestantismus gering, er sieht bloss das Puritanische in ihm und identifiziert ihn schlechthin mit dem Reformiertentum, S. 109). Der Abschnitt „Dogma und Sakramente“ handelt zum grössten Teil vom Tridentinum (!). — Das Kapitel „Mönche und Orden“ rühmt das Mönchtum als „reinstes und innigstes Verhältnis zum Metaphysischen“ (S. 138) und endet mit den Jesuiten (Mittelalter?!), die er zu verstehen sucht, „auch wenn einem ihre Art nicht gerade symphatisch sein kann“ (S. 139). Beachtlich ist dabei die Bemerkung, dass Calvin „im Grunde auch Jesuit war“ (S. 140). Ein buntes Bild, „einen Bauerngarten“, eröffnet das Kapitel über die „Volksreligion des Spätmittelalters“. Auch dieses ist wieder meist zusammengesetzt aus schon vorhandener Literatur darüber (Schairer, Nohl, Huizinga). Zuletzt wird die Kunst gewürdigt, die für den Verf. in Dante gipfelt. — Dass man aus diesem Buche trotz der genannten Mängel allerlei lernen kann, soll nicht geleugnet werden. Der Verf. besitzt Kenntnisse und Geist, nur wäre eben seinem Buche mehr Disziplin zu wünschen.

H. Preuss, Erlangen.

**Dörries, Hermann, D.** (Professor der Theologie in Göttingen), **Luther und Deutschland.** (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 169.) Tübingen 1934, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (26 S. gr. 8.) 1.50 RM.

Eine akademische Festrede, gehalten bei der Lutherfeier der Universität Göttingen am 17. November 1933. Das Thema ist in letzter Zeit so ausgiebig behandelt worden, dass sich ohne tiefer schürfende Untersuchungen kaum etwas Neues beibringen lässt. Von den knapp bemessenen Zeilen eines festlichen Vortrags kann man deshalb vollends nichts weiter erwarten, als dass die wichtigeren Gesichtspunkte klar hervorgehoben und entweder zu einem lebendigen Gesamtbilde zusammengefasst oder aber in ein eigenartiges Licht gerückt werden. Dörries wählt den zweiten Weg, unter steter Beziehung auf den entscheidungsvollen Ernst unserer gegenwärtigen Lage. So spricht er von Luther, dem deutschen Mann, dem glühenden Vaterlandsfreund, dem klassischen Sprachschöpfer, dem unbestechlichen Mahner, Warner und Wegweiser in allen Fragen des nationalen Lebens. Aber doch nur einleitungsweise, um dann sofort auf den eigentlichen Gegenstand seiner Rede einzugehen: Luther, der Prophet der Deutschen. Wie den Sehern des alten Bundes, wurde auch ihm in geschichtlicher Stunde ein besonderer Auftrag von oben zuteil. Dem deutschen Volke sollte der ewige Gotteswille mit neuer Kraft bezeugt und Fürst und Knecht zu unbedingtem Gehorsam aufgerufen werden. Der erste Widerhall glich einem brausenden Frühlingssturme. Dann aber wandte sich das Blatt. Luther musste die ganze Stufenleiter prophetischer Sendung durchlaufen, von leuchtender Freude zu herbem Schmerz und von diesem wieder bis zu dem erschütternden Zittern und Zagen vor Gottes Strafgerichten über ein Volk, das die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkennen wollte. Er lernt auf den christlichen Staat ebenso verzichten wie auf die geistige Einheit der deutschen Nation und setzt dagegen seine Hoffnung auf den lieben, jüngsten Tag, der ein Reich bringen wird, in dem Gerechtigkeit, Friede und Freude wohnen. Trotzdem flieht er aber nicht aus dieser dem Verderben entgegeneilenden Welt, sondern stellt sich und die Seinigen mitten hinein in ihr verworrenes Getriebe. Hier hat jeder Christ an dem

Platz, an den eine höhere Weisheit ihn gerückt hat, im Rahmen der natürlichen Schöpfungsordnungen Gott und seinem Nächsten zu dienen. Damit sind die Fesseln der römischen Priesterherrschaft gesprengt, das Trugbild einer höheren Vollkommenheit gestürzt und den unentbehrlichen Lebensgrundlagen jeder nationalen Gemeinschaft ihre ursprüngliche Würde zurückgegeben. Eine Mahnung von ehernem Klang für ein Geschlecht, das ein neues Deutschland aufbauen soll! Denn über Sein oder Nichtsein eines Volkes entscheidet einzig und allein der Wille Gottes, dessen Prophet Luther war. Ist dies aber alles? Gibt es neben dem gebietenden, nicht auch einen rettenden Gotteswillen, die Botschaft von der rechtfertigenden und heiligenden Gnade, das Evangelium von dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen? Wir begreifen, dass Dörries keinerlei Lücke empfindet. Seine eigentümlich gefärbte theologische Brille hindert ihn daran. Der nachdenkliche Leser wird aber anders urteilen. Er stellt mit Bedauern fest, dass ihm nur die Hälfte gesagt ist.

D. Wilh. Gussmann, Stuttgart.

**Franz, Erich, Goethe als religiöser Denker.** Tübingen 1932, Mohr (Siebeck). (VIII, 286 S. gr. 8.) 10 RM.

Franz handelt in seinem Werke über einen überaus anziehenden Gegenstand, nämlich über Goethes Stellung zur Religion. Es geschieht dies in sechs Kapiteln, von denen das erste („Voraussetzungen“) Goethes Individualität und religiöse Entwicklung darstellt, während die fünf folgenden die Überschriften tragen: Religion und Ironie, Religion und Ehrfurcht, Religionspsychologie, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie. Der Nachdruck liegt, wie diese Themenreihe und vor allem der Buchtitel selber zeigt, auf dem Denkmässigen und damit auf dem Philosophischen. Denn hier wird der ernsthafte, kritisch wohl unterbaute Versuch unternommen, Goethe auch als Philosophen ernst zu nehmen. „In Wirklichkeit ist Goethe ein systematischer Denker von hohem Rang, der in aller Stille zunächst für seinen persönlichen Bedarf ein bisher noch wenig bekanntes und verstandenes philosophisches System entworfen hat, wenn man das Wort ‚System‘ in nicht zu engem Sinn nehmen will.“ Für dieses religionsphilosophische System ist — wie es bei einem Goethe nicht anders sein kann — eine Polarität massgebend, nämlich seine Neigung zu spöttischer Ironie hier und seine Neigung zu pietätvoller Ehrfurcht dort. Auf den beiden Kapiteln, die hiervon handeln (2. und 3.), beruht mit der Hauptwert des Buches, vor allem auf dem zweiten. Denn hier wird der zunächst überraschende, weil neue Versuch gemacht nachzuweisen, dass in Goethe nicht nur eine ausgesprochene ironische Ader geschlagen hat, sondern dass diese Ironie ein wesentlicher Bestandteil seiner Weltbetrachtung gewesen ist. Es ist eine Freude, hier den Verfasser in seinen Ausführungen über Glauben, Verstehen und Spielen, über den ironischen und pathetischen Menschen, über Ironie als Spott und Negation, über gesellige, gegnerische und einsame Ironie zu folgen und die Schlaglichter zu sehen, die dabei auf Goethes Werden und Sein, Denken und Schaffen fallen. Der Mann der Ironie ist nun zugleich der Mann der Pietät, der Ehrfurcht und damit der Religiosität. „Man kann vielleicht sagen, das Wesen seiner universellen Persönlichkeit liege darin, dass Ehrfurcht und Ironie sich gegenseitig in einzigartiger Weise verbinden und durchdringen.“ Auch bei der Besprechung der drei Ehrfurchts-

formen und der damit zusammenhängenden drei Religionsarten zeigt der Verfasser sein kritisches Vermögen, indem er die Unstimmigkeiten des Textes in der „pädagogischen Provinz“ der Wanderjahre herausstellt. Die Einheitlichkeit von Goethes Religionsauffassung wird freilich dadurch nicht berührt. Franz findet für sie zusammenfassend folgende beachtenswerten Worte: „Es gibt ausser einer elementaren Religionsform, welche den allgemeinen Gottesglauben ausmacht und die eigentliche Religion der Masse darstellt, nur noch zwei Religionen. Die eine ist Goethes eigene, die Religion des denkenden Menschen, der sich ausserhalb aller metaphysischen Konstruktionen stellt, die freie Weltfrömmigkeit, das Durchdrungensein und die Feierlichkeit und Herrlichkeit des Lebens selber. Er macht aber das wichtige Zugeständnis, dass es für die Kinder der Erde auch Zeiten und Lagen gibt, wo eine andere Frömmigkeit von aussergewöhnlicher Intensität und Paradoxie in ihre Rechte tritt. Das sind die Zeiten, wo schweres Leid den Menschen zu vernichten droht und er niederkniet im „Heiligtum des Schmerzes“. Das erhabenste Symbol dieser Religion ist der Gekreuzigte. Aber auch hier fehlt jede dogmatische Ausprägung. Die Erlösung der Welt durch den leidenden und sterbenden Heiland ist hier nichts Metaphysisches; er selbst ist seiner Natur nach kein übermenschliches Wesen. Vielmehr wird genau wie seinerzeit in der Iphigenie das christliche Gedanken- und Gefühlsgut säkularisiert und ins Menschliche, Natürliche übertragen“ (S. 136).

Damit ist bereits die wichtige Frage berührt, die naturgemäss den Theologen vor allem interessiert, die Frage nach Goethes Stellung zum „positiven Christentum“. Die Antwort lautet: „Säkularisierung des Christentums.“ Sie wird in einem besonderen Abschnitt mit dieser Überschrift gegeben. Die christlichen „Dogmen“ werden ihrer Übernatürlichkeit, Übergeschichtlichkeit, Übermenschlichkeit, Übervernünftigkeit entkleidet und werden zu rein natürlichen, geschichtlichen, menschlichen, vernünftigen Grössen. Sie bleiben bedeutsam höchstens als Symbole wertvoller, tief sinniger Wahrheiten. Sie sind nicht alle, aber ihrer viele für Goethe „besonders geeignetes Material für die Symbolisierung seiner eigenen Glaubensauffassung“ (S. 196), die im Grunde ganz anders lautet als das christliche Glaubensbekenntnis. Mit dieser Symbolisierung ist ohne Zweifel eine Rationalisierung vollzogen, eine Rationalisierung nicht im Sinne der Aufklärung, wohl aber des deutschen Idealismus, nicht im Sinne der nützlichen, aber der geistigen Vernunft. Dieser Idealismus erkennt auch das Irrationale, Geheimnisvolle voll an, aber aus diesem Irrationalen des Natur- und Gefühlsmässigen wächst in der menschlichen Kultur das Rationale, das Erdachte, das Durchdachte, das Erdichtete, das Erfundene hervor. Die theoretische Einsicht in das richtige Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen, anders gewendet der Geistesfreiheit zur Gefühlswärme gilt dem Verfasser als Grundproblem der Religionsphilosophie. Er sagt: „Dass diese theoretische Klarheit, deren Durchbruch auch für die praktische Frömmigkeit eine Erlösung und Entbindung ungeheurer aufgestauter Kräfte bedeuten würde, in den Grundzügen bei Goethe vorliegt, das zu zeigen war — neben dem Herausheben wesentlicher, früher übersehener Züge in dem Bilde von Goethes Gesamtpersönlichkeit — eine Hauptabsicht dieses Buches. Gegenüber einer dünnkelhaften Theologie, welche in Verkennung der wirklichen Lage im Namen

Gottes selber sprechen zu können wähnt, ist die Sache der Religion besser aufgehoben bei der bescheiden ehrfürchtigen Haltung Goethes, für die alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist“ (S. 251). Man muss dem Verfasser für dieses Wort dankbar sein. Er nimmt mit seinen letzten Ausführungen deutlich Stellung beim deutschen Idealismus. Dass zu diesem eine wahrhaft biblische und reformatorische Theologie im Gegensatz steht, hat die Entwicklung der Theologie der letzten Jahre doch wohl gezeigt. Wird Goethe in seinem religiösen Denken vom deutschen Idealismus für diesen in Anspruch genommen, so kann dem eine biblische und reformatorische Theologie nur zustimmen. Denn auch nach ihr kann Goethe nicht als Vertreter eines biblischen und reformatorischen Christentums gelten, sondern nur als Vertreter eines säkularisierten und idealisierten Christentums, eines säkularisierten Christentums in idealistischer Fassung.

Lic. Dr. T. Pöhlmann, Erlangen.

**Schröter, Manfred, Philosophie der Technik.** München 1934, R. Oldenbourg. (84 S. gr. 8.) Kart. 3.80 RM.

Aus der Tatsache, dass die Technik heute auch in kultureller Hinsicht (gleich ob in positiver oder negativer Wertung) an Bedeutung fort und fort zunimmt, reifen dem Verfasser für eine Philosophie der Technik kritische Aufgaben heran, die eine eigene Betrachtung erfordern. Zur Einführung in den Stoff gibt er zuerst eine einleitende Techniklehre, darauf folgten sofort die wichtigsten Ausführungen kulturphilosophischer Art, denen in Teil III und IV der Ausbau und die Anwendung auf das ethische und psychologische, das geschichts- und naturphilosophische Gebiet nachfolgen.

Unsere Philosophie der Technik bildet den Abschluss des vierten Bandes des Handbuches der Philosophie (herausgegeben von A. Baeumler und M. Schroeter). In vier umfassenden Bänden (I. Bd. Die Grunddiscipline, II. Bd. Natur, Geist, Gott, III. Bd. Mensch und Charakter, IV. Bd. Staat und Geschichte) liegt die abendländische Kulturschau europäischer Philosophie vor, der eine Darstellung der „Gedankenwelt Asiens“ (als Band V) folgen soll, von welcher bereits in drei Lieferungen die Bearbeitung der Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises durch Professor Dr. Alfred Forke, Hamburg, vorliegt. Überblickt man das Ganze, so zeigt sich ein Werk, zu dem man ebenso die Herausgeber wie den Verleger nur beglückwünschen kann. Freilich ist das Buch kein bequemes Nachschlagewerk, sondern ein Berater, dessen Rat und Hilfe errungen, erarbeitet sein wollen. Aber eben das ist es ja, was jeden selbständigen Denker reizen soll und auch reizen wird. Nimmt man hinzu, dass auch allen Gebieten fast die ganze neuere Literatur kritisch einbezogen ist, so darf man das gesamte Werk mit Fug und Recht einen zuverlässigen und unentbehrlichen Führer nennen für jedermann, der zu den dringendsten und aktuellsten Kulturfragen der Gegenwart Stellung zu nehmen hat. Von den vier Abteilungen, die jede einen selbständigen Band darstellen, kostet in Leinwand die erste (954 S.) 40.—, die zweite (744 S.) 31.50, die dritte (904 S.) 38.— und die vierte (1004 S.) 42.— RM. Robert Jelke, Heidelberg.

**Küneth, Walter** (Privatdozent an der Universität Berlin), **Theologie der Auferstehung.** (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 6. Reihe,



Bd. I.) München 1933, Chr. Kaiser. (VIII, 264 S. gr. 8.) 6.80 RM.

Der Titel ist ein Programm für einen Gesamtentwurf der systematischen Theologie. — Ein erster Teil legt mit einer Sondererörterung zur Auferstehung Jesu den Grund („Die Wirklichkeit der Auferstehung“). Es wird die Problematik der Auferstehung erörtert im Rahmen der Geschichte, der Idee des Lebens, des Mythos und des Weltbildes. Und nachdem innerhalb dieser Sphären weitgehend die Eigenmächtigkeit der Auferstehung Jesu gesichert ist, wird weiter der Selbstsinn der Auferstehung Jesu ausgearbeitet. Hier wird zumal das „Urwunder“ der Auferstehung selber von ihrem „Offenbarwerden“ („Die Erscheinungen“) unterschieden und die Frage der Glaubenserkenbarkeit der Erscheinungen und des Urwunders selbst geprüft. — Ein zweiter Teil entfaltet dann durch die ganze theologische Systematik hindurch die zentrale und überall entscheidende Bedeutung der Auferstehung Jesu („Der dogmatische Sinn der Auferstehung Jesu“), sowohl grundlegend für die Christologie, wie für die Kosmologie (Auferstehung Jesu und Schöpfung), wie für die Anthropologie („Die Gegenwärtigkeit des Auferstandenen“; christozentrischer Zeitbegriff; Existenzialgemeinschaft und Existenzialethos der Gemeinde des Auferstandenen; Auferstehungsontologie usw.), wie für die Eschatologie. — Das Ergebnis gibt der Autor selbst im Nachwort so an: „Die Auferweckung des Christus ist . . . das theologische Urdatum, von dem nicht abstrahiert werden kann, und die massgebende Voraussetzung für jedes gültige dogmatische Urteil und die sinnvolle Gestaltung christlicher Theologie. So wird die Auferstehung Jesu zu dem archimedischen Punkt der Theologie überhaupt, unableitbar aus der empirischen Reflexion und jenseits eines religiösen Apriori gesetzt. Alle theologischen Aussagen werden in irgend einer Weise von diesem Mittelpunkt her orientiert. Es gibt keine christliche Gotteserkenntnis, die nicht durch die Offenbarung Gottes in dem Auferstandenen ihre letzte Reife und Tiefe erfährt. Eine christologische Gestaltung ist ohne Kyriosverständnis undenkbar. Auch die Pneumatologie hat keinen anderen Inhalt als die Geistwirklichkeit des erhöhten Christus. Der Begriff der Kirche wie der einer christlichen Ethik ist wesensmässig durch die Auferstehung Jesu bestimmt. Wichtige Einsichten in Schöpfung und Natur, in Geschichte und das Dasein können ohne den Auferstehungsglauben nicht gewonnen werden. In ihm ist die Möglichkeit einer universalen Weltdeutung gegeben . . . Das Wort von der Auferstehung Jesu ist der Angriff des Lebens auf die sterbende Welt . . . Extra resurrectionem nulla salus.“

Das Buch ist mit grosser Versiertheit und Virtuosität geschrieben. Es ist sehr gut geordnet und zieht die Endfolgerungen des Leitgedankens nach allen Seiten mit radikaler Schärfe klar aus. Es ist dadurch pointiert und auf die erste Lesung hin von einer gewissen Wucht. Gleichwohl habe ich bei sehr genauer Durcharbeitung des Buchs in meinem Seminar mich immer stärker von ihm enttäuscht gefühlt. Die Oberflächenklarheit verschleiert nur die Ungelöstheit der meisten Probleme. — Schon gegenüber der historischen Forschung macht sich der Verfasser die Sache reichlich leicht, indem er ihr überhaupt keine Zuständigkeit für die Erkenntnisfrage der Auferstehung belässt (S. 17). Eine gewisse relative Mitzuständigkeit wird man ihr doch keinesfalls nehmen können; dieselbe gehört schon einfach mit zum Ärgernis der Fleischwerdung. — Gegenüber dem Mythos kennt der Verfasser nur den „antimythischen Charakter der A. J.“, der die Anwendung des Mythosbegriffes auf die Auferstehung verbiete; er lässt sich im Grund doch zu sehr von dem bisherigen mehr skeptischen Verständnis des Mythos als einer unrealen Illusion leiten. Er kennt nicht das neue wirklichkeitsmächtige Mythosdenken, rührt in der nur kurz aufleuchtenden Idee einer „Erfüllung des Mythos“ nur allzukurz daran. Er lässt sich daher nicht dazu führen, die Frage eines „erfüllten Mythos“ näher zu untersuchen

oder gar von der Betrachtung des Johannes her das Recht eines „offenbarungsmythischen Denkens“ zu erwägen. Ähnlich steht es mit den Auseinandersetzungen von Auferstehung Jesu und Methaphysik (Lebensidee und Weltbild). — In der Ausdeutung des Selbstsinnes der Auferstehung Jesu schwankt der Verfasser ständig zwischen einerseits einem sehr starken Einfluss der „dialektischen Theologie“, die die Auferstehung natürlich noch mehr als die sonstige Offenbarung in der reinen Transzendenz sehen muss (A. J. als „Urwunder“ parallel zum Urwunder der Schöpfung), und andererseits der Betonung der Auferstehungswirklichkeit, die freilich vom Jenseits der Grenze der Immanenz doch nur in einem „geschichtlichen Reflex“ eine geschichtszugewandte Seite haben soll. Das leere Grab ist zwar brutum factum, hat aber nur „hinweisenden Zeichencharakter“ auf die eigentliche Auferstehung. — Die christologische Bedeutung der A. J. findet K. in der „Kyriosinthonisation“. Dieselbe bedeutet die „Verleihung der Gottheit“ (S. 115). Vorher ist nur da der Kyrios designatus. Man hat also — und doch nicht nur „vorläufig“ — von einer „Zwischenstellung Jesu zwischen Gott und Menschheit“ zu reden. Das Ganze ergibt in scheinbar engem Anschluss an die Schrift eine mythologisierte Christologie, die den Sinn des naiven Mythosdenkens der Schrift vereigentlicht und von den klaren Linien der orthodox-kirchlichen Christologie, in der nie eine „Gottheit“ „verliehen“ wird, weit entfernt ist. — Macht sich schon hier der allzu einseitige Ton allein auf der Auferstehung Jesu zersetzend bemerkbar, so zeigt auch die Einstellung der A. J. in die weiteren Räume der Dogmatik als des auch dort angeblich allein alles beherrschenden Mittelpunktes ebensoviel Erscheinungen der Überspannung wie guter Durchleuchtung. Manches Richtige wird deutlich gesehen, besonders sofern diese Auferstehungstheologie als Korrektiv gegen eine theologia crucis, eine reine Rechtfertigungstheologie oder eine reine Glaubens- oder Worttheologie in Betracht kommt. Aber andererseits wird nur deutlich, dass es überhaupt nirgends angehen dürfte, Christologie und Theologie allein aus einem einzigen Kardinalpunkt zu sehen und zu entwickeln. Es muss eben das Ganze der Erscheinung Christi (nicht etwa auch nur seine Fleischwerdung allein) oder der Offenbarung überhaupt immer während nach allen seinen Einzelpunkten, Momenten, Gliedern, Seiten und Beziehungen im Blick stehen, wenn die Offenbarung sich echt und nach keiner Seite verkrampt auslegen will. Gewiss ist das Kreuz nichts ohne die Auferstehung, aber auch umgekehrt, und beide sind nichts ohne das Weihnachtswunder, aber wieder auch umgekehrt. Es muss im Grunde immer das ganze Wunder des Christus, der Offenbarung überhaupt sein, von dem aus ein Verstehen des Glaubens unter der Offenbarung empfangen wird. — Der Versuch von K. ist also interessant, scharfsinnig und beachtenswert, aber nur in dem Sinn, dass damit überhaupt die Versuche, aus einem einzelnen Punkt allein heraus Theologie zu treiben, noch einmal als zuletzt einseitig und unzureichend nachgewiesen werden.

K o e p p, Greifswald.

Krimm, Herbert, Dr. theol., **Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571.** (Sonderdruck 4 des „Jahrbuches der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im

neuen Österreich.) Wien-Leipzig 1933, Manz. (119 S. gr. 8.)

Die Bedeutung der Arbeit liegt auf liturgischem Gebiete. Die Herkunft der Bestandteile wird bis ins Einzelne herausgestellt. Bei ihrer Beurteilung kommt dem Verfasser ein feines religiöses und kirchliches Verständnis zugute. Die Arbeit will aber auch auf historischem Gebiete Bedeutung haben, sie will ein Beitrag zur Charakterisierung der evangelischen Bewegung sein, sie will die Merkmale der namhaften Persönlichkeiten, die dagegen oder dafür waren, des Kaisers, seiner Räte, der Adligen und der Geistlichen, herausstellen. Es ist wirklich manches Gute auch in dieser Hinsicht gebracht. Doch fehlt dem Verfasser die Vertrautheit mit der Literatur. Vor allem weiss er nichts von D. Eduard Böhl, Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich, hauptsächlich nach bisher unbenutzten Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs. Jena 1902, Gustav Fischer (483 S. gr. 8). Böhl widmet der niederösterreichischen Agende nahezu 70 Seiten und hätte dem Verfasser mancherlei Material gerade zum Verständnis der Korrekturen, die Reuter an dem Manuskript des Chyträus vornahm, geboten. Anscheinend ist das Werk Böhls, der selbst 38 Jahre in Österreich wirkte, nicht nur ihm, sondern vielen evangelischen Österreichern, die über die Schicksale der evangelischen Bewegung in Österreich forschen, unbekannt. Vermutlich aus dogmatischen Gründen. Böhl gehörte nämlich nicht zu denen, die den Kampf der Flacianer als leere Streitsucht ansehen. Ferner kennt der Verfasser nicht das Werk Luzian Pflegers, Martin Eisengrein, Freiburg 1908, in dem die von ihm im Münchener Hauptstaatsarchiv (so heisst das Archiv, nicht Staatsarchiv) abgeschriebenen Briefe dieses katholisch gewordenen Schwaben an den Münchener Herzog sei es im Regest, sei es im Wortlaut, abgedruckt sind. Die Benützung Pflegers hätte, von allem anderen abgesehen, vor dem Lesefehler „Servetariet“ (S. 9) bewahrt. Es heisst „Secretarien“. Wer sind ferner die Geistlichen, die aus „Württemberg und Schwaben nach Österreich geflohen“ sein sollen? Aus Thüringen und Sachsen sind Geistliche nach Österreich geflohen. Württemberg hat treue evangelische Pfarrer nach Österreich geschickt (vgl. Gustav Bossert, „Die Liebestätigkeit der evangelischen Kirche Württembergs für Österreich bis 1650“ im Jahrbuch, 25. Jahrgang, 1904, S. 375 ff.). Auch die Bedeutung der Reformationsbewegung in Bayern gerade für Österreich scheint dem Verfasser nicht klar zu sein. Das muss man schliessen aus einer Anmerkung zu Ortenburg (Nr. 129 zu S. 93) und aus einer Anmerkung zu Wiesent (Nr. 130). Letzterer Ort, bei Regensburg gelegen, war pfalzneuburgisch. Dort wirkte Jakob Lachkern (Goedeke II, 192). Bemerkte sei, nachdem die Fundstellen der Agende aufgezählt werden, dass sie sich auch in der Kirchenbibliothek zu Ortenburg befindet. In den lateinischen Zitaten stehen sehr viele Druckfehler. **Theobald**, München.

**That**, Gunther, **Die Pädagogik der Inneren Mission**. Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. (72 S. gr. 8.) 2.80 RM.

Die Studie verbindet eine geschichtliche Besinnung und eine gegenwartspraktische Frage miteinander. Sie zeigt, was die Innere Mission in ihrer ursprünglichen Gestalt

nach Wicherns Entwurf hat werden sollen, aber nicht geworden ist, und was für Hemmungen und Isolierungen für sie aufgekommen sind durch die Einstellung ihrer Pädagogik gegen die geistige Kultur der Zeit. Die aktuelle Frage ist nun, da doch „die Pädagogik der Inneren Mission in ihrer Weiterentwicklung keineswegs eine gewollte Abschlüssung gegen humanistischen Geist ist“, ob und wie ihre Erziehungsarbeit, ohne ihr Innerstes zu verlieren, die moderne pädagogische Bewegung in sich aufnehmen kann. Über die Entwicklungsgänge der Arbeiterwohlfahrt, der Heilpädagogik und Jugendbewegung, über die Aussprache zwischen „autonomer“ und christlicher Pädagogik, über die in der Missionserziehungsarbeit selbst gelegenen Spannungen zwischen religiöser Verkündigung und pädagogischem Tun hinweg findet der Verfasser in der Gleichheit der praktischen Erziehungsaufgaben einen gemeinsamen pädagogischen Weg und die Möglichkeit des Zusammengehens zwischen christlicher und humanistischer Pädagogik; „eine Synthese der weltanschaulichen Gegensätze ist uns nicht möglich“. „So wollen wir nicht mehr sprechen von Pädagogik der Inneren Mission, sondern von Pädagogik und Innerer Mission, nicht mehr von Pestalozzi gegen Wichern, sondern von Pestalozzi und Wichern.“ Die problemreiche kleine Schrift hat ihren Beruf in den Auseinandersetzungen der Gegenwart, aber ob sie sich mit ihrer Konfrontierung einer „modernen Pädagogik“, die an die Jugendwohlfahrtsarbeit H. Nohls anknüpft, durchsetzen wird, nachdem diese bereits durch eine neue pädagogische Situation abgelöst ist?

O. Eberhard, Hohen Neuendorf.

*Soeben erschien:*

*Neu!*

## **Führung zum Christentum durch das Alte Testament**

Drei Vorträge von

Prof. D. **Alt**, Prof. Lic. **Begrich**, Privatdoz. Lic. **von Rad**  
(sämtl. an der Universität Leipzig)

72 S. / RM 1.80

**Für Laienkreise geschrieben!**

Auf Veranlassung der Leipziger Ephoralgeistlichkeit und der Leipziger Evangel. Führerschule wurden diese Vorträge im Februar 1934 vor einem weiteren Kreis gehalten.

Führt durch das Alte Testament ein Weg, den man begehen kann oder sogar begehen muß, wenn man zum Christentum gelangen will?

Das ist die Frage, auf die wir in diesen Vorträgen eine Antwort suchen.



**Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig C1**