

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Landesbischof in Dresden.

und

Dr. theol. Ernst Sommerlath

Professor in Leipzig.

Nr. 17.

Leipzig, 12. August 1932.

LIII. 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 und Porto; bei Zahlungen in fremder Währung ist zum Tageskurse umzurechnen. — Anzeigenpreis: die zweispaltige Petitzelle 40 Goldpfennige. — Beilagen nach Uebereinkunft. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873.

Ein Versuch dogmengeschichtlicher Neuorientierung. (Bring.)
Kroll, Josef, Gott und Hölle. (Haas.)
Klausner, Dr. Joseph, Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. (König.)
Colwell, Ernest Cadman, The Greek of the Fourth Gospel. A study of its Aramaisms in the light of Hellenistic Greek. (Kittel.)

Oepke, Albrecht, D., Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung. (Weber.)

Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte. (Theobald.)

Wiesenhütter, Alfred, Das Wort Gottes und bildende Kunst. (Preuss.)

Witte, Professor, D. Dr., Das Jenseits im Glauben der Völker. (Weber.)

Quervain, Alfred de, Lic. theol., Die theologischen Voraussetzungen der Politik. (Lang.)

Matthes, Heinrich, D., Theologische Propädeutik. (Eberhard.)

Ein Versuch dogmengeschichtlicher Neuorientierung.

Man braucht wohl kaum besonders hervorzuheben, welchen grossen Einfluss Harnacks Dogmengeschichte auf die Anschauung der Ideengeschichte des Christentums gehabt hat. Selbst von der Ritschl'schen Theologie beeinflusst, hat sie die allgemeinen Gesichtspunkte dieser Theologie auf dem Gebiete der Geschichte durchgeführt und dadurch gewissen Anschauungen, die der Ritschl'schen Auffassung des Christentums nahe liegen, scheinbar einen un widersprechlichen Wahrheitscharakter verliehen, der als fast unerschütterlich angesehen wurde. So hat man es z. B. ja lange für etwas Unwidersprechliches gehalten, dass die altkirchliche Christologie eine Hellenisierung des Christentums, ein Sieg des hellenischen Geistes auf christlichem Boden sei, und ebenso, dass die mythologischen Ausdrücke, die zusammen mit der altkirchlichen Versöhnungs- oder Erlösungslehre vorkommen, den antiken Einfluss deutlich zeigen. Die Heilsauffassung der alten Kirche wird als physisch und naturalistisch bezeichnet. Man hat ja dort viel mehr vom Tode und von der Unsterblichkeit als von der Sünde und der Vergebung gesprochen.

Eine Menge dieser gewöhnlichen historischen Dogmen werden von G. Aulén in seiner Arbeit über den christlichen Versöhnungsgedanken*) als unhaltbar nachgewiesen:

G. Aulén, Den kristna försoningstanken (Der christliche Versöhnungsgedanke). Stockholm 1930; 269 S. (Auf schwedisch, englisch und holländisch, aber noch nicht auf deutsch erschienen.)

Die Arbeit Auléns will nicht eine philologische Einzeluntersuchung sein, die durch die Sorgfalt der Prüfung des philologischen Materials und durch die Menge der Belegstellen ihren Wert hat. Sie ist eine ideengeschichtliche oder motivgeschichtliche Untersuchung, deren Stärke in den vorgelegten Gesichtspunkten und in ihren Zusammenhängen untereinander liegt. Aulén ist unter den schwedischen Theologen besonders wegen seiner intuitiven Begabung und seines geschichtlichen Beob-

achtungsvermögens bekannt; er hat eine geniale Gabe, das Richtige zu finden und das Wesentliche aufzudecken; die grossen ideengeschichtlichen Zusammenhänge interessieren ihn besonders, und er ist der geborene Meister, in ihnen die leitenden Gedanken und die unter den verschiedenen Vorstellungen sich verbergenden Motive zu finden und überzeugend darzulegen.

Die gewöhnlichen Fragestellungen, wodurch man die Bedeutung der Versöhnung zu veranschaulichen versucht, sind nach Aulén nicht befriedigend. Man hat im 19. Jahrhundert als Alternative die sogenannte objektive, Anselmische, und die, gewöhnlich von Abälard hergeleitete, subjektive Versöhnungslehre betrachtet. Dies Schema ist ganz falsch, meint Aulén. Die genannten Formen der Versöhnungslehre sind keine erschöpfende Alternative; auch ihre Bedeutung ist nicht klar. Vor allem hat man ferner ganz vergessen, dass in der alten Kirche eine ganz andersartige Versöhnungsauffassung herrschte, die eben verdient, klassisch genannt zu werden, nicht nur darum, weil das Urchristentum von ihr sein Gepräge bekam, sondern vor allem auch darum, weil in dieser die typischen Motive des Christentums am tiefsten zum Ausdruck gekommen sind.

Das Hauptinteresse der Arbeit von Aulén bietet die Darstellung des klassischen Versöhnungsmotivs. Was bedeutet dieses und wo findet man es? In der alten Kirche gibt es eine bestimmte Grundanschauung der Versöhnung: Christus ist der Siegheld, der die feindlichen Mächte, die Tyrannen, die Sünde, den Tod, den Teufel besiegt hat. Im Werke Christi hat Gott selbst die Mächte des Verderbens besiegt, und darin liegt, wie Aulén zeigt, die Versöhnung, nicht nur die Erlösung; denn durch dies Werk wird auch die Schuld der Menschen getilgt. Wie dies geschehen ist, versucht man auf verschiedene Weise darzustellen, dann und wann ganz naiv, wobei oft mythologische, von der Harnack'schen Geschichtsschreibung ganz missverstandene Bilder, vorkommen. Oder — und so vor allem bei Paulus — wird die Aufhebung der Schuld in diesem Zusammenhang so ausgedrückt, dass das Gesetz zu den Verderbensmächten gezählt wird.

*) In kürzerer Fassung auch auf deutsch in „Zeitschrift für systematische Theologie“ 8. Jahrg. 1930, Seite 501—508.

Die klassische Versöhnungsanschauung liegt, wie Aulén nachweist, typisch bei Irenäus vor. Und darum gibt er zunächst eine Auseinandersetzung seiner Theologie. Dann dehnt der Verf. die Untersuchung auf die ganze alte Kirche aus und geht danach auf die neutestamentlichen Schriften zurück. Dadurch hat er bestimmte Gesichtspunkte gewonnen, die er beim Studium des neutestamentlichen Materials benutzen kann.

Der Schwerpunkt der klassischen Versöhnungsanschauung liegt nach Aulén darin, dass die Versöhnung als eine einzige „ungebrochene“ Gottestat dargestellt wird. Gott ist das Subjekt, nicht das Objekt der Versöhnung. Dadurch kommt der christliche Gnadengedanke zu seinem Rechte. Die Versöhnung ist ganz und gar ein Weg Gottes zu uns, eine Tat Gottes, wodurch er seine Liebe zur Herrschaft bringt. Das Gottesverhältnis wird nicht ein Rechtsverhältnis, sondern ein Gnadenverhältnis. Gott verändert seine Stellung zur Welt dadurch, dass er die Macht des Bösen über den Menschen zerbricht; er besiegt im Werke Christi auch das Unheil, das die Kraft aus seiner (Gottes) Verdammnis der Menschen schöpft. Dies darzustellen ist der eigentliche Sinn vieler mythologischer Vorstellungen, wie z. B. die der *pia fraus*, wodurch der Teufel betrogen wird, oder die der Loskauftheorie.

Selbstverständlich sind die echtchristlichen Motive nicht einfach dadurch zur Herrschaft gebracht, dass die Vorstellung von der Versöhnung als ein Kampf Gottes in Christo aufgefasst wurde. Das Vorherrschen dieser Motive ist davon abhängig, dass das Gottesbild dargestellt wird, das von der göttlichen Liebe, von der Agape, geprägt ist, die sich selbst denen, welche der Liebe nicht wert sind, hingeben will, und die dadurch den Sieg gewinnt und neues Leben schafft. Das wichtigste bleibt immer, wie die Liebe*), die kämpft und siegt, und wie die Mächte, die besiegt werden, näher gedacht sind.

Aulén zeigt nun, dass bei Irenäus das Heilswerk ein Werk des inkarnierten Logos ist und dass die aktive Macht bei der Versöhnung Gottes die Agape ist. „Es ist, als ob die göttliche Macht sich niedersenke und in die Welt des Todes eintrete, und das Werk zu Ende führt, durch das Gott sich mit der Welt versöhnt.“ „Es gibt keine andere Motivierung für das, was geschieht, und keine andere Kraft ist wirksam in dem, was geschieht, als die göttliche Agape allein“ (S. 68). Durch sie wird ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen geschaffen, ein Verhältnis, das kein Rechtsverhältnis ist; Gott kann man nicht mit Leistungen zufrieden stellen, aber seine Liebe vernichtet selbst die Verdammnis, die über der Menschheit ruht.

Gewöhnlich wird die griechische Auffassung vom Heil, wie schon gesagt, als naturalistisch oder physisch bezeichnet. Aulén zeigt, dass dies Urteil falsch ist. Wenn man vom Tode spricht, meint man nicht nur den physischen, sondern auch den Tod in religiösem Sinne, den Tod in seiner Verbindung mit der Sünde. Und die Sünde ist nicht nur eine Ursache des Todes, sondern sie ist selbst eine Todesmacht; Sünde und Tod sind eigentlich synonyme Begriffe. Die Tat Christi ist ein Sieg über den Tod dadurch, dass sie ein Sieg über die Sünde ist. Auch der Gedanke, dass die Sünde Schuld ist, wird in der klassischen Versöhnungsanschauung zum Ausdruck gebracht. Christus besiegt nicht die bösen Mächte durch äussere Gewalt, sondern auf dem inneren Wege der Selbstentäusserung;

*) Vergleiche hierzu Nygren, *Eros und Agape*, I. 1930. (II. erscheint 1932).

dadurch wird der Teufel „betrogen“ und die Schuld getilgt. Der Sieg über den Teufel bedeutet eine Aufhebung der Schuld; dies ist es, was die Vorstellung, dass der Teufel ein Recht auf den Menschen gehabt hat, und dass er betrogen oder der Mensch losgekauft werden musste, hat sagen wollen.

Stärker als je kommt es in der alten Kirche bei Paulus zum Ausdruck, dass das Gesetz eine verderbliche Macht ist. Dadurch kommen die Motive, die sich in der alten Kirche hinter dem Gedanken, dass der Tod und der Teufel sowohl gottesfeindliche Mächte wie Ausdrücke des göttlichen Gerichtswillens sind, verborgen haben, stärker und besser an den Tag. Das Gesetz ist ja bei Paulus obgleich an sich gut und von Gott stammend, doch eine Verderbensmacht, es repräsentiert einen unrichtigen Heilsweg, eine Religion des Rechtsverhältnisses. Aulén wirft den Gedanken auf, dass der Streit mit Marcion die Ursache dazu war, dass das Gesetz in der alten Kirche nicht wie bei Paulus sowohl als göttliche wie als eine Verderbensmacht betrachtet wird. Für diesen war ja das Gesetz (im Verhältnis zum höchsten Guten) nur eine böse Macht; er vermochte also nicht das Gesetz sowohl als göttlich wie als böse anzusehen. Im Gegensatz dazu gab später die Kirche die Anschauung vom Gesetze als einer Verderbensmacht ganz auf.

Jeder Kenner der Theologie Luthers weiss, dass dieser drastisch zu veranschaulichen versteht, wie das Gesetz von Christus besiegt wurde. So wird die Schuld getilgt. Christus nimmt den Zorn Gottes auf sich. Unter dem Zorne zu leben, ist in tiefste Schuld und strengstes Gericht geraten zu sein. Christus hat Gottes Zorn getragen und diesen dadurch überwunden. Er hat so im tiefsten Sinne die Last der Schuld stellvertretend getragen. Es handelt sich bei Luther nicht um eine Gott dargebrachte Leistung, sondern um eine einheitliche Gottestat, wodurch Gott im Werke Christi die Gerichtsmächte überwindet, und so die Verdammnis des Gesetzes und des Zorns aufhebt. Darum ist es für Luther auch gleichbedeutend, dass Christus dies Werk getan hat, wie das, dass Gott es getan hat; Christus handelt Gott gegenüber nicht selbständig; Gott ist nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Versöhnung.

Aulén betont, dass man Luthers Versöhnungslehre am besten vom klassischen Versöhnungstypus aus verstehen kann. Er bestätigt dadurch auch, dass die Auffassung, dass Luthers Versöhnungslehre eine Wiederholung der Anselmischen oder eine verethizierte Auflage derselben sei, falsch ist. Luther hat aber den klassischen Versöhnungstypus in hohem Masse vertieft.

Vielleicht wird man fragen, ob nicht diese Vertiefung so gross sei, dass Luthers Versöhnungslehre anders als die klassische genannt werden muss. Aulén hat aber die grosse Vertiefung bei Luther niemals verneint, er hat nur betonen wollen, dass gewisse Motive, die eben den Gnaden- und Agapegedanke in sich schliessen, auch in der oft missverstandenen klassischen Versöhnungslehre da sind, ja, dass sie eben dieser ihre Gestalt geben und dass diese Gestalt darum von den genannten Motiven aus zu verstehen ist. Durch die Gesichtspunkte, die für den klassischen Versöhnungstypus charakteristisch sind, wird es möglich, einen Ausgangspunkt zu finden, von dem aus Luthers Anschauung von der Versöhnung als etwas Ganzes zu verstehen (man braucht nicht, wie Ritschl, seine drastischen Bilder beklagen) und als etwas im Zusammenhang mit den altchristlichen Gedanken zu Begreifendes aufzufassen ist. Dann

und wann macht man ja die Anschauung Luthers zu einem Unikum, indem man diese als die einzige wirklich christliche in der ganzen Geschichte hinstellt und vergisst die die christliche Ideengeschichte durchgehenden Motive zu analysieren und darzustellen.

Der lateinische Typus der Versöhnungsanschauung, der schon bei Tertullian und Cyprian vorliegt, wird von Aulén eingehend analysiert. Eine Einzelauseinandersetzung geschieht hier besonders mit R. Hermanns Auffassung von Anselm.

Dieser lateinische Typus siegt wieder in der Orthodoxie, in der also der eigentliche Sinn der Versöhnungsanschauung Luthers verloren geht. Und gegen diesen Typus stellt so die Aufklärung ihren „subjektiven“ Versöhnungstypus auf. Die herrschenden Interessen dabei sind aber anthropozentrisch und liberal-humanisierend, wodurch das Typische für das Christentum verloren geht. Auch Schleiermacher bedeutete keine allzugrosse Veränderung für diese Grundanschauung; seine Bedeutung war mehr methodisch-wissenschaftlich. Im ganzen 19. Jahrhundert kämpfte dieser „subjektive“ Typus der Versöhnungsanschauung mit dem „objektiven“, lateinischen; die echtchristlichen Grundmotive gingen aber dabei verloren; weder der subjektive noch der objektive Typus gibt einen richtigen Ausdruck für sie.

Aulén, der eine leitende Stellung in der Theologie Schwedens und, man kann sagen, des ganzen Nordens, einnimmt, bleibt niemals in Negationen stecken. Er steht der liberalen Theologie, ja der ganzen „liberal-humanisierenden“ theologischen Epoche im 18. und 19. Jahrhundert sehr kritisch gegenüber. Aber er setzt eine andere positive Theologie an ihre Stelle, eine Theologie, die keineswegs nur ein Reaktionsphänomen ist, sondern die organisch aus der selbständig und sachgemäss aber in steter Auseinandersetzung mit der deutschen und englischen Theologie arbeitenden schwedisch theologischen Tradition (man darf vielleicht die Namen Söderblom und Billing nennen) erwachsen ist. Seine theologische Grundanschauung hat Aulén in seiner 1931 erschienenen Arbeit „Der christliche Glaube“ („Den allmänliga kristna tron“) zusammengefasst; obgleich formell die dritte Auflage einer früher erschienenen Arbeit, ist dies Buch jetzt wie eine Neuerscheinung zu betrachten; man bekommt einen starken Eindruck davon, dass hier eine bis zu Ende durchgedachte und darum endgültige theologische Gesamtanschauung vorliegt.

„Den kristna försoningstanken“ zeigt eine wichtige Tendenz in dieser später erschienenen grösseren Arbeit. Und sie bezeugt den Eifer des Verfassers, immer die tiefsten und in Wahrheit leitenden Motive in der christlichen Ideengeschichte aufzuspüren und sie zu enthüllen, auch wenn sie noch so sehr verborgen sind.

Ragnar Bring, Abo, Finnland.

Kroll, Josef, Gott und Hölle, der Mythos vom Descensus-kampfe. (Studien der Bibliothek Warburg, herausgegeben von Fritz Saxl, XX.) Leipzig-Berlin 1932, B. G. Teubner. (VII, 569 S. gr. 8.) 25 Rm.

Die Redaktion des Th. Ltbl. mag, indem sie diesen Band von 569 S. zur Anzeige vergab, auf eine mehrere ihrer Druckseiten erfordernde Besprechung gefasst gewesen sein. Sie wird aber, von Raumnot bedrängt, am Ende nichts dawider haben, wenn ich mich zunächst begnüge, hiemit einfach auf das Erscheinen des dem Theologen wichtigen Werkes hinzuweisen, das ein zweiter, in

Bände zu erwartender Band erst noch vervollständigen soll. Sei denn einstweilen bloss gesagt: Worum es sich handelt, ist eine sehr weit gespannte religionsgeschichtliche Untersuchung des Descensus ad inferos, ein Thema, zu dem der klassische Philologe Josef Kroll sich schon vor zehn Jahren einmal in der Abhandlung zum Vorlesungsverzeichnis der Braunsberger Akademie WS. 1922 hat vernehmen lassen. Inhalt des vorliegenden Bandes: Der Descensus im christlichen Altertum; der D. im Mittelalter; der D. bei den Ägyptern; der D. bei den Babyloniern; der D. bei den Indern und Iranern; der D. bei den Mandäern; der D. bei den Manichäern; der D. im Judentum; der D. in der Antike (Die klassische Zeit, die griechisch-römische Zeit, Descensus im Zauber, Descensusmotive bei Ennius und Claudian).
Hans Haas, Leipzig.

Klausner, Dr. Joseph, Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Berlin 1930, Jüdischer Verlag. (591 S.) Geb. 16 Rm.

Es ist eine bemerkenswerte Erscheinung, dass neben dem Zionismus, der die Tatsache des Sieges des Christentums über das Judentum aus der Geschichte Palästinas streichen will, innerhalb der Judenschaft doch auch die Geneigtheit neuerdings sich gezeigt hat, eine Biographie Jesu zu schaffen, die von dem mittelalterlichen Toledo Jesu endlich abbrückt. Proben von solcher Geneigtheit finden sich z. B. in dem Buche „A Jewish View of Jesus“ von Enelow (1920) und in dem vor kurzem erschienenen Werke Klausners: „Jesus von Nazareth“.

Das letztere Buch, das übrigens aus seinem neuhebräischen Original übersetzt ist, verläuft hinsichtlich seines äusseren Aufbaues ganz nach dem methodischen Schema einer geschichtlichen Darstellung. Denn ein erster Abschnitt trägt die Überschrift „Die Quellen“, und dann folgen sich naturgemäss Abschnitte über die politischen sowie geistigen Zeitverhältnisse, wie sie um Jesu Geburt in Palästina herrschten, ferner über die einzelnen Perioden seines Lebens und Wirkens, endlich ein Abschnitt mit dem Titel „Jesu Lehre“ und ein Schlussteil, der die Bedeutung Jesu feststellen will. Aber ist dieser äusserlich wissenschaftliche Aufbau auch überall von dem Geiste einer streng objektiv verfahrenen historischen Untersuchung durchhaucht? Suchen wir auf diese Frage im folgenden die richtige Antwort zu gewinnen!

Nun zunächst die Anordnung, in der die Quellen vorgeführt werden, indem die jüdischen und die heidnischen Berichte den christlichen vorangestellt sind, muss nicht notwendig schon eine Verkennung des Tatbestandes in sich schliessen. Denn man kann von den entfernteren, späteren, anonymen Bekundungen eines Tatbestandes ausgehen, wenn nur dieser Charakter der in den Vordergrund gerückten Aussagen auch offen anerkannt wird. Das späte Ursprungsdatum und die Anonymität der von jüdischer Seite herrührenden Aussagen über Jesus sind aber von Kl. nicht in seinen hierher gehörigen Sätzen (S. 13) erwähnt worden. Also liegt doch schon in der von ihm gewählten Hinterstellung der von christlicher Seite stammenden Zeugnisse über Jesus eine falsche Zurücksetzung derselben. Und durfte er sie in den Hintergrund rücken, weil sie von Leuten stammen, die Jesus für den Messias hielten? Dieser von ihm angegebene Grund beruht auf Voreingenommenheit, da jene Zeugen ihr Urteil über Jesus auch mit Recht gefällt haben können. Jedenfalls hätte er dann bei den jüdischen Aussagen auch bemerken müssen, dass sie aus

Hass oder falscher Anschauung über Jesus geboren sein können. Besonders befremdend ist sodann, dass er unter den vom christlichen Lager ausgegangenen Berichten die pseudepigraphischen Schriften den im N. T. vorliegenden Evangelien vorangestellt hat. Man weiss doch, was für Auswüchse der Legende in den Pseudepigraphen wuchern und dass die im N. T. enthaltenen Evangelien davon sich freigehalten haben. Hat er betreffs dieser letztgenannten Schriften auch die Momente berücksichtigt, die direkt für ihre Glaubwürdigkeit sprechen? Oder gibt es etwa keine solchen Momente im Inhalt des N. T.?

Solche Bestandteile vom Inhalt des N. T. liegen beispielsweise in folgenden Aussagen vor: Es ist dort auch berichtet, dass die Apostel dann und wann als unverständlich oder kleingläubig oder schläfrig bezeichnet worden sind, und in bezug auf Petrus ist nicht verschwiegen, dass er seinen Herrn dreimal verleugnet hat. Welche deutlichen Beweise für die Wahrheitsliebe der neutestamentlichen Erzähler! Sodann: Lukas bemerkt im Prolog seines Evangeliums, dass er nicht eher an die Abfassung seines Berichts gegangen sei, als bis er zuvor alles von denen erforscht gehabt habe, die von Anfang an Diener des Worts und Augenzeugen gewesen seien. Auch lesen wir dort das in der Verfolgung ausgesprochene Bekenntnis: „Wir können es ja nicht lassen, dass wir nicht reden sollten von dem, was wir gesehen und gehört haben“ usw. (Apostelg. 4, 20; 1. Joh. 1, 1 ff.). Und wie stark ist im N. T. auf klare Unterscheidung der Geister gedrungen (1. Kor. 12, 10) und vor mythologischen Fabeln gewarnt (2. Kol. 2, 23; 1. Tim. 1, 4 usw.)!

Solche Inhaltsmomente des N. T., die den Wirklichkeitsinn seiner Autoren bezeugen, hat Klausner in der Untersuchung des Quellenwertes der biblischen Evangelien (S. 91 ff.) nicht gesucht, wie es seine wissenschaftliche Aufgabe gewesen wäre. Sie hat er jedenfalls nicht gesehen und seinen Lesern vorgeführt. Statt dessen hat er seinerseits folgendes Dreifache getan. Erstens hat er das dem *κατά* in den Überschriften *Εὐαγγέλιον κατά Μ.* usw. entsprechende Wort „nach“ stets zwischen Anführungsstriche gesetzt, als sollte es die Echtheit des Inhalts verdächtigen, während diese Ausdrucksweise von den Urhebern der Überschriften zum Ausdruck des Sinnes „Die frohe Botschaft, wie sie nach M. usw. lautet“ vorgezogen wurde, weil sie den missverständlichen Genetiv „Die frohe Botschaft des M. usw.“ vermeiden wollten. Zweitens: den Wortlaut vom Prolog des Lukas mit dem überaus charakteristischen „die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind“ ersetzt er (S. 167) durch die Deutung, Lukas spreche die Absicht aus, aus „allen schon vorhandenen Darstellungen das Beste herauszuholen“, was jenem in methodischer Hinsicht geradezu grossartigen Prolog keineswegs gleichwertig ist. Drittens behauptet er seinerseits: „Die Evangelien wurden nicht in historischer Absicht geschrieben, sondern zum Zwecke der Ausbreitung des neuen Glaubens“ (S. 91). Hierin steckt der Knotenpunkt des Irrtums von Klausner. Er geht von diesen Voraussetzungen aus: a) Wer eine neue Wendung in der Religionsgeschichte erzählt, schreibt nicht in historischer Absicht. Eine solche Wendung gehört nach Klausner nicht zur Geschichte. b) Die Evangelisten können Jesus v. N. nur mit Unrecht für den wahren Messias gehalten haben. Sie können nicht wahrheitsgemäss über seine Person und seine Taten berichtet haben. Darum schreibt er auch, dass „ein religiöser Nebel um die ersten Quellen des Chri-

stentums ausgebreitet sei“ (S. 165). Wie falsch dieser Ausgangspunkt Klausners ist, lässt sich leicht entdecken.

Schon die innere Zwiespältigkeit der Stellung Klausners zum Quellenwert der Evangelien und des N. T. überhaupt erweist jene seine Sätze als grundfalsch. Nämlich betreffs eines grossen Teils dessen, was die Evangelisten berichtet haben, erkennt er ihren Quellenwert an (betreffs Jesu Gleichnisse, seiner Sittenlehre usw.). Weshalb verwirft er andere Aussagen der Evangelien über Jesus? Weil in diesem Teil der neutestamentlichen Aussagen Jesus als über das menschliche Niveau hinausragend charakterisiert und deshalb als der Messias anerkannt wird. Aber die Ablehnung des Quellenwertes dieses zweiten Teils der apostolischen Aussagen über Jesus ist ein Grundirrtum Klausners. Denn vor allem muss er von einer solchen Voraussetzung aus die Aussagen des Alten Testaments über neue Wendungen der Religionsgeschichte ablehnen, und er ist nicht mehr ein Bekenner der jüdischen Religion. Sodann lässt sich leicht zeigen, dass die Ablehnung des übernatürlichen Hintergrundes der Religionsgeschichte ein unwissenschaftlicher Machtspruch ist, wie erst kürzlich in meiner Schrift „Die Wahrheit der alttestamentlichen Religion“ (1929) ausgeführt worden ist. Nur eine materialistisch orientierte Naturphilosophie bestreitet das Dasein und Wirken des göttlichen Geistes im Weltall und in der Weltgeschichte.

Ogleich Klausner also nach seiner Stellungnahme zu „dem religiösen Nebel“, den er dem zweiten Teile des Bibelbuches anzudichten wagt, keinen Juden der Religion nach sich nennen darf, gibt er trotzdem dem Schlussabschnitt seines Buches die Überschrift: „Was bedeutet Jesus für die Juden?“ (S. 570). Also er fragt nicht, welche geistesgeschichtliche Stellung Jesus nach den Quellen gemäss deren echt philologischer Auslegung für jeden Leser der Quellen, jeden Menschen besitzt. Er fragt vielmehr mit unwissenschaftlichem Partikularismus nur nach der Bedeutung Jesu für die Juden.

Diese Bedeutung Jesu findet Kl. darin, dass Jesus betreffs der Moral „für das jüdische Volk ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges“ war (S. 573). Eine andere Bedeutung hat Kl. Jesu nicht zugestanden.

Vielmehr betont er weiterhin zunächst, dass Jesus „nicht als Prophet anerkannt werden könne“. Und weshalb? Weil „ihm dazu das politische Verständnis und die Gabe der nationalen Tröstung und Aufrichtung gefehlt“ habe (S. 573). Dann wäre wohl Jeremia auch kein Prophet gewesen, weil er dazu mahnte, die zeitweilige Unterwerfung unter die Chaldäerherrschaft ruhig zu ertragen? (Vgl. Jer. 25, 9 usw. und Matth. 22, 21.) Nein, nein, davon hing die Prophetenstellung nicht ab, wie gleich die erste Stelle zeigt, wo im A. T. „Prophet“ vorkommt (Gen. 20, 7). Da ist Abraham ein Prophet genannt, weil er ein Vermittler göttlicher Kunde war. Übrigens hat Kl. wie ohne richtigen Grund, so auch ohne gültigen Anlass gegen den prophetischen Rang Jesu opponiert. Denn er hat nicht beachtet, dass Jesus selbst sich nicht direkt einen Propheten genannt hat. Er hat nur ein vom Propheten handelndes Sprichwort auf sich angewendet, wie anderwärts ein auf den Arzt bezügliches (Luk. 4, 24; Matth. 9, 12). Viel wichtiger ist es, dass Jesus sich von den Propheten unterschied, wie schon darin, dass er sich die Erfüllung von Gesetz und Prophetie zuschrieb (Matth. 5, 17), so ganz ausdrücklich im Gleichnis von den bösen Weingärtnern, wonach Gott hinter den Propheten seinen Sohn

s a n d t e in der Hoffnung, dass die Weingärtner wenigstens diesen scheuen würden (Matth. 21, 37).

Am schärfsten endlich meint Kl. sich dagegen aussprechen zu dürfen, dass Jesus der Messias und Gottes Sohn gewesen sei (S. 573 f.). Indes mit der einfachen Verneinung sind diese gewaltigen Fragen nicht abgetan. Zunächst die Messiasstellung Jesu ist eingehend im Schlussabschnitt meines Buches „Die messianischen Weissagungen“ (bis in der altjüd. Literatur; 1925) erörtert, den ich dem grossen Thema „Weissagung und Erfüllung“ gewidmet habe; für Kl. noch eine unbekannte Gegend. Sodann weiss er sich über Jesu Gottessohnstellung „im Sinne des Trinitätsdogmas“ übererhaben (S. 573). Das soll eine schlaue Wendung sein, die mir auch schon bei anderen jüdischen Schriftstellern begegnet ist. Aber mit dieser Wendung kann man sich nicht den Aussagen entwinden, die uns von ersten Zeugen Jesu über seine spezifische Stellung zu Gott aufbewahrt worden sind, wie z. B.: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn ausser dem Vater“ usw. (Matth. 11, 27 etc.). Wollte ich sagen: Über Jesu Bewusstsein von seiner Beziehung zu Gott liegt ein Geheimnis, so wäre das eine Schwäche, wie es ein schwächerer Rückzug war, als sich Wellhausen hinter den Ausspruch „des Propheten Bewusstsein ist ein Geheimnis“ flüchtete. Denn so wenig die Propheten ein Geheimnis sein wollten (vgl. darüber in „Alttestamentliche Theologie“ 1923, § 19 ff.), ebensowenig sollte Jesu Anspruch ein Geheimnis sein. Er hat sich oft genug darüber ausgesprochen, und der ursprünglichsten Bezeugung seiner Aussagen die Quellenautorität abzuspochen, ist ein unwissenschaftliches Urteil.

Doch ich muss vor der Hand hier abbrechen.

E d. K ö n i g - B o n n .

Colwell, Ernest Cadman, The Greek of the Fourth Gospel. A study of its Aramaisms in the light of Hellenistic Greek. The University of Chicago Press, Chicago 1931. (VIII, 143 S. 8.)

Durch Schlatter, Burney, Torrey u. a. ist neuerdings die Frage nach dem Verhältnis des Johannesevangeliums zur aramäischen Sprache akut geworden. Ich bin von Anfang an der Meinung gewesen, dass starke Übertreibungen dabei stattgefunden haben. Schon die Art, wie Burney und noch mehr wie Torrey „mistranslations“ aufzudecken suchten, verdient Skepsis. Ausser beim Prolog habe ich mich an keiner Stelle des Evangeliums ernstlich von der Wahrscheinlichkeit einer „real translation“ zu überzeugen vermocht. Um so stärker und überzeugender schien mir freilich und scheint mir noch heute der Eindruck der „virtual translation“: dass im Johannesevangelium ein Verfasser schreibt, der in griechischer Sprache redet, aber hinter dessen Griechisch aramäisches Denken liegt.

Gegen diese These freilich wendet sich Colwells Abhandlung. Er vergleicht die angeblichen Aramaismen mit dem Griechisch vor allem Epiktets und der Papyri und findet, dass jene Aramaismen und Semitismen fast ausnahmslos ihre Parallelen im hellenistischen und klassischen Griechisch haben. Nun ist zweifellos richtig, dass die Methode Burneys eine einseitige und unvollständige war. Der Aramaismus ist nicht damit bewiesen, dass man die aramäische Parallele feststellt, sondern erst dann, wenn man die abweichende Konstruktion des gewöhnlichen Griechisch erweist. Dieser Teil der Beweisführung fehlt bei Burney, und von hier aus sucht Colwell ihn anzugreifen. Es er-

geben sich in der Tat mancherlei Fragen, und darunter als erste die, ob nicht ein gewisser Prozentsatz der Burney-Torreyschen Aramaismen zu streichen seien. Die zweite Frage wird von Burney gelegentlich selbst angedeutet, von Colwell aber, soviel ich sehe, gar nicht erwogen: Wie ist eigentlich das Verhältnis der Koine, insbesondere der unterägyptischen Papyri, zum Semitismus? Es ist klar, dass der ganze grosse Fragenkomplex nach Bedeutung und Einfluss der alexandrinischen Judenschaft hier seine Stelle hat und dass über diese Fragen heute noch so gut wie nichts festgestellt ist. Des weiteren aber ist die Methode von Colwell doch eine sehr summarische, fast noch mehr, als dies teilweise schon bei Burney und vor allem bei Torrey der Fall war. Man kann Dinge dieser Art, etwa das Vorkommen des Asyndeton, nicht einfach mit groben Statistiken entscheiden, dass sich hier soundsoviel und dort soundsoviel Asyndeta finden. Man muss vielmehr Satz neben Satz stellen und die Struktur des einen und des andern vergleichen. Dann ergibt sich nach wie vor, dass der aramäische Erzählungsstil eine stark asyndetische Neigung hat und dass diese Neigung im Johannesevangelium wiederkehrt.

Vor allem aber ist Colwells Untersuchung eigentlich im Augenblick ihres Erscheinens z. T. überholt durch Schlatters Johanneskommentar. Auf Schlatters frühere Untersuchung über „Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“ geht Colwell nicht ein. Er nennt sie nur ein einziges Mal auf S. 1 seiner Abhandlung, hat sie aber schwerlich gelesen, sonst hätte er schon von hier eine Fragestellung übernommen, die weit über jene grobe Statistik hinausführt. Es handelt sich doch nicht nur um die rohe Sprachform, sondern die Sprechweise ist Trägerin der Denkform. Auf diesen Beweis ist schon Schlatters erste Untersuchung aufgebaut, noch mehr sein neuer Kommentar. Bei letzterem aber kommt noch hinzu, dass hier eine umfassende Konfrontation von Palästinismus und Gräzismus hergestellt wird, indem das Griechisch des Johannes mitten hineingestellt wird zwischen das ins Griechische retrovertierte Hebräisch der Rabbinen und das Griechisch des Josephus und seiner Gehilfen. Hier ist nicht mehr die Frage nach der Vokabel oder der einzelnen aramäischen Satzkonstruktion gestellt, sondern diese ist nur noch gefasst als Träger der Denkform und Ausdrucksform. Das Problem heisst: Palästinisch-jüdisches Denken einerseits, griechisches Denken andererseits, und letzteres wird nicht an einem geborenen Griechen, sondern an einem geborenen Juden zur Anschauung gebracht.

Von hier aus gesehen ist Colwells Abhandlung nur ein Beitrag zur johanneischen Frage, der zwar verdienstlich, aber weit davon entfernt ist, das Sprach- und Denkproblem dieses Evangeliums zu lösen. K i t t e l , T ü b i n g e n .

Oepke, Albrecht, D. (Prof. in Leipzig), Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung. Gütersloh 1931, C. Bertelsmann. (48 S. gr. 8.) 1.50 Rm.

Hervorgewachsen aus einem Vortrag auf der Meissener Kirchen- und Pastoralkonferenz, Antwort auf eine Frage, in der neue Anregungen der theologischen Bewegung mit grossen Überlieferungen echter Bibeltheologie sich begegnen, das Zeugnis eines Neutestamentlers, der in der gründlichen Kleinarbeit seines Faches daheim ist und zugleich doch als guter Theolog von seiner „Liebe zur Systematischen Theologie“ sprechen darf, ist diese kleine, gehaltvolle Schrift ein Musterbeispiel, wie klärend und be-

lehrend ein Vortrag in die Verhandlung eingreifen kann, wenn er aus umfassender Kenntnis und eigenem Durchdenken des Problems entstanden ist. „Wir brauchen eine übergeschichtliche Schriftauslegung.“ „Aber — wir brauchen auch die geschichtliche“ (S. 16). „Das Wort muss zunächst in Verbindung mit der konkreten Situation, in die hinein es ursprünglich ergangen ist, verstanden werden, und es muss andererseits in die konkrete Situation des oder der heute Hörenden überführt werden“ (30). So kommen wir zur „zweistufigen“ Exegese. „Einstufigkeit“ lässt sich weder im Sinne Barths durchführen durch vornehmes Beiseiteschieben der historischen Aufgabe, noch durch den Anspruch, dass die echte historische Erklärung das „religiöse“, das „pneumatische“ Verständnis selber in sich trage (vgl. R. Seeberg, Behm, v. Dobschütz u. a.). Die Wirklichkeit der Offenbarung fordert die Doppelheit (28 ff.). Dabei ist zu betonen, dass beide Auslegungen „wissenschaftliche wie theologische Angelegenheit“ sind, also nicht als „wissenschaftliche“ und „theologische Exegese“ gegenübergestellt werden dürfen (33). Ich würde noch etwas stärker herausheben, wie die „geschichtliche“ Auslegung durch ihr Problem, das in der Gefahr des historischen Relativismus (33 ff.) greifbar, drohend wird, in die theologische Besinnung hineingenötigt wird, und würde ergänzend zu der Scheidung, die ja nicht eine Auseinanderreissung, sondern eine Klärung der Aufgaben bedeutet, bemerken, dass die „übergeschichtliche“ Auslegung auch ohne unmittelbare Einstellung auf die Gegenwart an dem konkreten geschichtlichen Wort das „Übergeschichtliche“ ins Licht setzen kann (vgl. etwa Schlatters Erläuterungen). Aber beides wäre letztlich nur Anwendung und Durchführung gleicher Grundanschauung. Weber, Bonn.

Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte. Im Auftrag des Vereins für bayr. Kirchengeschichte herausgegeben von D. Dr. Karl Schornbaum, Direktor des landeskirchlichen Archivs in Nürnberg. VI. Jahrgang (1931), Heft 1—4. München 1931, Chr. Kaiser. (256 S. gr. 8.)

Es dürfte wenig Landeskirchen in Deutschland geben, in denen so viele kirchengeschichtliche Studien betrieben werden wie in der bayrischen r. d. Rh. Man denke daran, welche Fülle von Material der Verein für bayrische Kirchengeschichte durch seine Sonderarbeiten zutage fördert. Fragt man nach den Gründen dieses Interesses, so muss man sagen, ein Erlanger Kirchenhistoriker, dessen Person und dessen Wirken noch unvergessen ist, hat es gepflanzt, der Landeskirchenrat hat es in grosser Weitherzigkeit, wo nur immer möglich, gefördert, das meiste aber für seine Hebung hat durch sein Beispiel, wie durch seine Anregung und Ermunterung der nunmehrige Herausgeber der Zeitschrift für bayr. Kirchengeschichte getan. Am stärksten zeigt sich der kirchengeschichtliche Sinn der Landeskirche in dieser Zeitschrift. Sie hat trotz der Schwere der Zeit sehr viele treue Besteller und viele zuverlässige Mitarbeiter. Letztere sind zumeist Geistliche der Landeskirche. Damit hängt es aber auch zusammen, dass ein Gebiet wenig angebaut wird, das frühere Mittelalter. Doch wird das Fehlen der Quellen und überhaupt die Schwierigkeit der Arbeit auch mitwirken. Dagegen wird stark herangezogen das spätere Mittelalter und die vorreformatorische Zeit. In diesem Jahrgang wenden sich zwei Aufsätze dieser Periode zu, einer über die brandenburg-ansbachischen Studenten an der Krakauer Universität und einer über die Kultus-

gegenstände in Kirche und Kloster zu Pappenheim. Am meisten kommt natürlich die Zeit der Reformation und der Gegenreformation zu Wort. So klein die Landeskirche ist, darüber gibt es stets Bedeutsames und Wichtiges, mag es sich um das Leben einzelner oder um territoriale Kirchengeschichte handeln. Wieviel Stoff liefert in letzterer Hinsicht allein Nürnberg! Auf die Nürnberger Kirchengeschichte von der Einführung der Reformation bis zum Dreissigjährigen Krieg gehen in diesem Jahrgang nicht weniger als drei Aufsätze und Abhandlungen ein. Besonders erfreulich ist, dass für den Pietismus, über den in Bayern schon mancherlei erarbeitet worden ist, dieser Band beträchtliches neues Material bietet, indem Wotschke aus den Briefschätzen der Berliner, Hamburger und Hallenser Bibliothek und Schattenmann aus denen Rothenburgs die Beziehungen Frankens zum Begründer dieser Richtung und zu anderen Führern derselben aufweisen. Der bedeutendste Aufsatz ist der Vortrag des Erlanger Kirchenrechtlers Hans Liermann auf der letzten Jahresversammlung des Vereins für bayrische Kirchengeschichte über „Staatsgedanke und Kirchenpolitik in Bayern seit der Reichsgründung 1871“, ein Stück aus der allerneuesten Kirchengeschichte, rührend an das, was uns umgibt und was wir täglich spüren, es betrachtend von hoher und höchster Warte aus, demjenigen, der die Zeit miterlebt hat, wohlbekannt und doch durch die Beleuchtung, die es hier erfährt, ganz neu. Theobald, München.

Wiesenhütter, Alfred, Wort Gottes und bildende Kunst.

Ein Beitrag zur Praktischen Theologie. (Kirche und Gegenwart, Prakt.-theol. Untersuchungen, herausgegeben von H. Rendtorff und E. Stange, 12.) Dresden-Leipzig 1931, C. Ungelenk. (162 S., 8 Bildertafeln.) 5 Rm.

Das Buch will, wie der Untertitel deutlich sagt, weder ein Beitrag zur kunstwissenschaftlichen noch zur kunstphilosophischen Fachliteratur sein, sondern die Kluft mit schliessen helfen, die zwischen Kirche und Kunst seit einem Jahrhundert besteht, und zwar mit dem Bewusstsein, etwas zu tun, was nicht bloss an der Peripherie der Praktischen Theologie liegt. Diese hat seit ihrer Begründung als Wissenschaft durch Schleiermacher nur ganz selten (Ehrenfeuchter 1840; merkwürdigerweise ist Löhe ganz übergangen) die Bedeutung der Kunst für die Kirche erkannt. Noch für Niebergall (1919), Steinbeck (1928) und Pfennigsdorf (1930) ist sie eigentlich nur ein Mittel zur Unterstützung der Frömmigkeit, anstatt *Wesensausdruck*, wie „Kunst“ in der neueren Kunstwissenschaft ausgelegt wird — von theologischer Seite jetzt von Girkon, Horn, O. Beyer u. a. So nun auch von dem Vf., und zwar ist ihm protestantische Kunst Ausdruck des Wortes Gottes — in allen Formen der bildenden Kunst, im Raum wie in der darstellenden Kunst. Als „Formgesetz“ der religiösen Kunst wird der Massstab aufgestellt: Nicht: Ist das Kunstwerk schön?, sondern: Ist es wahr? Wahrheit aber ist die Kunst als symbolische Kunst, „Symbol“ verstanden nach Pannwitz als Seelending oder Form, in der die Seele aufglüht, biblisch begründet in Joh. 1, 14. Dabei wird die Naturform gewahrt oder idealisiert oder ins Erhabene gesteigert oder expressiv umgestaltet. Das Letzte ist dem Vf. das Tiefste und Stärkste: Die Naturformen werden da übersteigert zur Symbolisierung des Göttlichen in Formzertrümmerung, Formverwandlung, Formdurchgeistung. Alle wahrhaft grosse, religiöse Kunst

aller Zeiten ist ihm expressionistisch (der Neger, Indianer [!], des alten Orients, der Ägypter, des alten Griechenlands, der alten Germanen, des Mittelalters). Konfessionell spaltet sich die religiöse Kunst so, dass die der katholischen Kirche in der Hauptsache eine ars gloriae ist, die protestantische eine ars crucis. Es folgt ein Abschnitt über die Darstellung Christi — als Hauptthema der christlichen Kunst vorangestellt, mit Hervorhebung der Spannung, unter der gerade dieser Gegenstand der christlichen Kunst steht, ferner ein Kapitel über das gottesdienstliche Gebäude als „Ausdruck der die Gemeinde beherrschenden Anschauung Gottes, ein Wort Gottes, so wie es die Gemeinde versteht“. Dabei wird eine Synthese von Langhaus und Zentralbau befürwortet (aus symbolischen Gründen), ferner wird die Stellung von Altar, Kanzel, Taufstein, Orgel, Empore und Gestühl erörtert, die Frage angeschnitten, ob Gruppenbau rätlich sei usw. Daran schliesst sich ein Überblick über „Das Wort Gottes in der Geschichte der protestantischen Kunst“, d. h. Ausdruck der protestantischen Frömmigkeit in der bildenden Kunst, insbesondere wird die biblische Kunst Rembrandts hoch gerühmt, daneben der Kirchenbau des 17. und 18. Jahrhunderts nach seiner Bedeutung erwiesen. Das Ganze mündet aus in ein Hoheslied des Expressionismus der Gegenwart, dem eine protestantische Seele nachgerühmt wird. Es wird gezeigt, wie der Expressionismus die erschütterte Seele der Gegenwart offenbart, das Erschrecken des Menschen vor seiner inneren Hässlichkeit und Nichtigkeit, und das sei ja der Anfang des Weges Luthers. Es ist „die aus letzter Verzweiflung geborene Bitte: „Komm, heiliger Geist“. Mir scheint das allerdings eher ausgehendes Mittelalter zu sein, wie denn auch der Expressionismus sich sehr leicht mit katholisch-mystischen Werten zusammenfindet, auch hat die katholische Kirche ihm viel leichter Eingang gewährt als die evangelische. Aber der Vf. meint auch, dass sich im Expressionismus schon ein Friede zeige, der höher ist als alle Vernunft — in der neuen Sachlichkeit. (Diese ist aber doch Auflösung des Expressionismus und kein Expressionismus mehr!) Den Schluss machen ergreifende Äusserungen moderner Künstler über Christus und die Bibel (van Gogh, Nolde, Koch, Bartning, Meidner, Gross).

Das Buch ist gut, ja fesselnd geschrieben, etwas locker in der Haltung, es liegen wohl Vorträge zugrunde? Leider erstreckt sich das auch auf die etwas sehr unbekümmerte Behandlung der zahlreichen Zitate, deren Fundorte nur allgemein und oft überhaupt nicht angegeben werden. Das Verdienst des Buches aber ist unverkennbar. Es wird mit dazu beitragen, dass man nun endlich einmal auch protestantischerseits einsieht (Kirchenleitungen, Pfarrer!), dass die religiöse Kunst nicht bloss zugelassenes Ornament, sondern Wesensausdruck und damit auch Wesenseindruck ist und somit zur Gestaltung der lebenden Gemeinde von unersetzlicher Bedeutung. Indem der Vf. das „Wort Gottes“ als schöpferische Grundlage der protestantischen Kunst hinstellt, gewinnt diese einen Richtepunkt, der das Peinliche des Zufälligen und Nebensächlichen ausschliesst. Die Überschätzung des Expressionismus wird man darüber dem Vf. nachsehen können, soviel auch dazu zu sagen wäre. Hier nur dies: Der Vf. bekennt am Schluss selbst, dass reformatorische Frömmigkeit zwei gleich wichtige Brennpunkte habe: Unruhe und Frieden. Wenn er nun aber den Expressionismus über alles lobt, wird er also doch zugeben müssen, dass es auch eine

evangelische Kunst geben darf, ja geben muss, die jene andere Seite, den Frieden, das selige Haben verkörpert, und das tritt uns in der Gegenwart bei keinem anderen Künstler erhebender entgegen als bei dem von W. abgelehnten Rudolf Schäfer. (Dass der Vf. bei seiner Gegnerschaft auch noch dies übersieht, dass der Expressionismus in seiner brutalen, eruptiven Art sehr eintönig ist, während Sch. die ganze unerschöpfliche Skala biblischer Psychologie durchläuft, sei nur noch nebenher angemerkt.) Und endlich: Wenn wir S. 78 lesen, dass mit dem Aufgang reformatorischer Kunst alles, was „Mirakel, Sensualismus und Phantasterei, Magie, Mystik und Ekstase“ heisst, zerstäube und dass dann aufkomme „Wahrheitsernst, Tatsachensinn, Unbestechlichkeit des Gewissens, Glaube als persönliches Vertrauensverhältnis des Menschen zu Gott“, so passt hier jedes Wort auf Schäfers Kunst, und jedes Wort schlägt den Expressionismus.

H. P r e u s s - Erlangen.

Witte, Professor, D. Dr., **Das Jenseits im Glauben der Völker.** (Wissenschaft und Bildung, Heft 257.) Leipzig, Quelle & Meyer. (gr. 12 126 S.) 1.80 Rm.

Die religionsgeschichtliche Arbeit wendet sich heute wieder mit neuer Kraft von den Überblicken der allgemeinen Religionsgeschichte zur Einzelforschung (vgl. H. H. Schaefer in Z. f. syst. Theol. IX, 567 ff.). Die allgemeinen Überblicke behalten ihre Aufgabe, gerade auch in populärer Form. Witte führt von den primitiven über die alten Kulturvölker zu den Weltreligionen von heute, zuhöchst zum Christentum. In Verständnis und Wertung der christlichen Zukunftshoffnung schliesst er sich an R. Seeberg an. Ein Literaturverzeichnis ist für weitere Beschäftigung beigegeben.

W e b e r, Bonn.

Quervain, Alfred de, Lic. theol. (Privatdozent an der Univ. Basel), **Die theologischen Voraussetzungen der Politik.** Berlin 1931, Furche-Verlag. (188 S. gr. 8.) 6 Rm.

Dieses Buch hat schon viel Beachtung gefunden, es ist aber immer neu eines Hinweises wert. In einer Zeit wie der jetzigen, wo die politischen Fragen uns täglich aufs tiefste bewegen, wo aber über die politische Haltung des evangelischen Christen gerade auch im Grundsätzlichen verhängnisvolle Unklarheit herrscht, kann dieses Buch einen sehr notwendigen Dienst tun, ernüchternd und wegweisend zugleich. Freilich, wer von den Tagesfragen herkommend bei de Quervain Antwort sucht, muss zunächst seine Ungeduld zügeln. Er mutet seinem Leser sehr ernste Denkarbeit zu. Er geht bewusst aufs Grundsätzliche, auf die „Voraussetzungen“. Er gibt eine selbständige theologische Grundlegung, die am reformatorischen, speziell am reformierten Verständnis des Gesetzes und Evangeliums orientiert ist. Sodann verfolgt er die heute miteinander ringenden politischen Strömungen (Liberalismus, Sozialismus, Konservatismus in ihren verschiedenen Formen) in ihre weltanschaulichen Grundgedanken hinein, die ja weit in die Vergangenheit zurückreichen. Das geschieht nicht nur mit einer staunenswerten Belesenheit, sondern von einer Warte aus, die es möglich macht, in allen diesen Strömungen Wahrheitsmomente und Verirrungen zu sehen, ohne dass doch ein verschwommenes Bild entsteht. Wurzel aller Verirrungen und Verzerrungen auch auf dem politischen Gebiet ist nach d. Qu. die Anmassung des Menschen, der selber Schöpfer und Erlöser sein will, anstatt als Geschöpf Gottes und auf die Erlösung Wartender

jeweils auf den konkreten Ruf seines Herrn zu hören und sich einzuordnen in die Schöpfungsordnungen. So fordert das Buch „evangelische Desillusionierung“, Erkenntnis des Ortes und der Grenzen der Politik. Das ist eine hochnötige Forderung in einer Zeit, wo einerseits völlige politische Askese, andererseits unkritischer politischer Enthusiasmus propagiert wird unter Menschen, die „mit Ernst Christen sein wollen“. Bezeichnend für de Quervains Grundhaltung sind einige Sätze am Schluss: „Von den theologischen Voraussetzungen der Politik handeln, das heisst reden vom geschichtlichen Menschen, vom Geschöpf Gottes, von denen, die durch Jesus Christus Söhne Gottes genannt werden, die unter dem Gesetze bleiben, aber vom Fluche des Gesetzes erlöst sind, die warten auf die Auferstehung. Unsere Aufgabe war nicht, eine Lehre von der Politik zu entwerfen, sondern von der Theologie aus einen Vorstoss in das Schlachtgebiet der sich bekämpfenden politischen Theorien zu unternehmen, die heute den geschichtlichen Menschen nicht sehen können“ (S. 174). Ein Wunsch kann einem freilich kommen, wenn man das Buch aus der Hand legt: möchte der Verfasser uns einen zweiten Teil schenken*), in dem er noch mehr mit den konkreten politischen Bewegungen der Gegenwart sich auseinandersetzt, vor allem mit dem Nationalsozialismus, und noch deutlicher zeigt, wo nach seiner Überzeugung der evangelische Christ heute im politischen Kampf Stellung beziehen soll. (So viel ich sehe, sucht man bereits in verschiedenen Lagern de Quervains Arbeit für sich in Anspruch zu nehmen.) Möchte dieser zweite Teil in Sprache und Stil dem Leser leichter zugänglich sein! Wie gern möchte man ein solches Buch auch dem gebildeten oder bildungsuchenden Nichttheologen in die Hand geben. H. Lang, Reutlingen.

Matthes, Heinrich, D., Theologische Propädeutik. Das Wesen des evangelischen Christentums in Glaube, Frömmigkeit und Lebensgestaltung. Göttingen 1931, Vandenhoeck u. Ruprecht. (170 S. gr. 8.) 6 Rm.

Der Verfasser bietet aus einer reichen Dozententätigkeit in der hessischen Lehrerbildung den Niederschlag seiner seit 1925 gehaltenen Vorlesung über „Theologische Propädeutik“, die nach der dortigen Ordnung es mit der Einführung in das Wesen des evangelischen Christentums zu tun hat. Die christozentrische Grundauffassung des Verf. s bedingt einen Aufbau, der mit der Lehre von Christus und vom Heiligen Geist beginnt und den Gottesglauben und die evangelische Ethik als Wirkung dieser Christusoffenbarung folgen lässt. Die einzelnen Abschnitte sind biblisch klar begründet und mit reichen Literaturangaben unterbaut, es fehlt dieser Glaubens- und Sittenlehre auch nicht an der pädagogischen Zuspitzung. Ob ich den Verfasser recht verstehe, wenn ich sein Buch — neben der nächsten Abzweckung, unterrichtliche Handreichung zu tun — auch als eine Frage an die „evangelischen“ Akademien deute: Geht es an, sich mit den z. B. in der preussischen Lehrerbildung zentral gepflegten Aufgaben: Methodik des Religionsunterrichts und Einführung in das Bildungsgut der Volksschule zu begnügen? Müssen nicht die vorhandenen Ansätze einer theologischen Propädeutik ausgebaut werden, damit die Einführung in die christliche

*) Erst nach Drucklegung dieser Zeilen bekam der Vf. die neue Schrift von d. Qu.: „Das Gesetz des Staates“ zu Gesicht. Sie wird in Bälde besprochen werden.

Glaubens- und Lebenswelt gleichberechtigt neben der Einführung in Philosophie, Psychologie, theoretische und praktische Pädagogik dastehe? Wir erfahren doch heute, wie die Religionspädagogik als Grundlegung mehr von theologischen als von unterrichtlichen Kräften bewegt wird! Über die Kreise der Lehrer des Evangeliums an evangelischen Schulen hinaus erscheint das Buch geeignet als Rüstzeug, manchem im Kampf um die Glaubensgewissheit Stehenden Klarheit der Erkenntnis und Festigkeit des Herzens zu vermitteln.

O. Eberhard, Hohen-Neuendorf.

Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung von Prof. Dr. theol. Adolf Köberle. Dritte, erneut revidierte Auflage. 352 S., Rm. 10.80, geb. Rm. 12.15.

Die Frage nach der rechten Beschreibung der christlichen Ethik ist heute das am heftigsten umstrittene Problem in der Theologie der Gegenwart.

„Hier begegnet uns ein Schriftgelehrter zum Himmelreich gelehrt.“ (N. S. Kirchenblatt.)

Die Aufgabe der Apologetik. Von Dr. theol. Alfred Adam. Brosch. Rm. 4.50, geb. Rm. 5.40.

Die Grunddogmen des Christentums. Die Versöhnung und der Versöhner. Von Prof. D. Dr. Robert Jelke. Rm. 5.50, geb. Rm. 6.50.

Der apostolische Ursprung der vier Evangelien. Mit einer kurzgefassten Einleitung in die neueste Geschichte der Schallanalyse. Von D. Dr. Joh. Jeremias. Rm. 6.—.

Die Religion Goethes und das Evangelium. Ein theologisches Wort zum Goethejubiläum 1932. Von Prof. Dr. Wolfgang Schanze. Rm. 1.50 (Partiepreise).

D. Martin Luther, Die sieben Busspsalmen. Zweite Bearbeitung 1525; in hochdeutscher Wiedergabe. Von P. Lic. Przybylski. (Juni 1932.) ca. Rm. 2.50.

Luthertum und soziale Frage. Von Synodalpräsident D. Dr. Schöffel, Hamburg, und Prof. Dr. theol. Köberle, Basel. 112 S. Rm. 1.80.

Die Erlebnislichkeit der Apokalypse des Johannes. Von Prof. Lic. Dr. Carl Schneider. Rm. 5.85.

Der Versuch einer psychologischen Analyse der Offenbarung des Johannes.

Dienst und Opfer. Von D. Herm. v. Bezzel. Ein Jahrgang Epistelpredigten (Alte Perikopen). 3. Aufl. I. festliche geb. Rm. 6.30, II. festlose Hälfte des Kirchenjahres geb. Rm. 4.95.

Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, herausgegeben von Prof. D. Dr. Robert Jelke. (VIII, 463 S. gr. 8) Rm. 13.—, geb. Rm. 14.50.

Vom Reiche Gottes nach Worten Jesu. Von D. Wilhelm Laible. Rm. 1.60.

Evangelisches und katholisches Jesusbild. Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. Steif brosch. Rm. 2.85.

Vom Jesusbilde der Gegenwart. Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. 2. völlig umgearbeitete Auflage. Rm. 13.50, geb. Rm. 14.85.

Aus dem Inhalt: Schönheit und Stimmung / Soziales und Sozialistisches / Aus der Welt der Ärzte / Ellen Key und der Monismus / Aus der katholischen Kirche / Dostojewskij und der russische Christus.

Der Sinn des Abendmahls. Nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/1529. Von Prof. D. Ernst Sommerlath. Rm. 5.85.

Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Von Prof. D. Dr. Joh. Leipoldt. Mit 3 Abbildungen. Rm. 2.25.

Sakrament und Gegenwart. Gedanken zu Luthers Katechismussätzen über Taufe und Abendmahl. Von Prof. D. Ernst Sommerlath. Rm. 1.35.

Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. Von Prof. D. Ernst Sommerlath. 2. Auflage. Rm. 4.95.

Unsere Zukunftshoffnung. Zur Frage nach den letzten Dingen. Von Prof. D. Ernst Sommerlath Rm. —.90.

D. Philipp Bachmann. Der Prediger und der Liturg. Von Dr. Hans Kreßel. Rm. 1.50.

Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Von Prof. Dr. Hans Leube. Rm. 4.05; geb. Rm. 4.95.

Dörffling & Franke Verlag, Leipzig