

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 29 (1939)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bibliographie.

Rinkel Andreas: Psalter, Beschouwingen over de Psalmen. J. A. Ruys' Uitg. Maatschappij, Zutphen.

In einem Zeitraum von etwas mehr als 10 Jahren erschienen im Wochenblatt der altkatholischen Kirche von Holland, „De Oud-Katholieke“, diese Betrachtungen über die 150 Psalmen, die nun in zwei äusserlich sehr feinen Bänden von je ca. 400 Seiten gesammelt herausgegeben sind. Der seither zum Erzbischof von Utrecht gewählte und kürzlich zum Ehrendoktor der Berner Universität ernannte Verfasser, Andreas Rinkel, Professor der Dogmatik und Ethik am Seminar von Amersfoort, sagt im Vorwort, dass diese Psalmenbearbeitung keine wissenschaftliche Erklärungen im Sinne eines streng exegetischen Kommentars sein wollen, sondern sinnvolle und sinngemässe Wiedergabe des Inhalts und religiösen Gehalts dieser Lieder. Dass dies aber nur möglich ist auf der Basis gründlichster wissenschaftlicher Kenntnisse, der Textkritik, der Entstehungszeit der Psalmen, der geistigen Haltung und Verfassung des Dichters, das beweist gerade dieses Werk. Deshalb ist dasselbe auch etwas ganz Anderes, Tieferes, Bedeutenderes als ein gewöhnliches, erbauliches Andachtsbuch. Es ist nicht ein Werk subjektiver Psalmauslegung, sondern von objektivem Erkenntnisreichtum. Aus jedem Psalm wird der religiöse Ewigkeitswert herausgeschält, das was an christlicher Eschatologie schon in ihm steckt. Und das geschieht in einer gediegenen, herrlich-klaaren und gehobenen Sprache, welche alle trockene Wissenschaftlichkeit vermeidet und jedem Gläubigen verständlich ist. Jahrelange Arbeit und tiefe Einfühlungsgabe waren dazu nötig. Die völlige Beherrschung der Materie spricht aus jeder Seite. Um so prachtvoller und von eigen geprägter Persönlichkeit

zeugend ist das entstandene Werk. Die Holländer sind um dasselbe zu beneiden. Es bildet einen eigenartigen Beitrag zum religiösen Verständnis der Psalmen und durch dasselbe der ganzen Bibel. Jeder der einzelnen Gesänge ist durch eine treffende Überschrift und durch einen oder mehrere voranstehende und ihn inhaltlich am besten beleuchtende Verse charakterisiert. Tendenz und Wert desselben werden aufgezeigt, das oft Unvollkommene und irdisch Bedingte der jüdischen Vorstellungen aufgezeigt, aber nicht durch überhebliche „christliche“ Betrachtungsweise „verbessert“, sondern der Grundgehalt allen religiösen Denkens, Ringens und Fühlens aus dem Text herausgefunden. Das ergibt für den Leser, selbst den theologisch gebildeten, oft herrliche Entdeckungen und Erleuchtungen, so dass für ihn durch Rinkels Betrachtungen wirklich der Psalter nach dem augustianischen Wort zur „totius ecclesiae vox una“ wird. Wer holländisch versteht und gerne Christi Frohbotschaft in den Psalmen vernehmen will, dem könnten wir kein tieferes Werk als das des Utrechter Erzbischofes empfehlen.

P. R.

Geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland.

Trotz ihrem reichen historischen Schrifttum fehlte es der holländischen altkatholischen Kirche bisher an einer volkstümlich geschriebenen, zusammenhängenden Geschichte der katholischen Kirche der Niederlande. Mit dem vorliegenden, hübsch ausgestatteten Buche von 200 Seiten ist diese Lücke nun ausgefüllt worden. Es soll zugleich als Hand- und Lehrbuch dienen und erfüllt zweifellos diesen Zweck vollkommen. Unter Mitwirkung des Bischofs von Deventer, Mgr. J. H. Berends, ehemals Professor der Kirchengeschichte am Seminar von Amersfoort, den Pfarrern W. J. de

Vrij und P. J. van Harderwijk, hat Professor B. A. van Kleef, Seminarpräsident von Amersfoort, die Abfassung des Buches vorgenommen. Es zeichnet sich aus durch die einfache Sprache und die klare Einteilung in die vier Zeitspannen mit vielen Untertiteln, von der Entstehung der Kirche von Utrecht durch die angelsächsischen Missionare und insbesondere Willibrord bis zur Erhebung des Bistums Utrecht zum Erzbistum als Folge der Gegenreformation (690—1559), von da bis zur Wahl des Cornelius Steenoven, des ersten von Rom nicht bestätigten Erzbischofs (1559—1723), dann die eigentliche Kampfzeit des unabhängigen Katholizismus bis zum Vatikanum und endlich die Neuzeit. Register, reiche Literaturangaben im Anhang und 16 Illustrationen machen das Werklein zu einem gediegenen und wertvollen Volksbuch. *P. R.*

Ziegler Adolf: Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Würzburg 1938. Rita-Verlag. 158 S. (Das östliche Christentum, Heft 4/5.)

Zum 500. Jahrestage des Abschlusses der sogenannten Florentiner Union zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche (6.VII.1439) ist ein Buch erschienen, das zwar nur einen Teil der Wirkung dieses Aktes behandelt, aber doch gleichzeitig die Gesamtwirkung wenigstens zu umreißen sucht. Dabei wurde die vorhandene Literatur sehr ausgiebig herangezogen, der Lage der Dinge nach vor allem die slawische, und auch die wirklichen Quellen sind nicht vernachlässigt worden. Gerade dadurch besitzen Zieglers Ausführungen einen besonderen Wert.

Allerdings kommen hinsichtlich der Verwertung der Quellen dem Leser schon bald Bedenken. Nicht als ob ihre Heranziehung in ungenügender Weise erfolgt wäre: Es ist vielmehr die Art und Weise, *wie* sie verwertet und beurteilt wurden. Jede Nachricht,

die für den römischen Standpunkt ungünstig ist, wird in ihrer Bedeutung oder sogar in ihrer Richtigkeit angezweifelt. Das mag verschiedentlich dem tatsächlichen Stande der Dinge entsprechen; manchmal kann es sich auch um später interpolierte Urkunden handeln (etwa die theologischen Ausführungen in der Urkunde auf S. 80). Ein solches Verfahren wird aber dann höchst anstößig, wenn dieselben Merkmale, die bei romfeindlichen Urkunden als ausreichend zur Verwerfung angesehen werden, bei solchen, die der Kurie günstig sind, weginterpretiert werden und *diese* Quellen als wahrhaft und wichtig hingestellt werden (S. 26 bis 31, bes. S. 30). Ganz auffällig ist das z. B. bei dem Schriftstück über die Verhandlungen (1473/76) hinsichtlich der Anerkennung des Elekten Misael durch Papst Sixtus IV. (S. 143, 146 f.).

Verficht Ziegler schon dadurch Ansichten, die man nicht als unvoreingenommen betrachten kann, so geht er in der Schilderung der Personen, die an dem Unionsversuche beteiligt waren, ganz bewusst den Weg einer Schwarz-Weiss-Malerei, die aber auch *jeden* Unionsfreund nur als selbstlosen, aufrichtigen Mann bezeichnet, während sie den die Union ablehnenden Geistlichen und Fürsten ausschliesslich eigensüchtige Beweggründe und Böswilligkeit vorwirft (vgl. vor allem S. 63 und 119). Ganz auffällig ist das gegenüber dem russischen Metropolit Isidor, der nach den bisherigen Arbeiten keineswegs über alles Lob erhaben ist. Alle abfälligen Urteile werden ausführlich zu entkräften versucht, wobei es dem Verfasser nicht darauf ankommt, die Ausführungen *Th. Frommanns* auf S. 29 deshalb als schief hinzustellen, weil dieser sich bemühte, Material gegen die Neuerungen des Vatikanischen Konzils von 1870 zu sammeln, während er S. 60 dessen Bemühungen um eine gerechte Würdigung von Isidors Persönlichkeit anerkennt. Ein kennzeichnendes Beispiel römischer Quellenkritik!

Nun soll nicht bestritten werden, dass die russische Kritik Isidor wegen seiner Zustimmung zur Union vielleicht in schwärzerem Lichte dargestellt hat, als er es eigentlich verdiente. Trotz aller Bemühungen Zieglers (S. 76 ff., 79, 81) wird man doch nicht umhin können, daran festzuhalten, dass Isidor vor seiner Abreise dem Moskauer Grossfürsten Vasilij III., Vasil'evič, geschworen hatte, den Glauben unverfälscht wieder zu bringen. Dass er dies nicht tat, indem er die römische Meinung annahm und nicht auf eine Gleichstellung der griechischen und römischen Glaubensanschauungen drang, unterliegt keinem Zweifel, und so muss Vasilij's Vorgehen gegen Isidor sehr wesentlich unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden. Überhaupt ist Ziegler von vornherein der Auffassung, dass bei einer „Union“ nur ein Nachgeben der griechischen, nicht aber der römischen Hierarchie einzutreten habe (vgl. z. B. S. 116), so dass die Anerkennung des päpstlichen Primats die Hauptvoraussetzung wird. Er vertritt also — wie für einen Rom-Katholiken nicht anders zu erwarten — den rein römischen *Macht*-Standpunkt, der nur Unterwerfung kennt, und nicht den einer brüderlichen Aussprache zwischen Gleichberechtigten, wie ihn die meisten getrennten Bekenntnisse heutzutage verfolgen. Uns will dieser Weg, schon angesichts der vielfach sichtbar gewordenen gegenseitigen Annäherung und Einung, als der richtigere und dem Wesen des Christentums als der Religion der Liebe näher kommende erscheinen.

Betrachtet man Isidors Handlungsweise in Sachen der Union, so besteht kein Zweifel, dass eine Unterwerfung unter die päpstliche Gewalt, wie Isidor sie plante und durch seinen Aufenthalt in Rom an seinem Lebensabend vollzog (S. 132 f.), in Russland undurch-

föhrbar war (und ist). Das hätte auch Ziegler zugeben müssen, wenn er sich näher mit den russischen Verhältnissen vertraut gemacht hätte. Entsprechend der im östlichen, vor allem in Byzanz ausgebildeten religiösen und staatsrechtlichen Auffassung ist es doch so, dass sich Kirche und Staat in juristischem Sinne nicht gegenüberstehen, sondern durchdringen, so dass der Kaiser geistliche und der Patriarch vielfach weltliche Aufgaben zu erfüllen hat. In Russland konnte der Metropolit (seit 1589 Patriarch) als das zweite Haupt des Staates gelten, was besonders deutlich dann zum Ausdruck kam, wenn kein Herrscher vorhanden oder dieser unmündig war (wie 1425 Vasilij III., S. 37). Auch nach dem Erlöschen des Hauses Rjurik auf dem Throne 1598 sind dem Patriarchen wesentliche staatsrechtliche Aufgaben, als durch die *Natur* der Sache *bedingt*, zugefallen, und neben dem ersten Romanov-Zaren, Michael III., stand sein Vater, Patriarch Philaret, als Leiter auch der politischen Geschicke seines Landes¹⁾. Das kommt ganz deutlich auch darin zum Ausdruck, dass er in offizieller Eigenschaft am Empfange von Gesandtschaften teilnimmt²⁾.

Angesichts dieser Stellung des Metropoliten (bzw. Patriarchen) ist es ganz abwegig, wenn Ziegler von Isidors Vorgängern und Nachfolgern behauptet, sie hätten sich zu „Werkzeugen moskauischer Politik“ gemacht (S. 34, 36, 38, 108, 110). Bei der Stellung, die die Metropoliten einnahmen, ist diese Einschätzung ganz ungerechtfertigt: Sie sind in ihrer Würde von selbst Repräsentanten moskauischer oder — richtiger gesagt — allrussischer Politik, sie mussten es auch als Kirchenfürsten sein, indem sie strebten, die Orthodoxen der Herrschaft eines orthodoxen Fürsten zu unterstellen. Dass sie dabei die Bestrebungen Mos-

1) Vgl. Hedwig Fleischhacker: Die staats- und völkerrechtlichen Grundlagen der moskauischen Aussenpolitik (14.—17. Jahrh.), Breslau 1938, S. 240. (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Beiheft 1).

2) Ebd. S. 241 f.

kaus, alle russischen Lande in einer Hand zusammenzufassen, unterstützen, lag in der Natur der Sache, um so mehr, als gerade sie zur Zeit der Zersplitterung in Teilfürstentümer als *allrussische* Metropoliten den Bürgen der Einheit des russischen Volkes gebildet hatten und nun mit dem Zusammenbruch der oströmischen Herrschaft ihr Moskau auf dem besten Wege war, das „dritte Rom“ zu werden.

Wer nicht so handelte, handelte auch nicht im Sinne der russischen *Kirchenpolitik*, und hier liegt ein zweiter Punkt, in dem Ziegler die Wirklichkeit stark umgebogen hat. Isidor war — hier wird man des Verfassers zusammenstellenden Ausführungen (S. 56—58) beipflichten — *Griechen*, und er handelte als *Griechen*. Diesen Gesichtspunkt hat Ziegler so gut wie ganz übergangen. Den Griechen erschien eine Union aus *politischen* Gründen notwendig, um sich die Unterstützung des Abendlandes gegen die Türken zu sichern — wie eine baldige Zukunft lehrte, vergebens. Moskau hatte diese Hilfe nicht nötig und konnte deshalb dabei beharren, eine Union nicht *voreilig* einzugehen, sondern nur dann, wenn sie wirklich eine Gleichstellung beider Bekenntnisse brachte. Isidor handelte aber in Florenz als *Griechen*, und damit ist ein wesentlicher Grund seines Zusammenstosses mit Vasilij gegeben. Der Grossfürst hatte diesen schwachen Punkt bei Isidors Vorgehen erkannt; er hatte gesehen, dass Isidor nicht nur seinen Schwur (oder mindestens sein Versprechen) hinsichtlich der Wahrung des Glaubens nicht gehalten, sondern auch den Interessen Moskaus — auch den kirchlichen — als des zukünftigen (nach dem Falle Konstantinopels) Hortes der Orthodoxie entgegen gehandelt hatte. Dadurch ist die Ablehnung der Union in dieser Form durch Vasilij vor allem begründet gewesen; es war nicht eine *Willkür* des Grossfürsten, so zu handeln, wie Ziegler dies wahr haben möchte (S. 48 ff.).

Das Gericht, das der Herrscher zum Urteil über Isidor zusammenrief, ist so wenig „ungesetzlich“ (so S. 48), wie das Konstanzer Konzil, das drei Päpste ab- und einen auch von der Kurie anerkannten neuen einsetzte.

Auch in den übrigen Ländern mit orthodoxer Bevölkerung, im Staate Litauen (dem damals wesentliche Teile des heutigen Russlands gehörten) und in Polen, erlag die Union, soweit sie überhaupt durchgeführt war, der Tatsache, dass sie den orthodoxen Ruthenen eine Haltung zumutete, die diese mit ihrem Glauben schlechterdings nicht vereinbaren konnten. Das hat auch Kasimir IV. von Polen-Litauen durch die Anerkennung des neuen Metropoliten Jonas zugegeben (S. 124), nachdem dieser es (nach Zieglers Worten) „gewagt“ (!) hatte, darum einzukommen. Dazu kam die Tatsache, dass den römisch-katholischen Polen die Union nicht weit genug ging, dass diese vielmehr auch auf die Durchführung des lateinischen Ritus drangen und also die Katholisierung mit der Polonisierung verbinden wollten — genau wie heute (vgl. auch S. 52). Selbst Ziegler muss zugeben, dass die dahingehenden Bestrebungen der Bernhardiner (S. 117 ff.) die Ruthenen so sehr abschreckten, dass ihnen ein Hauptteil an dem Misslingen des Florentiner Versuches zugeschrieben werden muss. Dazu kam, dass die Anhänger des Basler Konzils in Polen ziemlich stark waren und dass bei der Kampfstellung, die Eugen IV. und Nikolaus V. gegen die von diesem geforderten Reformen einnahmen, die Gültigkeit der Union den Polen überhaupt fraglich erschien (S. 54 f., 63, 113, 127 ff.).

Neben allen politischen Erwägungen war aber das Schicksal der Florentiner Union im russischen (und ukrainischen) Sprachgebiete sehr stark von der Einstellung des Konstantinopler Patriarchen abhängig. Diese hielten aus politischen Gründen länger an den Abmachungen von Florenz fest, aber doch nicht in dem Masse und

nicht so ausschliesslich, wie Ziegler das glauben machen möchte (S. 102 ff.). Die Erklärungen gegen die Union (auch seitens Alexandriens usw.) werden vom Verfasser sehr kurz abgetan; vor allem wird auf den Umschwung durch die Eroberung Konstantinopels 1453, die den Patriarchen zum alleinigen rechtlichen Vertreter der „griechischen Nation“ (Rūm milletī) machte, zu wenig Wert gelegt. Einem ökumenischen Patriarchen in dieser Stellung war eine Unterwerfung unter Roms Primatansprüche nicht möglich, und die Synode von 1472 hat diese Folgerung denn auch endgültig gezogen.

Aber auch vor 1453 kann von einem absoluten Festhalten an der Union in Konstantinopel, wie Ziegler das will, keine Rede sein. Dafür haben wir einen Beweis, den Ziegler überhaupt mit Schweigen übergeht, und der doch notwendigerweise hätte herangezogen werden müssen: Das sind die Verhandlungen des orthodoxen Patriarchen mit den Hussiten in Böhmen und Mähren 1451/52¹⁾. Wer auf der einen Seite einen Zusammenschluss mit den „Ketzern“ in Glaubensdingen erstrebt, kann sich nicht auf der andern Seite dem Primat des Papstes unterwerfen. Diese Verhandlungen sind der Kurie sicher bekannt gewesen; ihre Nichterwähnung durch Ziegler lässt Vorstellungen aufkommen, die unberechtigt sind.

Die politischen Hintergründe für die Schicksale der Union sind ebenfalls teilweise verzeichnet; die Darstellung der Verhältnisse bei den Tataren usw. bedürfte einiger Richtigstellungen, für die hier nicht der Ort ist²⁾. Doch muss darauf hingewiesen werden, dass auch hier Ziegler eine einseitige Tendenz verfolgt. Während

er dem Grossfürsten vorwirft, er habe 1482 die Tataren (des Chanats der Krim) auf das damals litauische Kiev gehetzt (S. 141), übergeht er den Umstand vollkommen mit Schweigen, dass Kasimir IV. von Polen-Litauen zwei Jahre *zuvor* auf Grund eines Bündnisses³⁾ die Tataren der Goldenen (Grossen) Horde zu einem Unternehmen gegen Ivan III., Vasilij's Nachfolger, veranlasst hatte, durch das die Politik Moskaus in den folgenden Jahren wesentlich mitbestimmt war. Ein römisch-katholischer Fürst darf so etwas eben nicht tun!

So stellt sich Ziegler's Buch eher als eine apologetische denn als eine geschichtliche Schrift dar. Mögen auch z. B. die Versuche, Isidors Handlungsweise neu zu begründen, zu einer abermaligen Beschäftigung mit seiner Persönlichkeit anregen, mag auch die Zusammentragung des Materials sehr verdienstlich sein: ein wirkliches Verständnis für die Einstellung des östlichen Christentums vermag Ziegler's Buch nicht zu vermitteln. So muss jeder, der sich an seiner Hand unterrichten will, mit grosser Vorsicht zu Werke gehen.

Göttingen.

Bertold Spuler.

Echternach, Lic. Dr. *Helmut*, Dozent an der Universität Greifswald, Pfarrer in Goddentow. **Es stehet geschrieben . . .** Eine Untersuchung über die Grenzen der Theologie und die Autorität des Wortes. Furchestudien, herausgegeben von Dr. Hanns Lilje, Band 14. Im Furcheverlag, Berlin 1937. 80 Seiten. Kaschurband RM. 2.80.

Der Verfasser dieser kleinen, aber ihrem Anliegen nach gewichtigen Schrift ist von der Frage bedrängt,

¹⁾ Vgl. Rudolf Urban: Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslovakei, Leipzig 1938, S. 69, bes. Anm. (Slavisch-baltische Quellen und Forschungen, Heft IX). — Noch 1434 hatte man den Hussiten in Konstantinopel wenig günstig gegenüber gestanden (Ziegler, S. 63).

²⁾ So war z. B. Edigü (so auf Münzen und Urkunden!) nicht Chan der Tataren (anders Ziegler, S. 37) und Kiev wurde nicht 1320 (so Ziegler, S. 40), sondern etwa 1373 (das Jahr ist nicht genau bekannt) litauisch.

³⁾ Ein solches muss man auf Grund von Stefan Marja Kuczynskis Ausführungen (Ziemie czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy [Die Cernigov-sewerischen Lande unter der Herrschaft Litauens], Warschau 1936 = Pracei ukraïnskoho naukovoïho instytutu XXXIII) gegen Feliks Koneczny's Aufstellungen (bes. in «Ateneum Wilenskie», I, 1923) als sicher annehmen.

wie der Schrift die absolute, bedingungslose Autorität zurückgegeben werden könne, die ihr die theologische Reflexion des Menschen beständig zu rauben bestrebt ist. Daraus ergibt sich weiterhin die Frage, *welcher* Text für die Kirche (gemeint ist beim Verfasser konkret die evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands) in dieser Weise verbindlich sei.

Die den Schriftinhalt auflösenden Manipulationen der modernen Exegese zeigt Echternach vor allem an der sogenannten „Durchstosstendenz“ auf, das heisst: an dem Bestreben der Ausleger, „durch den vorliegenden Text hindurchzustossen“ zu einer ursprünglicheren Form des Textes und „diesen (das heisst: den vorliegenden Text) damit seiner autoritativen Bedeutung zu entkleiden“ (13). Diese Tendenz tritt zutage bei dem Versuch, auf den menschlichen Verfasser zurückzugreifen. Das Werk eines „Verfassers“ ist erklärlich aus seinen menschlichen Absichten, Motiven, Stimmungen usw. Der Totalitätsanspruch solcher Exegese wird daran erkennbar, dass der Exeget eigenmächtig das, was sich solcher Motivierung entzieht, als „Überarbeitung“ auszuschneiden geneigt ist, das heisst aber: der Ausleger erhebt den Anspruch, *alles* verstehen zu können, und verhüllt in seiner gewalttätigen Begründung doch nur seine Flucht vor dem angreifenden Gegenüber des Textes. Umgekehrt werden andere Stellen als „psychologisch wohl geordnet“, als „Weiterspinnung“ oder als „apologetisch verdächtig“ negiert. Was offensichtliche Erfüllung gegebener Verheissung ist, ist eben als solche zu beargwöhnen, die „Verstockungstheorie“ (Mk. 4 und Parallelen) ist die Theorie des *Evangelisten*, die Wunder-taten Jesu sind Ausfluss des Gemeindeglaubens, dem der Evangelist nur Ausdruck gibt. In allen diesen Formen wird der vorliegende Text seines konkreten Gegenwartscharakters entkleidet. Das „Du“ des Textes wird entdistanziert durch das psychologische

„Verstehen“ des Hermeneuten, es wird als verständliche Mitteilung seines Angriffscharakters beraubt und so verharmlost (16—22). Aber auch „das ästhetische Schriftverständnis“, das das „Gegen uns“ der Schrift durch die subjektive „Wertung“ auflöst (Jesaja 6 ist „erschütternd“, „tief“, „numinos“!), setzt an die Stelle des ewigen Du das endliche Ich (22—25).

Diese Durchstosstendenz wird noch tiefer analysiert an den hermeneutischen Aufstellungen Kählers, Girgensohns, Bultmanns, Schniewinds und Barths (26—38), wobei der Verfasser allerdings unsres Erachtens Barth und Schniewind falsch interpretiert. Barth will durch seine Bejahung der historisch-kritischen Methode keineswegs den Satz zurücknehmen, dass die Offenbarung *in* und *durch* die Schrift, also nicht hinter ihr, geschieht. Er will nur ehrlicher Weise die Tatsache bestehen lassen, die Echternach im weiteren Verlauf seiner Untersuchung auch nicht wirklich widerlegen kann, dass die historisch-kritische Bemühung um den Text unvermeidlich ist. Das bedeutet aber doch nicht, dass Barth das Offenbarungsgeschehen abhängig machte von den je und je zu revidierenden Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung. Ebenso wird der Verfasser Kähler und Schniewind nicht gerecht, wenn er ihrem Kerygmabegriff unterstellt, dass in ihm die Frage nach der objektiven Wahrheit willkürlich abgeschnitten sei. Für Kähler und Schniewind ist das Kerygma eben die Botschaft Gottes selbst, so wie sie in der Tradition der Kirche festgehalten wurde und als solche objektiv-sachlich wahrer als der erkonstruierte sogenannte „historische Jesus“ der Kritik.

Aber, worum es dem Verfasser geht, das sind nicht diese negativen Feststellungen, sondern die Frage nach einem gesicherten Text, der als feste Autorität das richtige Verhältnis von Schriftwort und Hörer erst wieder herzustellen imstande wäre. Ein solcher Text muss inhaltlich dem Leser

gegenüber wirklich „objektiv“ sein, das heisst: er muss sich einerseits prinzipiell seinem „Begreifen widersetzen“, „er muss ebenso psychologisch unverständlich, wie logisch anstössig, wie unsystematisch sein“, weil „er nur so als ein wirkliches *Anderes* gegenüber steht“, nur *so* nie „verfügbar“ werden kann“ (41). Zugleich darf aber „diese ‚Unbegreiflichkeit‘ nie zur Folge haben, dass der Inhalt zu seiner Zugänglichkeit einer Interpretation bedürfte. Denn damit wäre er wieder der Subjektivität ausgeliefert“, „jedes Objektive, das der Subjektivität gegenübertritt, ist Befehl, und Klarheit ist das Kennzeichen jedes echten Befehls (I. Kor. 14, 8)“. Das Postulat des Verfassers lässt sich also nur paradox ausdrücken. Diese Paradoxie ist aber nicht im Inhalt der Schrift selbst begründet, sondern in einer Umkehrung des „Subjekts“, das „seinem Wesen zuwider“ aus einem „Unterworfenen“ ein „Unterwerfendes“ geworden ist, das heisst, sich „zu einer positiven Grösse“ aufgeworfen hat. Der Widerspruch im Objektsbegriff beruht also auf dem Widerspruch des Subjekts gegen seinen eigenen Begriff“ (42).

Diese Objekt-Subjekt-Problematik wird durch eine scharfsichtige philosophische Untersuchung der Begriffe Objekt, Subjekt, Existenz, Angst, Wahrheit und Tatsache, Wahrheit und Person, Wahrheit und Geschichte, die hier zu verfolgen der Raum fehlt, aufgeheilt. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, dass das „Subjekt“, der Mensch, eben erst im Lichte der ihm objektiv, richtend und verheissend gegenüber tretenden Schrift zu seinem wirklichen Selbstverständnis, zur wahren Erkenntnis seiner Existenz gelangen kann, dass der Begriff der logisch-einlinigen, zeitlosen und widerspruchslosen Wahrheit, auf diesen Gegenstand, Gott und sein Wort, ausgerichtet, selbst Ausdruck der Usurpation und des Falles ist (62). Das unhaltbare Verhältnis des modernen Menschen zum Wort der Schrift ist also nicht bloss ein Missverständnis,

sondern in der Sache begründet, ein Ausdruck seiner Verworfenheit, ein Anzeichen seiner rebellischen Gottesflucht und seiner titanischen Versuche, sich Gottes und seines Wortes zu bemächtigen. Die Offenbarung ist darum uns Menschen so lange unzugänglich, „solange wir an unserm logisch-objektiven Wahrheitsbegriff festhalten, solange wir nicht sehen wollen, dass wir aus dem Paradiese vertrieben sind. Die dialektisch-personale, das heisst die fleischliche, zeitliche Gestalt der Wahrheit in der Schrift trifft uns (erst) dann, wenn wir uns selbst in dieser Gestalt zu erkennen bereit sind: wenn wir uns als Sünder erkennen, was immer das völlige Verstummen aller Einwände, die aus unserm naturgemässen Wahrheitsbegriff stammen, bedeutet“ (64).

Damit ist aber nach der Auffassung Echternachs ein Text gefordert, der auch *äusserlich* diese Unantastbarkeit von der menschlichen Seite her besitzt, das heisst: der Verfasser ruft nach dem *textus receptus*. Dieses Postulat ist nicht so unsachlich und abwegig, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Auch Karl Barth hat ihm in seiner „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ (1927) eine sorgfältige Untersuchung gewidmet (S. 371 ff.). Das Postulat besagt in der Tat nicht weniger, als dass es nur auf dem Boden der *Kirche* gültige und autoritative Schrift geben kann. Dieser Auffassung ist auch der Verfasser (64). Aber er benimmt dieser Erkenntnis wieder die sachliche Sauberkeit, wenn er aus ihr in kurzschlüssiger Weise die Folgerung zieht, dass von hier aus die wissenschaftliche Arbeit an der Schrift zu begrenzen sei, in einer Weise, die sie nur dem Argwohn der Unsachlichkeit ausliefern könnte. Wenn nach Karl Barth zwar auch „die sorgfältigste Textkritik und Übersetzungskunst“ der Kirche die eigene Entscheidung über ihren Text nicht abnehmen kann, wenn sie „es selber sagen muss“ (a. a. O. Seite 373), so will das doch nicht heissen, dass die Kirche je die

gewissenhafte, wissenschaftliche Arbeit am Texte unterbinden dürfte. Sie darf sich nur auch nie in ihrer Entscheidung binden an die je und je neu zu überprüfenden Resultate der Gelehrten, darf also dieser Arbeit den Charakter der Vorläufigkeit nie abnehmen. Es ist das Richtige an dem Anliegen des Verfassers, dass er die Grenzen der menschlichen Erforschung des biblischen Textes und ihre dämonische Versuchung aufdeckt, dass er nur von der Kirche die Entscheidung über den normativen Text erwartet. Es scheint uns aber die Gefahr und Unzulänglichkeit seines Lösungsversuches zu sein, dass er diesen Text auch *äusserlich*, gegenüber der unvermeidlichen Forschung *sichern* möchte, dass er hier plötzlich die dialektische Haltung verlässt und eine Direktheit der Schriftautorität postuliert, die eben der Art des Gegenüber in der „Gegenwart“ widerspricht, die er selbst als wesentlich erkennt. Die Kirche kann nur als *Kirche* einen Text als verbindlich erklären, der darum auch nur „in ecclesia“, das heisst aber im Glaubensgehorsam anerkannt werden kann. Sie kann aber nicht mehr tun. Sie kann damit die Knechtsgestalt nicht aufheben wollen, die eben besagt, dass dieser *autoritative* Text ihr *durch Menschen* vermittelt worden ist. Aber sie meint allerdings, dass die menschliche Verfasserschaft, die diesen Text der Forschung ausliefert, die autoritative Geltung des approbierten Textes *als „Wort“* nicht aufhebe. Es kann jedenfalls auf dem Boden der evangelischen Kirche, für die der Verfasser schreibt, kein anderes Schriftprinzip vertreten werden als eben dieses dialektische, das zugleich die Bindung des Textes bejaht *und* die Forschung als solche, allerdings unter dem Vorbehalt des Gerichts, das auch den Forscher trifft, freigibt. Eine andere, den Text der Forschung gegenüber auch *äusserlich*, lehrgesetzlich sichernde Haltung ist nur möglich, wenn der *textus receptus* so festgelegt wird, wie es in der tridentinischen

Kirche geschah. Diese Konsequenz wird aber der Verfasser nicht zu ziehen geneigt sein. *E. G.*

Skrbensky, L. H. Franz Brentano als Religionsphilosoph. Zürich 1937. Fr. 1.50.

Die Schrift macht uns zunächst mit dem Leben des im Jahre 1917 verstorbenen Philosophen bekannt. Geboren 1838 in Marienberg bei Boppart, widmete er sich dem Studium der Theologie und Philosophie, wurde 1864 zum Priester geweiht, habilitierte sich 1866 in Würzburg für Philosophie, lehrte mit grossem Erfolg, bis das Vatikanum in seinem Leben eine Wandlung brachte und es zum Bruch mit Rom kam. Im Auftrage von Bischof v. Ketteler hatte er eine Denkschrift gegen die beabsichtigte Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit verfasst, die „in knapper, aber eindrucksvoller Weise die Fehlgriffe der ex cathedra sprechenden Päpste früherer Zeiten und die sonstigen gegen die Unfehlbarkeitslehre vorzubringenden Argumente“ darlegte. Die Schrift wurde nicht veröffentlicht. Der junge Gelehrte hatte schon wiederholt mit Zweifeln zu ringen gehabt. Was das Vatikanum für Folgen für ihn hatte, schildert er wie folgt: „Das Vatikanische Konzil stand in Aussicht, auf welchem der Streit über die Unfehlbarkeit des Papstes ausgetragen werden sollte. Hier handelte es sich um eine Lehre, die noch nicht als Glaubenssatz festgestellt war. Ein Zweifel daran konnte also nicht als ein Verbrechen und eine Neigung zum Zweifel nicht als eine gefährliche Versuchung angesehen werden. Und so sah ich mich denn durch keinerlei Gewissensbedenken behindert, die Frage der rücksichtslosesten Prüfung zu unterziehen, die mich dann zu der sichersten Überzeugung von der Unwahrheit des geplanten Dogmas führte. Da nun trotzdem das Konzil sich für das Dogma entschied, so war es nun auch für mich entschieden, dass in

diesem Punkte wenigstens *ein* kirchlicher Glaubenssatz der Wahrheit widerspreche.“ Die Folge war, dass Brentano Widersprüchen in der Lehre nachzuprüfen begann mit dem Ergebnis, dass er 1873 aus dem Klerus austrat, auf sein Lehramt verzichtete und einige Jahre später die römische Kirche verliess. Zwei seiner Schüler folgten ihm, Carl Stumpf (später Professor in Berlin) und Anton Marty, Professor am Schwyzer Lyzeum (später Professor in Prag). Von 1874 bis 1895 wirkte er an der Universität in Wien, um dann an verschiedenen Orten als Privatgelehrter zu leben. — Der zweite Teil der Schrift enthält die Anschauungen Brentanos zu den Hauptfragen der Religionsphilosophie und ihrer Grenzgebiete und der dritte eine Würdigung seiner Stellungnahme. Die Schrift ist die vierte einer Reihe, die die Brentano-Gesellschaft herausgibt. Der Einfluss seiner Philosophie wird nach dem Vorwort von Jahr zu Jahr mächtiger, was Anlass zur vorliegenden Studie gegeben hat. Zum

Kreis der Männer um Brentano gehörte auch der Reformkatholik Professor H. Schell. A. K.

Schöffler, H., Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit. Verlag H. Pönnighaus — Bochum-Langendreer 1936.

Wir begnügen uns mit einem kurzen Hinweis auf dieses Buch. Es geht von der Tatsache aus, dass alle Gefolgschaftsstaaten der wittenbergischen Reformation, die zu Augsburg Tatsache geworden, ohne Universitäten sind und dass Wittenberg selbst eine Universität ohne jede Tradition gewesen ist. Daraus werden Schlüsse gezogen, die Armut des Bodens an Tradition als Bedingung des Erfolgs der Neuerer sei von weltgeschichtlicher Bedeutung gewesen. Es erscheine sinnvoll, dass lastende Wucht der Tradition nur durch bewusste Nichttradition überwunden werden konnte. A. K.