

Philosophische Randbemerkungen zu Karl Barth : die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert

Autor(en): **Gauss, Hermann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877549>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Hieronymi Pragensis ... tomus I. et II. Nürnberg 1559 und 1715. Hier wird die zweite Ausgabe vom Jahre 1715 zitiert. — Erben = M. Jana Husi Sebrané spisy české (Gesammelte tschechische Schriften), 3 Teile, Prag 1865—1868.

Poděbrady / Tschechoslowakei.

J. B. Jeschke.

Philosophische Randbemerkungen zu Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.

In einem seiner neuesten Bücher * zeigt sich Karl Barth, wie zu vermuten ist, für viele von einer ganz neuen Seite. Hier nämlich steigt der strenge Dogmatiker gleichsam vom Höhenzug seiner Theologie in das manchen vielleicht menschlich näher liegende Tiefland moderner Kulturgeschichte herunter. Und in seinen Sonderdarstellungen und Würdigungen einzelner repräsentativer Denker gestalten von Rousseau bis Albrecht Ritschl legt er zugleich auch ein philosophisches Interesse und Verständnis an den Tag, wie es wohl wenige bei ihm gesucht und vermutet hätten.

Es erschien uns daher als ein Gebot der Höflichkeit, dieses sein hochbedeutendes Buch nicht mit Stillschweigen zu übergehen, sondern den Versuch zu wagen, auch vom philosophischen Standpunkt aus Stellung zu ihm zu beziehen. Wir geben gerne zu, dazu auch von dritter Seite ermutigt worden zu sein. Dabei soll die Diskussion, wie man bald sehen wird, in durchaus freundschaftlichem Geiste durchgeführt werden und sich jeder unnützen oder gar persönlichen Polemik enthalten — wie könnte das auch anders sein, wenn wir doch an so vielen Orten mit seinen Ausführungen einiggehen können? —, und wir würden uns freuen, wenn Prof. Barth vielleicht selber später in diese Diskussion eingriffe, um uns zu zeigen, wo er glaubt, daß wir ihn nicht richtig verstanden haben, und um möglicherweise, mittelst einer Abgrenzung gegen unsern philosophisch-theologischen Ausgangspunkt, seinen eigenen Standort noch etwas genauer zu präzisieren. Wir nehmen an,

* *Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1947, mit 27 Bildnissen, 612 S., in Leinen Fr. 27.—

daß die Leser dieser Zeitschrift uns beiden nicht ganz undankbar wären, wenn unsere Debatte wirklich zu einem solchen Ergebnis führen könnte.

Im übrigen geben wir uns über die Schwierigkeiten unseres Unterfangens keinerlei Illusionen hin. Sagt doch B. selber (S. 278 im Kapitel über Kant): «Das Nebeneinander von Theologie und Philosophie ist . . . vielleicht eine Angelegenheit, über die sich in der Tat ohne Ironie nicht reden läßt — auch von der Theologie aus nicht!» Aber an einer andern Stelle schreibt er auch wiederum (S. 14): «Der christliche Glaube ist keine Instanz, die wir andern gegenüber auszuspielen in der Lage sind.» Wir dürfen daher wohl annehmen, daß B. nicht von vornherein einen Gesprächspartner abweisen wird, der zwar, offiziell betrachtet, Vertreter der Philosophie und des philosophischen Anliegens ist, aber zugleich doch auch von der ehrlichen Ueberzeugung getragen wird, daß ihn sein philosophischer Lebensberuf in keiner Weise in einen Gegensatz zum christlichen Glauben, wie immer auch verstanden, geführt hat.

Diese «ironische» Voraussetzung des folgenden «Gesprächs» wird aber vielleicht dadurch noch verstärkt, daß sich nach unserer Ansicht in ihm Theologie und Philosophie nicht bloß in zwei voneinander getrennten Menschenleben gegenüberstehen, sondern daß sie in uns beiden, in B. nicht weniger als in uns selber, irgendwie faktisch nebeneinander vorkommend angetroffen werden, nur daß dies ihr Nebeneinander in beiden Fällen auf eine verschiedene Weise verstanden und interpretiert wird. Es wird darum wohl unsere erste Aufgabe sein müssen, nach bestem Können zu versuchen anzugeben, in was für einem verschiedenen Sinne bei B. und bei uns das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie konzipiert ist. Das wird auch den Vorteil haben, uns in unserer Auseinandersetzung gleich in medias res zu führen. Die Diskussion, wir geben es zu, wird in gewissem Sinne «ironisch» bleiben müssen, aber trotzdem vielleicht, den guten Willen zu gegenseitigem Verständnis auf beiden Seiten vorausgesetzt, die mildere Form, wenn es erlaubt ist, diesen gewagten Ausdruck einzuführen, einer «ironisch-ironischen» Begegnung annehmen können. —

Doch wagen wir uns gleich an die Sache selbst heran! B.s Theologie scheint uns, wenn wir ihn recht verstehen, aus zwei Quellen zu fließen: Einmal aus dem überwältigenden religiösen Eindruck, den auf ihn der ungekürzte reformatorische Glaube eines Luther oder eines Calvin gemacht hat — zu Zwingli scheint er, im Gegensatz etwa zu Emil Brunner, in keinem näheren inneren Verhältnis zu stehen —, und andererseits aus dem kulturhistorischen Bewußtsein, daß wir Menschen des 20. Jahrhunderts doch nicht einfach zur Theologie des Reformationszeitalters zurückkehren können, sondern irgendwie mit der zwischen diesen beiden Zeitabschnitten liegenden Geistesgeschichte und ihrer Entwicklung fertig werden müssen. Aus diesem kulturhistorischen Bewußtsein, um einen Einzelpunkt gleich vorwegzunehmen, fließt denn wohl auch seine These, daß die Ritschlsche Theologie mit ihrer Anknüpfung mehr bei Kant und den geistigen Voraussetzungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts nur eine vorübergehende Episode in der neuesten Theologie darstellen kann und uns keineswegs um die Schwierigkeiten zu bringen vermag, die unserm heutigen theologischen Denken durch die Fragestellungen eines Hegel oder eines Schleiermacher und ihrer Schüler und späteren Anhänger aufgebürdet werden. Philosophisch nun, so ließe sich vielleicht am einfachsten definieren, ist nach B. der jeweils individuell gemachte Versuch, zwischen dem Geltungsanspruch des im reformatorischen Sinne verstandenen christlichen Glaubens und dem jeweiligen zeitgenössischen Kulturbewußtsein einen solchen Ausgleich zu schaffen, daß er für das Denken befriedigend ist, insofern es in ihm nämlich gelingt, die zwischen beiden Seiten klaffenden Widersprüche entweder ganz zu beseitigen oder doch weitgehend zu überbrücken.

Wenn dies richtig ist — um es fest behaupten zu können, müßten wir immer noch seine eigene Bestätigung erhalten —, dann ist nach unserer Ansicht schon allerhand gewonnen für das Verständnis von B.s spezifischer Geistesart. Es würde sich dann nämlich zeigen, daß seine Theologie aus einer Art Kollektivverantwortung fließt, aus seinem «Credo in unam sanctam et apostolicam ecclesiam», während er der Philosophie nur mehr individuelle Bedeutung beimißt. In der Tat

glauben wir bei B. eine derartige Tendenz feststellen zu können. Jedesmal, wenn er es unternimmt, einen seiner theologischen «Helden» zu interpretieren, wendet er sich nämlich zunächst an ihn mit einer persönlichen Anteilnahme, die gelegentlich fast zur leidenschaftlichen Sympathie gesteigert wird. Es liegt ihm völlig fern, sie nach vorgefaßten Schematen zu konstruieren, um sie nachher sozusagen mit spielender Hand «umlegen» zu können. Im Gegenteil. B. bemüht sich in geradezu vorbildlicher Weise, möglichst tief in ihre jeweilige Geisteswelt einzudringen und sie in ihrer ganzen Komplexität zu erfassen, um so von ihnen zu lernen, was zu lernen ist. Er tut das mit einer Gründlichkeit und einem divinatorischen Einfühlungsvermögen, die an sich ein Zeugnis für seine eigene erstaunliche Begabung (auch nach philosophischer Seite hin!) sind und zugleich eine Hauptstärke des Buches und einen seiner größten Reize ausmachen. Wenn er aber schließlich glaubt, einen seiner theologischen Repräsentanten erschöpfend dargestellt zu haben, und sich anschickt, das Ergebnis seines Denkens mit seinen eigenen Theologumena zu vergleichen, dann kann man sich gelegentlich des Eindrucks nicht erwehren, als ob er gleichsam plötzlich seine Hände von einem der obern Manuale auf das Grundmanual der Orgel abzöge und die leise individuelle Melodie des philosophischen Gedankens in dem vollorchestrierten Gebraus seiner kollektiv begründeten Theologie untergehen und mehr oder weniger verschwinden ließe.

Wir möchten daraus B. keinen Vorwurf machen. Es gehört wohl gerade zur Stärke seines Buches und macht seine Wucht aus, daß er so denkt. Und wir philosophischen Laien würden in einem Gespräch mit Theologen gut daran tun, wenn wir uns stets vor Augen hielten, daß wir von unserer Verpflichtung gegenüber der Idee der Wahrheit aus nur für den besten Ausdruck der Lehre unserer Religion verantwortlich sind, während der Theologe darüber hinaus stets auch noch das Wohlergehen der Kirche, deren öffentlich bestallter Anwalt er ist, berücksichtigen muß. Es würde das uns in unserm Urteil gerechter und in unserer allgemeinen Haltung, wie sich ziemt, zurückhaltender machen.

Trotzdem aber glauben wir es unserer philosophischen

Ueberzeugung schuldig zu sein, gegenüber einem Denker wie B. darauf aufmerksam zu machen, daß auch unter christlichen Voraussetzungen noch ein anderes Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie denkbar ist. Man könnte zunächst nämlich gegen ihn einwenden, daß auch der philosophische Gedanke als solcher nie etwas nur rein Individuelles ist, sondern als Gedanke bereits eine soziale Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen muß und deshalb auch nur aus einem sozialen Verbundenheitsgefühl hergeleitet werden kann. Ein Mensch, der wüßte, von vornherein auf alle Zeiten von seinesgleichen abgeschnitten zu sein, könnte es schwerlich über sich bringen, einen neuen Gedanken zu konzipieren. Denken können wir eben nur im Hinblick auf künftige mögliche Gedankenkommunikation. Weit gefehlt, bloß ein individuelles Anliegen zu sein, entpuppt sich also auch der philosophische Gedanke als sozial verpflichtet und verpflichtend, nicht weniger als der theologische. Es kann somit unter diesem Gesichtspunkt kein wesentlicher Unterschied zwischen sie gesetzt werden, noch können sie, um zu unserm vorigen Bild zurückzukehren, einfach auf verschiedene Orgelmanuale verteilt werden.

Freilich würde auf diese Weise das philosophische Denken eher auf ein ethisches (und damit auch schon soziales) Verantwortungsbewußtsein zurückgeführt, anstatt auf ein bloß individuelles Bestreben, mit sich selber in seinem angestammten Gedankengut ins reine zu kommen. Aber das ist es gerade auch, worauf wir hinauswollen. In der Tat halten wir ein Denken, das nur persönlich-individuell zu einer womöglich widerspruchslosen Weltanschauung kommen will, nicht für die höchste Form der Philosophie, ja vielleicht sogar eher für eine ihrer gebräuchlichsten Entgleisungen. Mit Kant und Plato halten wir am Primat des Ethischen über das Logische fest und wagen zu behaupten, daß Philosophie nichts anderes sei als der unabänderliche Entschluß, konsequent zu Ende zu denken (gleichgültig um die Frage, ob dieses Denken zu einem Wissen oder zu einem greifbaren Resultat führe oder nicht; denn ob etwas Derartiges zu erwarten sei, hat sich ja beim konsequenten Denken allererst herauszustellen) und sodann einen Ort zu schaffen, wo ein solches Denken auch im Verein mit andern möglich werde, ohne von sozialen Vorur-

teilen und leidigen Prestigegründen von Anfang an behindert zu sein. Philosophie, so verstanden, hört allerdings auf, eine vorwiegend logisch-rationale Angelegenheit zu sein, die sich nur an den Verstand richtet; sie wird primär zu einer ethischen Aufgabe, die vom ganzen Menschen $\sigma\upsilon\nu\ \delta\lambda\eta\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$ (Plat. Rep. VII. 518 c) in Angriff genommen werden muß, freilich unter Führung des Verstandes oder der Vernunft.

Philosophie, auf diese ethische Weise verstanden, wird aber nun auch in ein anderes Verhältnis zur Theologie gerückt werden müssen, als dies bei B. vorausgesetzt zu werden scheint. Denn Philosophie in diesem ethischen Verstande wird schließlich selber nur aus einem religiösen Antrieb zur Lebensaufgabe gewählt werden können und steht somit selber von Anbeginn ebenfalls unter einem religiösen Vorzeichen. Ihr Ursprung ist der nämliche wie der der Theologie, jedenfalls soweit das ein einzelnes menschliches Individuum betrifft. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie würde sich unter diesem Gesichtspunkt lediglich darauf beschränken, daß, während die erstere auf einem Denken beruht, das nur eine individuelle Lebenserfahrung zur Grundlage hat, die letztere sich auf die weit breitere Erfahrung einer ganzen Religionsgemeinschaft stützt. Das individuelle Denken würde bei dieser Auffassung für die lebendige subjektive Ueberzeugungstreue bürgen, müßte sich aber, um wahrhaft objektiv und transsubjektiv zu werden, immer auch noch an der Theologie als dem Denken aus der kirchlichen Kollektiverfahrung orientieren oder ausrichten lassen. Aber ihrem inneren Wesen nach wären Philosophie und Theologie nicht länger verschieden.

Wir wagen es, diese Auffassung von Philosophie und Theologie vorzutragen und zu bejahen, auch auf die Gefahr hin, von B. bezichtigt zu werden, damit auf erasmischen Bahnen zu wandeln. Tatsächlich ist es eine platonische Konzeption, wie sie dann auch von den besten der griechischen Kirchenväter (der großen Kappadozier vor allem) vertreten worden ist, die im Reformationszeitalter wieder in klassischer Form von Erasmus von Rotterdam und seinem Freunde Sir Thomas More zu Ehren gebracht, in die anglikanische Ausprägung des Christentums eingegangen und seither von seinen

Theologen von Richard Hooker zur Zeit der Elisabeth bis zu Erzbischof William Temple in unsern Tagen befürwortet worden ist, zu der wir uns hiemit bekennen möchten. (Wir selber sind ja auch im Jahre 1937 der anglikanischen Kommunion beigetreten, aus philosophischen und theologischen Gründen, freilich nicht ohne uns vorher zu versichern, daß wir durch diesen Uebertritt nicht unsere eigene protestantische Vergangenheit zu desavouieren hätten, sondern unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß uns damit die Aufgabe zufallen würde, in wohlwollender Vermittlungsstellung für ein gegenseitig besseres Verständnis der beiden Konfessionen wirken zu dürfen: Eine Aufgabe, die uns damals auch offiziell übertragen wurde und zu deren Verwirklichung auch der gegenwärtige Aufsatz einen kleinen Beitrag liefern möchte.) —

Um das bisher Gesagte noch in ein helleres Licht zu rücken, wird es vielleicht gut sein, wenn wir versuchen, die religiösen Grundprinzipien, von denen die reformatorische Theologie B.s ihren Ausgang nimmt, die sog. «decreta Dei», wie sie der Calvinist Francis Bacon nennen würde, kurz aufzuzählen. Wir sehen sie in ungefähr folgenden Hauptthesen (auch hier wäre es uns natürlich wiederum willkommen, wenn uns B. selber bestätigen wollte, daß wir ihn nicht falsch interpretiert haben):

1. Die christliche Religion ist eine Offenbarungsreligion. Und Offenbarung, wenn schon von ihr die Rede ist, kann letzten Endes als nichts anderes aufgefaßt werden denn als Tat Gottes selber, der sich aus der Fülle seines eigenen Wesens dem Menschen mitteilen will. Mit dieser dogmatischen Exegese des Offenbarungsbegriffes will B., wie wir glauben sehen zu können, allen denjenigen Auslegungen einen Riegel schieben, die die Offenbarung irgendwie ins rein Immanent-Menschliche herunterziehen wollen, wie dies anscheinend bei Hegel geschieht, der die Selbsterkenntnis Gottes nur in der Erkenntnis Gottes im Menschen als Zeugnis des Heiligen Geistes in seiner gläubigen Gemeinde gelten lassen will, oder bei Schleiermacher, dessen Theologie nicht mehr primär von Gott ausgeht wie die der Reformatoren, sondern von der menschlichen Frömmigkeit als dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott, und bei dem die göttliche Selbstoffenbarung

droht, lediglich zum höchsten Grad einer der Natur des Menschen konformen religiösen Virtuosität herunterzusinken.

2. Gott hat sich den Menschen in der Bibel offenbart. B. ist strikter Bibeltheologe und ist stolz auf diesen Namen. Deshalb wohl auch seine Hochschätzung für die von der offiziellen Kirchen- und Geistesgeschichte eher vernachlässigte Theologengestalt eines Gottfried Menken. Freilich möchte B. dem doch etwas allzu naiven Biblizismus dieses von der Tradition der Zeit abweichenden Denkers nicht ohne weiteres das Wort reden. Er wirft ihm vor, daß er es wagen wolle, sich über alle dazwischenliegenden Jahrhunderte hinweg unmittelbar in die neutestamentliche Zeit zu versetzen, als ob ein derartiger Sprung über alle historischen Gegebenheiten möglich oder gestattet wäre. Auch möchte B. durchaus nicht auf die wertvollen Ergebnisse der Forschung, wie sie von der historisch-kritischen Schule in der Theologie durchgeführt worden sind, verzichten. Nein, diese Errungenschaften sollen bleiben und womöglich noch erweitert werden; aber trotzdem will B. an der strikten Schrifttheologie festhalten. Für ihn ist die Bibel das Wort Gottes und damit die oberste Richtschnur, an der sich unser Glaube auszurichten habe.

3. Die Bibel bezeugt, daß wir vor Gott nur durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden können, *sola fide, sola gratia*. An diesem christozentrischen Ausgangspunkt, den Luther so mächtvoll vertreten hat, will B. nicht rütteln lassen. Er hat deshalb die schwersten Bedenken gegen die Religiosität eines Novalis, bei dem nie klar werde, ob er eigentlich diese objektiv verstandene Erlösung durch Christus wie die Reformatoren meine oder möglicherweise eine bloß subjektiv gefühlte Verehrung des Göttlichen durch Vermittlung der Maria.

4. Zum Glauben kommen wir Menschen nur durch die Praedestination Gottes, d. h. durch seinen ewigen Ratschluß, gemäß welchem er den einen von Anfang an zur Seligkeit und den andern zum Verderben bestimmt hat. Auch gegenüber dieser doppelten Praedestination ist B. zu keinen Kompromissen bereit. Er preist daher den Holländer Kohlbrügge als den einzig wahrhaften reformatorischen Theologen seit Leibniz, obwohl er auch ihm den Vorwurf macht, daß er dieses Dogma

von der Praedestination allzu einseitig herausgegriffen und es nicht in so vorsichtiger Weise in die Lehre von der «Heiligung» eingebettet gelassen habe, wie dies z. B. in der «Institutio» des Calvin geschehen sei.

5. Ohne wahrhafte Eschatologie bleibt jede christliche Theologie ein Torso. B. weist dies neben vielen andern Gelegenheiten auch besonders nachdrücklich am Beispiel von Johann Christoph Blumhardt nach, von Blumhardt, der die Wiederkunft Christi zu seinen Lebzeiten erwartet und geglaubt hat, er selber werde nicht sterben müssen, bis daß er den «Endzustand» irgendwie als eine Herrschaft Gottes hier auf Erden verwirklicht sehen werde.

Gegen diese fünf Kernsätze der barthischen Theologie wären vom platonisch-patristisch-anglikanischen Standpunkt etwa folgende Einwände zu erheben:

1. Es würde zugegeben werden, daß das Christentum, wie jede andere Religion, sich letzten Endes auf eine Selbstoffenbarung Gottes als auf ihren obersten Beglaubigungsgrund berufen müsse. Aber um diese verschiedenen Offenbarungsansprüche kritisch prüfen und verantwortungsvoll auf ihre Glaubwürdigkeit hin untersuchen zu können, würde doch auch noch die Vernunft als Schiedsrichterin in solchen Dingen hinzugefordert werden. Das mag ketzerisch klingen. Allein wir glauben, nur so lange, als in der Vernunft eine dem Menschen von Natur zukommende Fähigkeit gesehen wird, über die er gleichsam jederzeit nach freiem Willen verfügen kann. Auf diese Weise jedoch wird die Vernunft von keinem Platoniker ausgelegt. Für ihn ist die Vernunft vielmehr auch als ein Geschenk des Schöpfers an die Kreatur zu betrachten, und zwar als das höchste, als das, was den Menschen allererst zum Menschen macht. Sie ist daher für ihn kein faktisch vorhandenes oder «zuhandenes» Vermögen, sondern eher nur eine potentielle Mächtigkeit, die wir in uns nur dann können wirksam werden lassen, wenn wir uns aller unserer Erkenntniskräfte sittlich richtig bedienen. Die Vernunft ist somit für ihn keine ursprüngliche Naturanlage des Menschen, sondern vielmehr eine höhere Kraft, vermitteltst deren der natürliche Mensch sich selber transzendieren kann, und von der Plotin

nicht mit Unrecht gesagt hat, sie sei eine δύναμις... ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι (Enn. I, 6, 8).

2. Gegenüber dem Biblizismus von B. würde der Anglikaner betonen, daß die wahre Selbstoffenbarung Gottes allein in der Person Christi zu suchen sei, in seinem Leben und Sterben, durch das, und durch das allein, er uns im stellvertretenden Leiden einen Blickpunkt eröffnet habe, der über alle Forderung nach bloß ethischer Gerechtigkeit hinausliege und so dem Problem des unschuldigen Leidens in dieser Welt den Stachel genommen habe, und daß ausschließlich durch dieses göttlich-menschliche Leben Christi uns dieser «höhere Weg», wie er so wunderbar in 1. Kor. 13 beschrieben worden ist, glaubhaft und als letztgültige göttliche Wirklichkeit einleuchtend gemacht worden sei. Für den Anglikaner steht darum die Inkarnation im Vordergrund seines Interesses. Ihr gegenüber wird zwar die Bibel als Dokument nicht entwertet, aber sie gilt schließlich doch nur noch als «the record of revelation», nicht mehr als die Offenbarung Gottes selber (vgl. das sog. «Lambeth Quadrilateral», d. h. die Bedingungen, unter welchen die anglikanische Bischofskonferenz von 1920 die verschiedenen christlichen Konfessionen zur Beilegung ihrer Differenzen und zur Gründung eines umfassenden Kirchenbundes eingeladen hat).

3. Was die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben betrifft, so würde er einwenden, daß eine solche Betrachtungsweise des «Verdienstes» Christi für uns bei einem «forensischen» Gesichtspunkt stehenbliebe: Es wäre nur «a faith imputed», nicht auch zugleich «a faith imparted». Gegen die Lehre von der sog. gratia irresistibilis würde er geltend machen, daß sie, so verstanden, nur gleich wie eine Naturkraft wirkend vorgestellt werden müßte, während doch «Gnade», griechisch χάρις, nichts anderes bedeuten könne als ein Entgegenkommen Gottes gegenüber unsern ohnmächtigen menschlichen Bestrebungen, so, daß er in unendlicher Weise das vollende, was vom Menschen in endlicher Weise begonnen worden sei. Und sollte gegen diese Ansicht eingeworfen werden, daß durch sie die göttliche Gnade verkürzt wird, da sie gleichsam an die Bedingung einer zunächst bloß menschlichen Bemühung geknüpft werde, so würde er

darauf antworten, daß dieses Argument gegen den sog. «Pelagianismus» nur dann stichhaltig wäre, wenn gezeigt werden könnte, daß wir erkenntniskritisch ein Recht dazu haben, mit unserm Verstande das endliche menschliche Tun gegen das unendliche Tun Gottes abzugrenzen — wodurch freilich das letztere durch das erstere trotz der behaupteten Inkommensurabilität eingeschränkt würde —, daß aber dieses Argument in seiner angeblichen Beweiskraft sofort dahinfällt, sobald der im Grunde unfromme Versuch aufgegeben wird, mit dem Verstande einsehen und dogmatisch festlegen zu wollen, wie dieses Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Tun gegenständlich vorstellbar (und nicht nur logisch an sich überhaupt denkbar) sei, und nur noch das Augenmerk auf die logische Inkommensurabilität gelenkt wird, die zwischen der «*gratia*» und der nur scheinbar «*neben*» ihr unabhängig existierenden «*natura*» besteht. Sobald auf eine solche «intellektuelle» und im Grunde «gnostische» Glaubenseinsicht im Interesse des höher liegenden ethischen Anliegens verzichtet wird, dann dürfte der Satz: «*gratia perficit naturam*» alle seine Anstößigkeit verlieren.

4. Zur Praedestinationsfrage würde der Anglikaner wohl sagen, daß es ein Zeichen ernster religiöser Besinnung ist, wenn sie sich in unverkürzter Form stellt — und jedes Ausweichen vor diesem Gedanken oder jede seiner vorzeitigen «Abbiegungen» würde er ebenso energisch bekämpfen wie der reformatorische Theologe —, daß uns aber unsere erkenntniskritische Selbstbesinnung davon abhalten sollte, auf diese Frage eine dogmatisch bindende Antwort erteilen zu wollen. Hier würde er sich zweifellos lieber auf das «*O altitudo!*» zurückziehen, und er ist überzeugt, für diese seine Haltung gegenüber den kontinentalen Reformatoren den Apostel Paulus, auf den diese Lehre gemeiniglich zurückgeführt wird, auf seiner Seite zu haben.

5. Im Hinblick auf die Eschatologie endlich würde er B. beipflichten, daß ohne sie die christliche Lehre keinen Abschluß, gleichsam keinen «*terminus ad quem*» hätte. Er würde ihm zugeben, daß das Fehlen eines solchen Abschlusses die Theologie eines Schleiermacher oder eines Hegel rettungslos zu einer innerweltlichen Kulturangelegenheit stempelt

und ihr, richtig besehen, allen Ernst und alle ihre Größe nimmt; er würde aber zugleich wiederum betonen, daß alles, was über diese «Novissima» auszusagen ist, nur symbolisch gemeint sein kann und nie dogmatisch «gepreßt» werden darf, wenn wir uns nicht in unüberwindliche Denkwidersprüche verwickeln wollen. Auch hier würde er noch einmal aus ethischen Gründen vor einer voreiligen γνώσις warnen. —

So viel zur Abgrenzung unserer beidseitigen Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie. Wir kommen nun zu B.s Buch selber und zu seinen Einzelheiten, so weit es möglich ist, im Rahmen eines kurzen Aufsatzes auf sie einzutreten. Das Buch nennt sich eine «Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» und zerfällt in zwei Teile, eine «Geschichte», in welcher in Form von Einzelporträts, oft fast nur als Miniatur, auf eine Reihe von charakteristischen Denkerpersönlichkeiten des vergangenen Jahrhunderts eingegangen wird, und in eine noch längere «Vorgeschichte», die das 18. Jahrhundert oder die Zeit der sog. Aufklärung behandelt. Hervorgegangen ist es, wie sein Verfasser im Vorwort sagt, aus zwei Vorlesungszyklen, die im Wintersemester 1932/33 und im Sommersemester 1933 (welch ominöses Datum in der deutschen Geschichte!) in Bonn gehalten worden sind. Leider ist die Linie nicht durchgehend ausgeführt: Ueber Goethe und Schiller, überhaupt über die ganze Goethezeit hat sich B. das Recht reserviert, sich einmal in einer besonderen Publikation zu äußern.

Wir glauben, daß diese Anordnung des Buches nicht ganz zufällig ist. Sie scheint uns nämlich eine Spitze zu haben gegen die sogenannte «liberale Theologie» und speziell gegen einen ihrer Hauptvertreter in der vorhergehenden Generation, Ernst Troeltsch, gegen Troeltsch, der irgendwie von der Ueberzeugung lebte, daß unsere heute brennenden theologischen Fragen erst mit dem 18. Jahrhundert und der Aufklärung beginnen, offenbar weil erst in diesem Zeitabschnitt das moderne Denken so weit fortgeschritten sei, um die theologische Aufgabe mit Erfolg in Angriff nehmen zu können. Für B., dessen theologischer Schwerpunkt, wie schon mehrfach betont, im Reformationszeitalter liegt, ist eine solche Haltung natürlich unannehmbar. Nach ihm ist der geistige Horizont

des 18. Jahrhunderts trotz allem Stolz seiner Ansprüche ein bereits beschränkter gegenüber etwa dem des 16., und er sucht das zu beweisen, indem er die Aufklärung nur als eine sekundäre Auswirkung einer mehr umfassenden primären Geisteshaltung interpretiert.

Um es kurz zu sagen, ist der Mensch des 18. Jahrhunderts nach B. dadurch gekennzeichnet, daß er den Versuch macht, kraft der ihm innewohnenden Fähigkeiten das Leben von innen aus zu meistern. Darum ist das 18. Jahrhundert vor allem das Zeitalter des «Absolutismus», das einen *roi soleil* in Versailles (Ludwig XIV.), eine aufgeklärte Despotie in Potsdam (Friedrich den Großen) und ein Zwangsbeglückungsregiment in Wien (Joseph II.) hervorgebracht hat. Aber auch die diesen Monarchien entgegenarbeitende revolutionäre Tendenz der Amerikaner und Franzosen, die die Staatslehre auf angeblich rein vernunftbedingte Menschenrechte aufbauen will, sei für diese Zeit typisch, ebenso wie ihr leidenschaftliches Interesse für die Pädagogik, durch die der junge Mensch nach festen Regeln und mit sicher vorauszusagendem Erfolg zum gegenwärtigen Kulturleben formiert werden soll, die Entstehung von künstlich gemachten Gesellschaftsformen wie die der Freimaurer oder Rosenkreuzer, oder aber schließlich auch die französische Gartenbaukunst mit ihrem Bestreben, die Natur in geometrische Figuren zu zerschneiden, und die Musik, die in dieser Zeit vorwiegend als handwerklich betriebene Gesellschaftskunst gepflegt worden ist.

Auf theologischem Gebiete, meint B., hätten sich diese Tendenzen bemerkbar gemacht in einem Versuch, auch das Christentum in eine gesellschaftlich annehmbare Form zu zwingen. Darum äußerlich die Abfindung mit einem krassen Caesaropapismus von seiten des Staates und innerlich das Bestreben, den Inhalt des Glaubens so zu reduzieren, daß alles Uebernatürliche und Abstößige entfernt und nur noch der vernünftige «Rest» beibehalten würde. Diese Rationalisierung des Glaubens sei darum, wie gesagt, nur eine Folgerscheinung des allgemeinen absolutistischen Willens der Zeit und stehe keineswegs etwa in einem fundamentalen Gegensatz zum Pietismus, so sehr man aus den Kämpfen zwischen diesen beiden Richtungen es anzunehmen geneigt sein möchte,

da ja schließlich auch im Pietismus und in dem in England gleichzeitig aufkommenden Methodismus vor allem eine Methode gesucht wird, nach welcher gemäß allgemein mitteilbaren Regeln der Mensch mit Zielsicherheit von Stufe zu Stufe der Frömmigkeit zugeführt werden könne. Daß dieses «absolutistische Programm» des 18. Jahrhunderts nicht restlos verwirklicht werden konnte, sucht B. an den Tatsachen zu erhärten, daß seine Theologie bei den rationalistischen «Deisten» immerhin Gott als Schöpfer oder Werkbaumeister noch stehen ließ und die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit als eiserne Ration in ihren reduzierten Glaubensbestand aufnahm, oder auf pietistischer Seite selbst noch an der reformatorischen Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus festhielt im Gewande der etwas wunderlichen «Blut- und Wundentheologie».

Auf diesen allgemeinen Hintergrund projiziert nun B. die einzelnen Denkergestalten, denen er sich vom fünften Kapitel an zuwendet. Er beginnt mit Rousseau. Von Rousseau zeigt er, daß er trotz aller Auflehnung gegen den Geist seiner Zeit diesem doch auch wiederum zeitlebens weitgehend verhaftet geblieben ist. In der «Nouvelle Héloïse» wird nicht gegen die bürgerliche Ehe als solche Sturm gelaufen; sie wird bloß von einem ungesellschaftlich verstandenen rein individuellen Naturrecht aus interpretiert, praktisch aber anerkannt. Ähnlich der «Contrat social». Auch hier soll der Weg für den Menschen in der Gesellschaft gezeigt werden, aber eben wiederum vom Standpunkt des reinen «Naturmenschen» aus. Ebenso im «Emile»: auch hier haben wir den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, gesehen vom Menschen außerhalb der Gesellschaft. Theologisch bezeichnend für Rousseau ist, daß der «Sündenfall» vom Naturmenschen (der ja immer nur logische Voraussetzung ist und nie historisch existiert zu haben braucht) zum gesellschaftlichen Menschen nur relativ ist. Der Mensch als solcher bleibt gut im voll-pelagianischen Sinne. Was neu bei Rousseau sei gegenüber der Grundstimmung seines Zeitalters, sei die Forderung, daß der Mensch sich erst suchen müsse, bevor er sich finden könne. Das leite auch bereits zur Goethezeit über.

Ebenso tiefsinnig wie diese Ausführungen über Rousseau

scheinen uns B.s Bemerkungen über Lessing zu sein. Lessing ist nicht bloß Aufklärer; dagegen spricht schon sein Eintreten für das «Zeugnis des Geistes und der Kraft». Er behauptet auch nicht in der berühmten Ringparabel, daß der echte Ring verlorengegangen sei; wir wissen nur nicht mehr, welcher er ist. Ja Lessing geht so weit, daß er es wagt, sein Leben auf die Karte zu setzen, die wahre Religion liege doch irgendwie in der Linie des Luthertums. Deshalb seine Warnungen an die Lutheraner und seine gelegentliche Verteidigung der Orthodoxie gegen die Uebergriffe der allzu einseitigen Aufklärer. Lessing ist also nicht einfach Rationalist; er betont nur die Ungewißheit, in welcher wir in Glaubenssachen stehen. Nur in einem Punkte scheint sein Denken festgelegt zu sein, nämlich in der Erwartung, daß sich die wahre Religion in der Geschichte immer mehr enthülle; sie ist also wesentlich historisch bedingt und geht nach ihm nicht mehr zurück auf eine einmalige Offenbarung Gottes, der als solcher über der Geschichte thronet und, wie B. sich ausdrückt, Herr der Geschichte ist.

Das folgende Kapitel ist Kant gewidmet und ist von einem tiefen Respekt vor seiner ehrlichen Denkart getragen. Auffallend für B.s Haltung ist dabei, daß er bei Kant weniger Gewicht auf seine Lehre vom Primat der praktischen Vernunft über die theoretische legt — die Ethik ist überhaupt ein Gebiet, dem er irgendwie geflissentlich immer aus dem Wege geht — als auf sein Bestreben, zwischen den einzelnen Disziplinen genaue Grenzlinien zu ziehen. Darum beschränkt sich seine Darstellung der kantischen Religionsphilosophie auch in der Hauptsache auf das sog. «Friedensdiktat», das Kant in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» und in dem noch späteren «Streit der Fakultäten» vorgelegt habe. Die Religion und speziell das Christentum hätten sich hier, wie es heißt, vor dem Forum der vernunftbedingten philosophischen Moraltheologie zu rechtfertigen und zu verantworten. Das Ergebnis dieser kantischen Rechtsprechung ist bekannt: die christliche Offenbarung darf nur als eine aus pädagogischen Gründen gewährte zeitliche Vorwegnahme der apriorischen Vernunft- und Moraltheologie gelten, sofern sie überhaupt als solche zu bejahen ist, und sie hat das Feld

zu räumen, sobald sich einmal die Vernunfttheologie genügend im Bewußtsein der Menschen wird festgesetzt haben. Es entgeht dabei B., daß Kants Kritik der sog. statutarischen Religion einer prinzipiellen Schwierigkeit von seinen eigenen Prämissen aus unterliegt: Die Gewißeheiten der philosophischen Moraltheologie stehen nach ihm nämlich unter der bloß subjektiven Formel: «Ich bin gewiß, daß...» und sind nur unter der Voraussetzung gültig, daß ich gewillt bin, das Sittengesetz zu erfüllen, während die Glaubenssätze der statutarischen Religion doch offenbar den Anspruch darauf erheben, an sich für objektiv wahr zu gelten; und wie unter diesen Voraussetzungen die letzteren am Maßstab der ersteren gemessen werden können, wird bei Kant nirgends aufgewiesen. Im übrigen, meint B., habe Kant die Religion eher gemieden als verneint. Und doch habe er sich ihr nicht entziehen können. So habe er in seiner Lehre vom radikalen Bösen den sittlichen Entschluß, das Moralgesetz prinzipiell über die subjektiven Neigungen zu stellen, als eine Art von übersinnlicher Wiedergeburt beschrieben und bei der Erklärung, wie der Mensch mit seiner sittlichen Bemühung vor Gott als dem obersten Seelenrichter bestehen könne, auf die Gnade rekurrieren müssen, die Gnade, die unsere Gesinnung als von unendlich höherem Wert ansehe als die sittliche Leistung, die ja nie vollkommen sein könne, weil sonst das Moralgesetz mit seiner Forderung selber hinfällig würde. Zur Bibel habe Kant weit weniger Zugang gehabt als zur Idee der Kirche als einer moralisch-religiösen Institution, in der wir Menschen uns gegenseitig in unsern sittlichen und religiösen Bestrebungen unterstützen können. Aber auch auf diesem Gebiet habe Kant wenig Verständnis gezeigt für die religiösen Observanzen, mit denen, nach einem Wort Pascals, der menschliche «Automat» beeinflußt werden kann.

Die Kapitel über Herder und Novalis möchten wir übergehen, da sie rein philosophisch wohl nicht so relevant sind. Es sei deshalb nur angemerkt, daß nach B. bei Herder insofern neue Töne angeschlagen werden, als er eine Religion reiner Menschlichkeit predigt und versichert, daß diese im geschichtlichen Leben Gestalt annehmen müsse, und daß uns das Beispiel des Novalis lehren könne, daß wir trotz der da-

zwischenliegenden technisch-naturwissenschaftlich interessierten Geistesphase im 19. Jahrhundert doch bis auf den heutigen Tag noch nicht genügend frei von der Romantik mit ihrem zweideutigen «Irrgelichter» geworden sind.

Mit Hegel schließt B. seine «Vorgeschichte». In ihm nämlich sieht er den abschließenden Aufklärungsphilosophen, den «Aufklärungsphilosophen mit dem völlig guten Gewissen, mit dem völlig geschützten Rücken» (S. 352). Es ist für einen Vertreter der Philosophie höchst ermutigend, einmal auch von eminent theologischer Seite in seinem «Ceterum censeo» sekundiert zu werden, daß das Denken in der deutschsprechenden Welt so lange einer schweren Unterlassungssünde bezichtigt werden muß, als bis es einmal ernstlich versucht hat, mit Hegel ins reine zu kommen. Für B. ist Hegel ein Denker, dessen größte Wirkung vielleicht erst in der Zukunft liegt. Seine Bedeutung liege wohl hauptsächlich darin, daß bei ihm Gott- und Selbstvertrauen gleichsam ins Eins fallen. Denn im dialektischen Prozeß, im klassischen Dreitakt von Thesis, Antithesis und Synthesis, in welchem über jeden bestimmten Inhalt hinausgeschritten wird, aber so, daß im folgenden seine relative Berechtigung erhalten bleibt, sehe Hegel nicht nur das allmächtige Instrument der Vernunft, mit dem es ihr gelinge, den ganzen Reichtum der konkreten Wirklichkeit zu eröffnen und Schritt für Schritt dem philosophischen Verständnis zu unterwerfen, sondern zugleich auch das innere Walten des dreieinigen Gottes selber, der sich so graduell immer mehr seiner eigenen Tiefen bewußt werde. Wo daher auch immer dieser Dreitakt ertöne, und sei es in der Anwendung auf einen scheinbar ganz trivialen Gehalt, da sei überall das Zentrum der hegelschen Philosophie, gleichsam der lebendige Pulsschlag, der durch das ganze enzyklopädische System hindurchzittere.

B. unternimmt es nicht, Hegels System im Ueberblick darzustellen. Er behauptet auf S. 360 merkwürdigerweise nur, daß es aus folgenden drei Teilen bestehe: «ausgehend aus der Unmittelbarkeit in die Gegenständlichkeit: Naturphilosophie —; übergehend in die Mittelbarkeit der Reflexion, der Vorstellung (sic!): Logik —; zurückkehrend in sich selbst, als reines Wissen wieder aufgenommen in die höhere Einheit dieser Gegen-

sätze: Philosophie des Geistes.» Das ist nun offensichtlich falsch. Hegel hätte vielleicht so schreiben können, wenn er nach Darwin gelebt hätte; aber der historische Hegel verfuhr anders. Er beginnt in der Enzyklopädie sein System mit den reinen abstrakten Kategorien der Logik als einer «Darstellung Gottes . . ., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist», um durch das Anderssein der im Raum nebeneinander und in der Zeit nacheinander liegenden Gegenstände der Natur in der Geistesphilosophie zum geschichtlich bedingten und bewußten Selbstverständnis der nun konkret gewordenen Vernunft vorzustoßen.

Vom hegelschen System scheint also B. keine adaequate Vorstellung zu besitzen. Aber gerne möchten wir seiner Ansicht beipflichten, daß durch Hegel nun auch die Geschichte in den Bereich der Vernunft einbezogen worden ist und so vollzogen wurde, was bei Lessing und Herder erst im Umriss angedeutet war. Und auch in der Kritik an Hegels theologischem Denken stimmen wir fast durchgehend mit B. überein. Auch wir glauben, daß Hegels Konzeption der Sünde als bloße Versteifung auf eine theoretische Einseitigkeit dem wahrhaften Sachgehalt nicht gerecht wird, daß seine «Ueberdachung» der Religionsphilosophie durch die Geschichte der Philosophie als eine der aristotelischen *νόησις νοήσεως* nachgebildete «Philosophie der Philosophie» einen spekulativen Uebergriff darstellt, wodurch das Logische über das Religiöse gesetzt wird, dann aber auch vor allem, daß seine Behauptung, Gott komme erst im menschlichen Bewußtsein, im Geist seiner Gemeinde, zur eigenen Einsicht seiner selbst, ein Gedanke ist, der Hegels Philosophie in ihrer Gesamttendenz doch des Säkularismus schuldig werden läßt, indem sie zwar wohl Gott oder das Absolute zum Ausgangspunkt, zum terminus a quo, hat, aber schließlich doch auf die Sandbank eines nur innerweltlichen historischen Prozesses führt, und endlich, daß trotz aller großen intellektuellen Errungenschaften die hegelsche Philosophie vor der Praxis hilflos versagt. Wir sind vielleicht deshalb etwas weniger dazu geneigt als B., in Hegel auch eine «große Verheißung» zu erblicken, als zunächst bloß zu betonen, daß man ihn zum mindesten kennen sollte.

Ueber die Denker des 19. Jahrhunderts wollen wir uns kürzer fassen. Schleiermacher scheint uns im ganzen trefflich wiedergegeben. Sein Ausgangspunkt vom religiösen Gefühl als dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott betont zweifellos zunächst die Unabhängigkeit des Menschen von der Welt und seine Abhängigkeit von Gott; es bezieht sich also indirekt sowohl auf die Welt als auf Gott, so daß alle Aussagen über es selber sekundär auch Aussagen über die Welt und über Gott sind; indem es aber gleichsam in neutraler Mitte zwischen diesen beiden Polen schwebt, kommt Schleiermacher nicht um die Gefahr herum, in ihm eine Art von Synthese zu sehen, in welcher der Gegensatz von Gott und Welt überbrückt werden kann. Seine Gefühlsreligion wird so gewissermaßen nur zur höchsten Blüte des Kulturlebens, die Religiosität irgendwie ästhetisiert und der Offenbarungsanspruch des Christentums bagatellisiert. Schleiermachers Theologie, sagt B., gleiche einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, Gott und Welt, bei der aber die Tendenz bestehe, daß schließlich der objektive Pol, Gott, dem subjektiven immer mehr angenähert werde, so daß er am Ende droht, ganz mit ihm zusammenzufallen.

Die übrigen Kapitel wollen wir, wie gesagt, nur noch im Vorübergehen streifen, so interessant sie auch an sich wären. Die Abschnitte über den «ledernen» Wegscheider und den Zürcher Vermittlungstheologen Alexander Schweizer haben wir nicht ohne Amusement gelesen; menschlich schön in unsern Augen sind die Darstellungen von de Wette, der sich philosophisch auf Fries, und von Marheineke, der sich auf Hegel stützte. Daß Baur trotz der Hinfälligkeit seines geschichtlich-konstruktiven Grundschemas doch das Problem einer einzig sinngemäßen Darstellung der Kirchengeschichte gestellt hat, und daß von David Friedrich Strauß gelernt werden sollte, daß eine bloß historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung nie zu einer systematischen Theologie führen oder die Dogmatik ersetzen kann, sind Anschauungen, die wir ganz zu den unsrigen machen könnten. Ebenso, daß von Hegel ausgehend Feuerbach nicht ohne guten Grund einmal den Menschen in seiner psychophysisch konkreten Gestalt zum Ausgangspunkt seiner theologischen Spekulationen gemacht hat,

und daß er nur darin inkonsequent verfahren ist, daß er nicht, wie sein Nachfolger Stirner, und in gewissem Sinne sein Zeitgenosse Kierkegaard, bis zum jeweiligen einzelnen Individuum vorgestoßen ist, sondern glaubte, sich noch an den Allgemeinbegriff des konkreten Menschen halten zu dürfen. Recht anschaulich scheint uns in B.s Buch dann auch wieder seine Wiedergabe der Erweckungstheologie eines Tholuck, ferner des Versuchs einer Vermittlung zwischen hegelscher Begriffs- und schleiermacherscher Gefühlstheologie, wie sie bei Dorner vorliegt, oder von Julius Müllers Untersuchung über das Wesen und die Tragweite der Sünde. Menken, Kohlbrügge, Blumhardt und Ritschl sind bereits in früheren Zusammenhängen kurz genannt worden; es bleiben daher für unsere Erwähnung unter den *Dii minores* nur noch die Namen von Rothe, Hofmann, Beck und Wilmar.

Wir müssen hier abbrechen, so viel wir auch glauben noch auf dem Herzen zu haben. Es sei uns daher nur noch gestattet, beiläufig auf einen etwas erheiternden Druckfehler hinzuweisen. Auf S. 101 lesen wir nämlich den wunderlichen Satz: «Es gab innerhalb des Pietismus genug ruhige oder auch ängstliche Abwehr der Extremitäten, nicht nur des eigentlichen separatistischen Inspiriertentums oder des Swedenborgianismus, sondern auch der Wunderlichkeiten und Willkürlichkeiten etwa der Zinzendorfschen Brüdergemeinde.» Sollte es da anstatt der «Extremitäten» nicht heißen der «Extreme»? Es ist doch nicht von einem Anatomischen die Rede!

Aber wir möchten unsere Ausführungen nicht mit einer kritischen Notiz beschließen. Wir wollen deshalb bekennen, daß wir das Buch nicht nur einmal mit großem Interesse gelesen und aus ihm recht viel Anregung bekommen und Gewinn geschöpft haben. Auch glauben wir abschließend feststellen zu dürfen, daß wir, was das rein religiöse Empfinden anbetrifft, wohl weit weniger von B. abweichen, als aus unsern kritischen Bemerkungen eventuell vermutet werden könnte, und daß sich unsere Differenzen im Grunde nur auf die Art und Weise beziehen, in der die gemeinsame Sache dargestellt und zur Annahme empfohlen wird, auf die Frage nämlich, ob die letzten religiösen Voraussetzungen philosophisch-theologisch

begründet oder zum mindesten motiviert, oder aber, unter Verzichtleistung auf eine philosophische Rechtfertigung, bloß noch theologisch behauptet werden können.

Basel.

Hermann Gauß.

Rezensionen.

Jean Daniélou S. J., Platonisme et Théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse (Théologie: Etudes publiées sous la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon Fourvière, 2), Paris, Verlag Aubier, 1944, 339 p.

Die Gregor-von-Nyssa-Forschung hat sich erst in den letzten Jahren energischer dem Studium der Frömmigkeit dieses Vaters zugewandt, aber es handelt sich dabei meist um kleinere Beiträge, die nur ein begrenztes Gebiet behandeln. So bedeutsam auch die Arbeiten von Ivanka, Lieske und Schoemann, die sämtlich in der «Scholastik» erschienen sind (1936, 1939, 1943), sein mögen und so reiche Anregungen auch von ihnen ausgegangen sind, sie umspannen nicht das Ganze. Daher ist der Versuch einer Zusammenfassung der zerstreuten Ergebnisse und einer Gesamtschau der mystischen Frömmigkeit Gregors nur zu begrüßen. P. Daniélou S. J., der sich dieser umfassenden Aufgabe mit hingebendem Fleiße gewidmet hat, ist auf diesem Gebiete kein Neuling mehr. Durch mehrere Artikel in den «Recherches de Science religieuse» (1940), durch seine auch für die Textkritik wichtige Uebersetzung der *vita Mosis* (*Sources chrétiennes* 1, 1942), die er um eine wertvolle Einleitung und treffliche Anmerkungen bereichert hat (zur Uebersetzung von *De opificio hominis*, *Sources* 6, 1943, hat er nur Noten beigesteuert), hat er sich als Sachverständigen bestens ausgewiesen.

Im Anschluß an einige Abschnitte von *De vita Mosis* baut er sein Werk so auf, daß er die übliche Dreiteilung des mystischen Weges mit den Symbolen von «Licht», «Wolke» und «Finsternis» verbindet. Im 1. Abschnitt (p. 17—123) geht er von einer Behandlung der Taufe aus, bespricht die Struktur der Seele (εἰκών, Tyrannis der Leidenschaften), den Kampf gegen die πάθη und läßt alles gipfeln in der ἀπάθεια und παρρησία. Dem