

nur die Verhülltheiten seines göttlichen Wesens sein, also das, was ihm mit menschlichen Religionsversuchen gemeinsam ist. Das Göttliche ist jeweils die „Menschwerdung in fieri“, der Schritt, darin Gott in die Geschöpflichkeit „einbricht“. Wir sagen sonst: der Charakter des strengen Wunders. In einer methodischen Religionssoziologie, wie Wach sie anstrebt, geschieht aber allzuleicht der Versuch einer Synthesifizierung Gottes und der Kreatur auf „allgemeine Begriffe“, d. h. eine allmähliche Umwandlung von „Wunder“ in „gesetzmäßige Erscheinung“. E. Przywara S. J.

Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit. Von Robert Winkler. 8° (48 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. M 2.20

Robert Winkler kommt von Wobbermin her und hat wohl länger als Ddenwald den Korrelations-Gedanken seines Lehrers bewahrt. Er verwendet ihn darum auch für das Problem zwischen (subjektivem) Glauben und (objektiver) Kirche. Er möchte auf diesem Weg — entgegen unserer Zeichnung des Protestantischen in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, mit der er sich beschäftigt — einen protestantischen Objektivismus der Kirche begründen wissen, nicht nur im „Wort“ und in der „Liebe“, sondern auch in einer „Institution“. Ja, er geht so weit, den alten katholischen Gedanken wieder aufzunehmen, daß die hypostatische Union Christi die Grundlage der Kirche sei. Aber gerade hier ist es bezeichnend, daß er nicht formal von der hypostatischen Union spricht, d. h. von der einen göttlichen Person in zwei Naturen, sondern von der „Zwei-Naturen-Lehre“. Das heißt, es bleibt bei der „Korrelationssetzung selbst“, hier wie in der Frage der Kirche. Darum bemerkt er mit Recht, daß wir die Korrelation aufheben und der Kirche den bestimmenden Akzent geben, — wie der bestimmende Akzent in Christo in der Einheit der einen göttlichen Person liegt. Mit deutlicheren Worten: in allen Theologumena bleibt Winkler im Grunde bei der Spannung zwischen Gemeinschaft (bei ihm „Kirche“) und Ich (bei ihm „Glauben“). Alles aber hängt in einer übernatürlichen Ordnung und erst recht in einer Erlösungsordnung daran, daß der wahre Einbruch Gottes für das theologische Denken ein solcher bleibt und nicht in eine innergeschöpfliche Spannung „vergeschöpft“ wird. Hier ist der Ort der katholischen Betonung des *opus operatum* der Kirche. Es ist nicht „institutionhafte Gemeinschaft“ gegen „Ich“ (das mag auch der

Protestant übernehmen). Es ist wesentlich die menschengewordene Transzendenz Gottes gegenüber allem Menschlichen, auch und gerade gegenüber den Gemeinschaften.

E. Przywara S. J.

Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen, Grundlagen eines Systems der Subjektivität. Von Martin Thust. 8° (IX u. 619 S.) München 1931, E. S. Beck. Geb. M 24.—

Die Überraschung dieses Buches ist das Inhaltsverzeichnis in seiner mathematisch bis ins Subtilste ausgefeilten Konstruktivität, — und dem entgegen die liebevolle wohlklingend geruhende Breite der darauffolgenden Darstellung. Beides fordert aber auch sofort den Widerspruch heraus: der wildwüchsigste aller Romantiker — und eine restlos sich schließende Mathematik? der gejagt zerrissenste aller Romantiker — und eine Stimmung, die zu Jeremias Gotthelf paßt?

Damit ist unsere Kritik ausgesprochen. Dem Verfasser ist ohne Frage in ganz ausnehmendem Maß ein „immanierender“ Kierkegaard gelungen: Kierkegaard, mit Thusts Worten, als „rückläufige Bewegung des Zufallselbstkommens“ (548). Für diese Bewegung sind die dialektischen Hauptworte Thusts durchaus zutreffend: Selbstübersteigerung, Selbstentbindung, Selbstbezeugung. Aber das Eigentlichste in Kierkegaard ist ihm damit entchlüpft: das ständige, echt augustinische „über sich hinaus“, das freilich, wie wir in unserem Kierkegaard-Buch sagen mußten, im „Zwischen“ bleibt. Thust kennt nicht den „transzendierenden“ Kierkegaard. Er ist ihm auf der Spur, als er den Versuch macht, ihn als „Korrektiv“ Luthers zu begreifen. Aber er kommt nicht weiter als bis zur Idee eines „protestantischen Mönches“ (401).

Der tiefere Grund liegt darin, daß Thust den Spuren Johannes' vom Kreuz so weit ausgewichen ist, daß ihm schließlich in Kierkegaard eine geklärte Fassung Hegels erscheint (210 ff.). Das geht so weit, daß er eine „Eschatologie des Geistes“ konzipiert (156) und Kierkegaards Grundidee echt hegelisch als „Transzendenz des Göttlichen in der Immanenz des Menschlichen“ begreift (177). So ist es kein Wunder, daß der letzte Untertitel des Werkes „Grundlagen eines Systems der Subjektivität“ heißt, und daß die Dialektik des Inhaltsverzeichnisses hegelisch ist. Wenn Siegfried Marc den heutigen Geisteskampf als Kampf zwischen Hegel und Kierkegaard begreift und Kierkegaard hegelisch als „Stufe

der Vorstellung“ Hegel einzuordnen versucht, so ist die Kierkegaard-Überwindung Thusts sicher eindringlicher: als Einkomponierung des Rhythmus Hegels in die Herzmitte Kierkegaards. Wir können darum dem Geist eines solchen Versuches nicht den Respekt versagen. Wir können auch Thust nicht das Recht bestreiten, Kierkegaard zur Entwicklung seines eigenen Systems zu benutzen. Aber wir trauern um die Tiefe des eigentlichen Geheimnisses, das in dieser schimmernden Mathematik unterging. E. Przywara S. J.

Morphologie des Luthertums. 1. Bd.: Theologie und Weltanschauung des Luthertums. Von Werner Eiert. 8° (XVI u. 465 S.) München 1931, E. S. Beck. M 18.—

Das Wertvolle des Werkes liegt in der immanenten Methode, mit der es aus dem subjektiven Ursprung der Reformation in der Seele Luthers die immanente Folgerichtigkeit lutherischen Denkens bis in die letzten profanen Ausläufer hinein darstellt. Wider den Willen des Verfassers wird aber gerade dadurch der furchtbare Fehlgang der Reformation klarer denn je. Die Kritik Kierkegaards bestätigt sich fast reiflos. Es zeigt sich die Behemenz eines religiösen Grunderlebnisses, das in der nächsten Nähe zur „Nacht“ des Karmels steht. Aber statt der liebenden Übergabe geschieht der Krampf der Heilsgewißheit, in deren Folgerichtigkeit dann der leidenschaftliche Protest gegen die Kirche. In dessen Fortgang wird aus einem „Korrektiv“ (Kierkegaard) selber neuer Dom-Bau. Dom-Bau aber verlangt erdkühle Überlegung und Mäßigung. So wird die Hitze des religiösen Urgefühls gezwungen, kühle Objektivität eines Kirchenregiments zu werden. Es ist nicht zu verwundern, daß dann nur das Entweder-Oder möglich wurde: Schwärmerium und weltliches Regiment, Pietismus und Rationalismus, a-theologischer Biblizismus und a-biblische Theologie.

Eiersts eigener Standpunkt ist eine Art Weiterentwicklung dessen, was er in seinem Abriß der „Lehre des Luthertums“ gab (vgl. diese Zeitschrift 111 [1925/26 II] 354). War dort noch eine gewisse Nähe zu Karl Barth, so spricht hier klarer Gegensatz: Karl Barths Gott ist der vor-evangelische Deus absconditus des Jornes. Aber eben darum geht wohl auch seine immanente Theologie des Distanzgefühls einen Schritt weiter ins Philosophische. Es ist nicht zufällig, daß in den theologischen Darlegungen eine gewisse Kühle des reinen Referates sich fühlbar macht, während man die innere Anteilnahme dort merkt, wo das Theologische zu

philosophischer Haltung wird. So kann man sich nicht verwundern über die Stellen, in denen Luther als eigentlicher Ursprung eines „kritischen Kant“ gezeichnet wird (69 f. 360 u. a.). Eiert berührt sich hier überraschend mit Brunner und Knittermeyer. E. Przywara S. J.

Credo Ecclesiam. Festgabe zum 70. Geburtstag von Wilhelm Böllner, General-superintendent von Westfalen. Herausgeg. von Hans Ehrenberg. 8° (XVI u. 415 S.) Gütersloh 1930, E. Bertelsmann. M 18.—

Der Sinn dieser innerlich überaus einheitlichen Festgabe ist am besten in den Schlußworten Wilhelm Böllners selber enthalten: es gehe im deutschen Protestantismus darum, daß aus Landeskirche Kirche werde. Von hier aus wird man überrascht feststellen können, wie stark das katholische „Erwachen der Kirche in den Seelen“ in die protestantischen Kreise übergegriffen hat. Unter dieser Rücksicht steht das Sammelwerk nicht nur im Zeichen des Kampfes gegen einen einseitigen persönlichen Individualismus, sondern betont gegen alle Umdeutungen des Christlichen das Denken des deutschen Idealismus. Aber allzubald zeigt sich, wie nicht umsonst Hans Ehrenberg als Herausgeber zeichnet und Eugen Rosenstock's Name mehrfach unter den Artikeln erscheint. Es geht um den Kampf gegen den Idealismus vorab aus soziologischen Gründen: als Kampf eines proletarischen gegen ein bürgerliches Christentum. Das Gesamtwerk ist hier in nächster Nähe zu den Bemühungen Paul Tillichs. Es ist darum auch nicht zufällig, daß Hans Ehrenberg im Katechismus der Zukunft alle Auferlegung von Dogma ersetzt wissen will durch die Dialektik des lebendigen Dialogs (340), daß Rosenstock in einer Dialektik zwischen Gott und Teufel die innere Lebendigkeit des neuen „kirchlichen“ Christentums erblickt (174) und, folgerichtig zu einer solchen Immanenz eines bewegten Lebens, dort Kirche entstehen sieht, „wo die Seele und Alles, was in mir ist, beide gesund sind“ (162). So ist das Resultat, daß diese Erneuerung des Kirchlichen doch nur eine neue Form des alten Kulturprotestantismus ist, nur daß es jetzt um das Ideal proletarischer Kultur geht, das in der Arbeiterjugendbewegung lebt. Es ist nur ein neues trauriges Beispiel, wie der Protestantismus, der gegen eine „Weltlichkeit“ unserer Kirche protestiert, den jeweils neuen weltlichen Bewegungen verfällt, im vorigen Jahrhundert dem deutschen Idealismus, jetzt dem neuen Ideal eines religiösen Sozialismus.

E. Przywara S. J.