

Kraft der Symboldeutung des Wirklichen geht bei Roswitha so weit, daß sie selbst vor unästhetischen Wirklichkeiten nicht haltmacht. Die Kuhfladengeschichte (Kindergedichte S. 34) dürfte dem Psychologen manche Anhaltspunkte bieten.

Bei der Überfülle ihrer Einfälle muß es überraschen, daß sie sich nie wiederholt; sie bringt immer Neues und Neuartiges hervor. Auch das physiognomische Gepräge der Gesichter ist stets individuell. Man mag manches übersteigert finden, man mag bisweilen die Zucht vermissen und eine systematisch voranschreitende Schulung. Aber vielleicht ist ihre Abneigung vor jeder Kunstschule in der unbewußten Erkenntnis begründet, daß ihr die Schule mehr nehmen als geben würde. Betrachten wir das Werk als Ganzes, dann bleibt als Ergebnis immer Bewunderung oder vielmehr Verwunderung und — Angst vor der Zukunft. Ist auf diesem Wege noch ein Fortschritt möglich?

Eine so ungewöhnliche Erscheinung konnte nicht lange verborgen bleiben, sowenig die Künstlerin selbst die Öffentlichkeit liebt. Schon 1932 hatte man in Innsbruck eine Ausstellung ihrer Werke veranstaltet, 1935 wurde eine große Sammelausstellung im Wiener Glaspalast vom Bundeskanzler Dr. Schuschnigg feierlich eröffnet, 1936 folgte Prag. Selten dürften Sonderausstellungen einer so allgemeinen und begeisterten Teilnahme begegnet sein.

Roswitha handhabt aber nicht nur Pinsel und Stift, sondern auch das dichterische Wort. Wiederum staunen wir über die Gedanken- und Sprachfülle, die sich in ihren zwischen dem zehnten und vierzehnten Lebensjahr niedergeschriebenen Gedichten offenbart. Der Gedankenkreis umfaßt vor allem Märchen und Religiöses. Eine Kostprobe aus dem Bändchen, eine Mariendichtung der Dreizehnjährigen, dürfte ihre dichterische Eigenart einigermaßen erkennen lassen:

Es brennt eine stille, heilige Flamme
In des allmächtigen Herrn hohen Hallen;
Völker rufen nach Dir, Völker bangen
nach Dir,

Maria, Du Vielreine.

Du Rosensproß in kalter Winternacht,
Die Du aus Gottes Händen Licht empfangen,

So wie ein Blütenbogen steht Deine Seele
um das Wunder,
Maria, Du Vielzarte.

Du Königin, Du Mägdelein fein,
Ach geh mit den zarten Füßlein Dein
Über das Brachfeld der Seele mein,
Maria, Du Vielliebe.

Josef Kreitmaier S.J.

Hellas im Evangelium

Das Buch Wechßlers: „Hellas im Evangelium“, hat große schriftstellerische Vorzüge, viele treffende Einzelbeobachtungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte und erfüllt mit einer aufrichtigen menschlich-religiösen Hochachtung vor der Person des Herrn¹. Anzuerkennen ist vor allem auch das Bestreben, an den geschichtlichen Jesus heranzukommen, nicht aber gewaltsam sich von der Not eines bedrückenden Jesusproblems zu befreien. Der Verfasser hat als Romanist Fühlung mit der Literatur auch der klassisch-lateinischen Welt, und er hat sich mit großer Liebe in die hellenistisch-orientalischen Teilbestandteile der Kultur hineinzuverensenken gesucht, der, wie er glaubt, Jesus in vielem verschuldet ist. Das kynisch-stoische Wanderpredigertum, das ist der Hauptgedanke, hatte zur Zeit Jesu seine Propaganda auch bis in die Griechenstädte von Palästina hineingetragen. Jesus mußte, ob er wollte oder nicht, von dem Geist der Gemeinschaftsethik, dem neuen Gottesbild, dem Vorsehungsglauben dieser Schulen ergriffen werden und so die Enge des alttestamentlichen Denkens über Gott und die Vorrechtsrolle Israels abstreifen. Viel Schönes wird im Verfolg dieses Leitgedankens über die Verwandtschaft der Gottesanschauung und Ethik Jesu mit den Grunderkenntnissen der gesunden religiösen und sittlichen Vernunft, die ja zu einem beachtlichen Teil in die Lehren der kynisch-stoischen Weisen eingegangen waren, bemerkt. Originell ist auch der Versuch, eine „Jugendreihe“ von gleichgerichteten, Judentum und hellenische Bildung verschmelzenden Männern der Generation Jesu nachzuweisen, um die Gestalt Jesu wenigstens einigermaßen aus ihrer sicht-

¹ E. Wechßler, Hellas im Evangelium. gr. 8^o (404 S.) Berlin 1936, A. Metzner. Geb. M 8.—

lichen Vereinzelung zu befreien und so die zu dem heutigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft doch sehr wenig passende These eines zur Hälfte im Hellenismus wurzelnden Jesus annehmbar zu machen. Hier versucht der Bahnbrecher des Generationsprinzips mit Hilfe einer in sich durchaus noch nicht genügend geklärten geschichtlichen Gesetzmäßigkeit das Wesen und Wollen Jesu verständlich zu machen.

Die Vorbehalte, die Wechßler bei dieser Zuordnung Jesu zu einer „Jugendreihe“ typischer Vertreter eines jüdischen Hellenismus oder hellenisch gefärbten Judentums anzubringen für nötig hält, zeigen, daß er die Schwierigkeiten der zu Grunde liegenden Auffassung des Werdegangs Jesu wohl gefühlt hat. Sie sind in der Tat unüberwindbar. Die menschlichen Einwirkungen auf die geistige Entwicklung Jesu können nur im Rahmen Israels gesucht werden. Das tritt, rein geschichtlich gesehen, vor allem auch in der späteren Haltung Jesu zu den Nichtisraeliten zu Tage. Die verschiedenen Rückzüge, die er vor seinen Feinden antreten muß, führen ihn wohl in das Gebiet der Griechenstädte. Aber er meidet es, mit den Bewohnern in Beziehungen zu treten. „Es ist nicht recht, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hündlein zu geben.“ „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“ Noch Harnack hat diese Beschränkung der persönlichen Wirksamkeit des Herrn gegen die Geschichtlichkeit seiner ebenso klar in den Evangelien enthaltenen universalen, menscheitsweit ausschauenden Zukunftsziele geltend gemacht. Die Vereinbarkeit ist unschwer verständlich. Die Apostel offenbaren dasselbe Beieinander von Weltsendungsbewußtsein und dem Gefühl der Sonderverpflichtung gegenüber dem eigenen Volk. Die Stärke, mit der durch so lange Jahre dies letztere Bewußtsein bei ihnen hervortritt, wäre, so sehr natürlich die unabhängig und vor der Erziehung durch Jesus liegenden Anschauungen von der Bevorrechtung Israels der tiefere Grund sind, doch nicht erklärbar, wenn nicht das Beispiel des Meisters diese Zurückhaltung im Übergang zur Heidenmission anscheinend gutgeheißen hätte. Es muß ein außerhalb des Urkollegiums der Altapostel berufener Neuling, Paulus, ein-

greifen, damit Ernst gemacht werde mit der Heidenmission in großem Stil. Sie geben ihm in Jerusalem die Hand und treffen eine Scheidung: Du sollst zu den Heiden gehen, wir bleiben bei Israel. Solche Verhältnisse, die fast zwei Jahrzehnte bestanden, legen unabweisbare Verwahrung ein gegen die Analyse von Jesu Bildungsgang und Geistesschöpfung aus Mischung von Griechentum und israelitischem Erbe. Räumliche Nähe ist nicht entscheidend für die Zugänglichkeit für seelische und geistige Beeinflussung. Dazu bedarf es vor allem der seelischen Aufschließung. Jesus, das Licht der Welt, das da erleuchtet jeden, der in diese Welt kommt, hat die Wahrheitskeime, die von seiner Vorsehung ausgehend im Heidentum geborgen waren und ans Licht drängten, gewiß nicht verachtet. Aber seine messianische Sendung war bestimmend für die Regelung seines gesamten Verhaltens in der Gemeinschaft der Menschen, in die er eintrat. Er hat die Sprengung der Grenzen des Gottesbundes, die Stiftung des Neuen Bundes im Abendmahlssaal verkündet, und die Konsekrationsworte des Kelches verleihen gerade diesem Herrenwort von der *καινή διαθήκη*, dem „Novum [et aeternum] Testamentum“, ein unerhört bewußtes Nachleben. Er hatte aber anderseits bis zu dieser Todesstunde die vom Gesetz geforderte Abschließung gegenüber dem Heidentum aufs gewissenhafteste beobachtet. Rein menschliche Analyse des seelischen Aufbaus Jesu kann keine Einlaßstelle außerisraelitischen Geistesgutes bei ihm nachweisen. Wechßler legt Wert auf die hohe Freude, mit der Jesus nach Joh. 12, 23 ff. die Mitteilung des Andreas und Philippus über das Verlangen einiger griechischer Festpilger, ihn zu sehen, aufgenommen hat. Aber gerade dieses Herrenwort schiebt ja deutlich das universale Fruchtbringen des gottmenschlichen Weizenkorns in die Zeit nach dessen Einbettung in die Erde und nach seiner Auflösung.

Auch ein psychologisches Verfahren, das ihm nicht weniger persönlich teuer ist wie das Generationsprinzip und der Gedanke der Jugendreihe, sucht Wechßler zur Verständlichung der einzigartigen Geistigkeit Jesu auszuwerten. Er zieht die Typologie des Denkens heran. Jesus gehört mit dem Apostel Johannes, so meint Wechßler, in die Reihe der

Vertreter des „kreisförmigen Denkens“. Eine Probe dieses Denkens habe man z. B. im Johannesprolog. Es unterscheidet sich wesentlich von dem abstrakten und diskursiven Denken, dessen Gesetze Aristoteles zuerst durchgreifend erforscht hat. In Wahrheit ist jedoch die Denkweise, die Wechßler im Auge hat, nicht ein Typ, der gesondert neben das auf die Formeln der aristotelischen Logik aufziehbare Denken zu stellen wäre. Die Abweichung geht nicht so in die Tiefe, daß man von zwei verschiedenen, aufeinander kaum beziehbaren Denktypen sprechen dürfte. Vielmehr bezeichnet das „kreisförmige Denken“ nur eine methodische Eigenart, auf die der mehr intuitiv angelegte Mensch in tiefere Gedankenzusammenhänge in immer wiederholtem Anlauf einzudringen sucht. Entsprechend wird ein auf Anschaulichkeit bedachtes, mehr ursprüngliches und weniger schulmäßig-reflexes Lehren vorangehen. Feststellbar ist, was den Herrn betrifft, zunächst nur dies letztere: Er lehrt nicht in Kategorien aristotelischer gebundener Logik. Er lehrt zunächst unter Auswertung der Methoden, die seinem Volkstum vertraut sind, und es ist gegen Wechßler durchaus daran festzuhalten, daß er alle Formen der Symbolrede geübt hat und daß bei ihm in keiner Weise die einfache Allegorie im Sinne der griechischen Rhetorik besonders hervortritt (vgl. das zu Paris erschienene „Compendium introductionis“ von Cornely-Merk, Neubearbeitung von 1927, Nr. 388). Klemens von Alexandrien hat in dem Exkurs des 5. Buches seiner „Stromata“, der über die Symbolrede handelt, mit Fug und Recht dieses Verfahren des Herrn angezogen. Es wäre, rein menschlich-geschichtlich genommen, aus den Traditionen Israels vollkommen und zugleich allein deutbar. Aber — und nun kommen wir zum Hauptpunkt unserer Auseinandersetzung mit dem Buche Wechßlers — die große Vorfrage lautet, ob wir bei Jesus überhaupt mit einem großen, noch so großen Menschentum auskommen, um das Rätsel seiner Persönlichkeit zu deuten. Diese Frage muß zuerst gelöst werden. Und hier hat ein Kritiker bereits mit Recht auf die Bibelstelle verwiesen: „Was dünket euch von Christus, wessen Sohn ist er?“ Mit diesen Worten, die unzweifelhaft ge-

schichtlich sind, hat der Herr selbst auf dem Höhepunkt seiner Selbstoffenbarung, seiner Auseinandersetzung mit seinen Gegnern verlangt, daß man sich Rechenschaft gebe über sein metaphysisches Wesen, seine wahre Gottessohnschaft. Mit keiner billigen Bezeichnung anderer Art, mit keinem griechischen $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\eta\rho$ oder einem ähnlichen Begriff kommt man um diese Frage herum. Wenn vielleicht ihre Bedeutung — jedenfalls ihre Beantwortung ist Wechßler nicht aufgegangen. Ebenso wenig das Verständnis der innersten Ziele Jesu, seiner Absicht, die Welt zu entsöhnen und eine Menschheitseinheit aufzubauen nicht im Sinn der Stoa, sondern durch Stiftung eines wahren Gottesreiches, das auf Erden sich einwurzelt, um als jenseitiges Reich bis in die Ewigkeit hinüberzureichen, um den Menschen gegenwärtige Heilsgüter zu vermitteln, die ebenfalls auf ewiges Leben auch im eschatologischen Sinn abzielen.

All dies, was Paulus zusammenfassend das Christusgeheimnis nennt, ist dem Verfasser verborgen geblieben. Jesus ist ihm wohl wesentlich „Versöhner und Erlöser seiner Zeitgenossen und noch der Nachgeborenen“. Aber in welchem Sinn? Darüber eröffnet das Anschließende die Meinung des Verfassers: „Erlöser auch vom schärfsten und scheinbar unlösbaren Gegensatz: der Gegnerschaft, welche morgenländische Gottreligion und abendländische Menschheitsethik auseinanderhielt.“ Wechßler glaubt, daß in den Evangelien von eigentlichen Lehrzielen Jesu wenig erkennbar sei (S. 186, ferner 360, Nr. 5). Das ist eine Verdünnung der Wirkziele Jesu, die sich über die Harnacksche Auffassung vom Wesen des Christentums kaum hinüberschwingt. Nichts liegt uns mehr fern als gegen den Verfasser, dessen ehrliche Überzeugung auf jeder Seite zu Tage tritt, uns richtiger erheben zu wollen. Wir dürfen aber an eine Tatsache erinnern, die in der objektiven, allgemein zugestanden Eigenart der Hauptquellen, die in Frage kommen, wurzelt. Ein Historiker moderner Literaturen, ja der Literaturhistoriker überhaupt bringt, wenn er an die Evangelien herantritt, vielleicht in manchem das Gegenteil von günstigen Bedingungen mit. Die Entstehungsverhältnisse und die Zielsetzung sämtlicher Evan-

gelen sind nur aus einmalig verwirklichten Vorgegebenheiten heraus zu verstehen. Der Nichtfachmann wird selten dazu gelangen, sich in diese durchaus eigenartigen Verhältnisse so gründlich einzuleben, daß er die Natürlichkeit dieser Quellenlage nicht nur einsieht, sondern die nicht geringen Schwierigkeiten, die sie der auswertenden Arbeit entgegenstellt, in voller wissenschaftlicher Selbständigkeit meistern kann. Ja, wenn ein Gelehrter es zudem mit anderer Literatur ständig berufsmäßig zu tun hat, wird er unbewußt die in seinem Fache übliche Betrachtungsweise in die Beurteilung der Evangelien einfließen lassen. So wird er leicht an die Evangelien unberechtigte Anforderungen stellen und in ihnen suchen, was sie gar nicht geben wollen. Auch nicht eines der Evangelien will ein Leben Jesu entwerfen, selbst dem so weitgehend systematisch aufgebauten Matthäus ist die Absicht fremd, die dogmatischen Grundlehren Jesu zusammenzustellen. Über allen Evangelien schweben bestimmte Leitbegriffe, die eine Auslese des Stoffes verlangten, so daß erst sorgfältige Vergleichung, sammelnde Sichtung und Betrachtung im Lichte der zeitlich meist voraufliegenden apostolischen Briefe ein wirklich zusammenfassendes Urteil über das gewinnen läßt, was der Verfasser anstrebt. Hier mußte sich Wechßler als Nichttheologen ein neues Hindernis entgegenstellen. In einem Großteil der liberalen Leben-Jesu-Literatur ist jene selbstherrliche Handhabung der urchristlichen Quellen in ihrer Gesamtheit anzutreffen, die alles ausscheidet oder umdeutet, was in ein des Übernatürlichen entkleidetes Jesusbild nicht hineinpassen will. Wieweit sich Wechßler in den Bann dieser Richtung begeben hat, beweist seine Anschauung über die Herkunft wesentlicher Züge insbesondere der Leidensgeschichte des Herrn aus bloßer Umsetzung alttestamentlicher Prophetien ins Historische. Gewiß ist das neuerdings auch bei manchen Formgeschichtlern wieder ein vielgebrauchtes „Prinzip“ zur Erklärung der objektiven Bewahrheitung der alttestamentlichen messianischen Ankündigungen im Geschichtsablauf des Lebens Jesu. Der psychologische Anhaltspunkt dafür ist die Feststellung, daß die Urgemeinde sorg-

fältig auf diese Übereinstimmung achtete. Wenn man die noch zu uns redenden Vertreter dieser Gemeinde, namentlich Matthäus, nicht als bewußte Fälscher der Gedanken ansehen will, die man sich über den Zusammenhang machte, so ist auf dieses Erklärungsprinzip einfachhin zu verzichten. Man stellte in der Urkirche fest, daß der historische Verlauf den Ankündigungen entsprach, man leitete nirgends ab. Das ist der klar erkennbare Tatsachenbefund. Man kann natürlich hingehen und sagen, der Evangelist empfindet nicht mehr die Selbsttäuschung, deren Opfer er mitsamt der Urgemeinde geworden ist. Aber das geht nur unter Vergewaltigung des Eindrucks und der Belege restloser geschichtlicher Zuverlässigkeit, die er uns darbietet. Wie viele Stellen gerade der Synoptiker müssen ferner von Wechßler beiseite geschoben werden, um den wirklich vorliegenden Gegensatz Jesu zu den Pharisäern als eine so weitgehende Gegnerschaft zum Alten Bunde erscheinen zu lassen, wie die These des Buches sie erfordert. Kaum eine Überzeugung ist so leicht als die klare Lehre Jesu erweisbar wie die, daß alle Bücher des A.T. göttliche Offenbarung enthalten. In jedem Handbuch der Dogmatik wird man unter der Frage nach der Tatsächlichkeit der göttlichen Schrifteingebung die Stellen dafür beisammen finden. Jetzt sollen wir glauben, daß dies ein alter frommer Glaube gewesen sei, den die „Judenchristen [nicht aber Jesus selbst] an die griechisch-römischen Christengemeinden weitergegeben“ hätten, ein „Irrtum, den der scharfsinnige Markion freilich frühzeitig erkannte“ (30). So ginge also die rechte Auffassung des Christentums über diesen Außenseiter — den Kirchenvätern wäre, wie es in einem andern Zusammenhang heißt, „die Sorge um die Glaubenssätze“ geblieben und das traurige Los, darüber „uneins zu werden und sich zu zanken“ (360).

Wie glaubt wohl der Verfasser die Möglichkeit und das tatsächliche Dasein einer neutestamentlichen Theologie (wie etwa der von Feine mit ihren Abschnitten über die Lehre Jesu nach den Synoptikern) erklärbar, wenn die Synoptiker höchstens klar formulierte ethische Forderungen Jesu erkennen lassen? Dieser so naheliegende Einwurf soll nur andeuten, daß es wohl nicht zu man-

chen Grundaufstellungen des Verfassers gekommen wäre, hätte er nicht eine so einseitige Literaturauswahl seiner Orientierung zu Grunde gelegt. Er nennt denn in der Tat Feine nicht einmal im Literaturnachweis, geschweige denn Autoren wie Lagrange, Lebreton, Prat. Ein einziger Blick etwa in eine paulinische Theologie, wie die von Prat, hätte den Verfasser die Kühnheit des Satzes empfinden lassen, den er S. 190 verkündet: „Diese altjüdische Lehre von der Erbsünde . . . ist aus dem Judentum zuerst ins spätere Christentum eingedrungen. Man findet sie bei Paulus weder in ihrer katholischen noch in ihrer protestantischen Fassung.“ Es ist übrigens noch keinem katholischen Theologen eingefallen zu behaupten, daß die katholische Lehre über die Erbsünde bei Paulus stehe. Diese Gesamtlehre ist Ergebnis der homogenen Entwicklung der Offenbarungsangaben im Dogmenfortschritt. Der Berichterstatter hat in einem kurz vor dem hier besprochenen Buch erschienenen Werk im einzelnen begründet, daß sich die Grundlehren Jesu, die bei umsichtigem Zusehen in den Quellen greifbar kenntlich sind, Lehren, für deren Dasein allein Mt 28, 20 bürgt und die schon so früh wesensunverändert im Symbolum zusammengefaßt wurden, nicht auf die von Wechßler gezeichnete Art erklären lassen, die im Wesentlichen doch der Auffassung des Evangeliums als einer jüdisch-hellenischen Synthese das Wort redet. Es ist verständlich, wenn die ganze Zielsetzung des besprochenen Werkes die Gefahr mit sich brachte, die heidnischen Religionsbefunde (diese im weitesten Sinne mit Einschluß der philosophischen Religion und der Ethik genommen) zu idealisieren. Augenfällig ist z. B. die allzu hohe Einschätzung der sittlichen Verhältnisse um die Zeitenwende (S. 38; man vgl. dazu das Urteil, zu dem der Berichterstatter gelangte; und siehe „Der christl. Glaube und die alth. Welt“, Leipzig 1935, Bd. II, Sachverzeichnis unter „Sittliche Lage der Heidenwelt im apost. Zeitalter“). Auch von dem Stand der Gottesidee, der Menschenansicht, der ethischen Anschauungen innerhalb der führenden philosophischen Schulen des hellenistischen Griechentums glaubte der Rezensent auf Grund der Quellen viel-

fach ein Bild entwerfen zu sollen, das in weniger leuchtenden Farben gehalten ist, als sie Wechßler verwendet hat. Es kann bei dieser kurzen Würdigung nur auf einen Hauptpunkt hingewiesen werden. Im Kynismus ist Gott vielfach nur ein Name für die „allgemeine Natur“, der Gottbegriff der Stoa aber ist unheilbar pantheistisch, und selbst wo im Durchbruch der „anima naturaliter christiana“ die Personidee sich in den Gottesbegriff wieder Eingang verschafft (man denke an den Zeushymnus des Kleantes), bleibt das Kosmische der Idee überwiegend. Gerade der Zentralgedanke einer in das Geschichtliche eingreifenden göttlichen Vorsehung und Heilsführung, an den Christi Botschaft von seiner Sendung durch den Vater zur „Erlösung der vielen“ anknüpft, hat kein Gegenstück in irgend einem System der Antike. Ebenso weist näheres Zusehen in der Gemeinschaftsethik beider Schulen, der kynischen wie der stoischen, einen Geist nach, der durch bloße Überhöhung nicht von Christus zu seiner Lehre umgeformt werden konnte. Die christliche Ethik wächst in ihren Idealen organisch aus der Tatsache der moralisch-seinshaften Zusammenfassung aller Getauften in der neuen Gottesfamilie, in dem einen neuen Weinstock. Natürlich wird hiergegen wieder der Einwand vorgebracht werden, das sei johanneische und paulinische Zutat. Hier hört dann eben die Möglichkeit einer Verständigung auf. Diese verlangt Anerkennung einer gemeinsamen Quellengrundlage. In der Einschätzung der Bedeutung des Iranischen (seiner Engellehre, des Dualismus, der Urmenschgedanken) hält sich Wechßler stark an Reitzenstein-Schaefer; die Mysterien und ihren Einfluß (weniger auf Jesus denn auf Johannes und Paulus) beurteilt er (50 f.) wesentlich im Sinne von Reitzenstein und Dieterich, womit das apostolische Christentum dem S. 360 verpönten Synkretismus überantwortet wird. Das sind keine Bausteine für die solide Fundamentierung eines Hauses. Wenigstens werden diejenigen, die in einem andern Hause wohnen, in der Kirche, die auf das geschichtliche Zeugnis der Apostel über den Herrn gegründet ist, nicht in das neue ihnen angebotene Haus einzuziehen willens sein.

In mehreren Stücken gänzlich verzeichnet ist die Tätigkeit Johannes' des Täufers. Er war kein Stifter eines Geheimbundes (194), er hat keine zauberhafte Reinigung des inneren Menschen durch seine Taufe erstrebt (183); noch viel weniger ist aber die christliche Taufe eine der Folgeerscheinungen der vermeintlichen Rückbildung des jungen Christentums in die Taufergemeinde. Es muß bei dieser Gelegenheit offen gesagt werden, daß es zu den grundlegenden Erfordernissen gehört, die der Darsteller und Beurteiler der neutestamentlichen Religionsgeschichte mitbringen muß (oder sich erarbeiten sollte), daß er die Gnadenwirkung der Taufe nicht, wie das der Verfasser S. 184 deutlich durchblicken läßt, mit Magie verwechsle. — Alle Hochachtung vor den Heilungstaten des Herrn macht auch deren leider so kümmerliche psychologische Erklärung, erst recht die Wegdeutung der ge-

schichtlichen Tatsache der leiblichen Auferstehung Jesu, nicht gut, wie wir sie S. 347 ff. bzw. S. 70 f. antreffen. — Daß das Entstehungsbild der alttestamentlichen Religion (mit dem ursprünglichen Vulkangott Jahwe als ihrem Urkern) einer heute zum Glück in ernsten Kreisen protestantischer Wissenschaft vom A. T. im großen ganzen aufgegebenen, auch vom Standpunkt der semitischen Religionsgeschichte aus unhaltbaren Auffassung nachgezeichnet ist, muß recht befremden. Immerhin sucht auch hier der Verfasser das Große und Einzigartige nicht zu übersehen, so daß seine Darstellungsweise vornehm gehalten bleibt. [Es sei bei dieser Gelegenheit der Hinweis gestattet, daß auf S. 70 dieses Bandes der „Stimmen“ im Text Zeile 10 von unten die Korrektur von Maori in Maui unterblieben ist.]

Karl Prümm S. J.

Besprechungen

Biblische Theologie

Die Theologie des Neuen Testaments. Von Otto Kuß, kl. 8^o (412 S.) Regensburg 1937, F. Pustet. Kart. M 4.50

Es ist ganz klar, daß wir heute in dem gewaltigen Ringen zwischen Glauben und Unglauben tiefer als je in die Offenbarungsquellen, also ganz besonders in das Neue Testament, eindringen müssen. Dazu ist eine ausgezeichnete Hilfe dies Werk des Breslauer Hochschuleelsorgers. In sechs reichen Kapiteln führt uns der Verfasser, wohl ausgerüstet mit der modernen neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, ein in die Fülle der Zeit, in die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe mit besonderer Hervorhebung der theologischen Grundgedanken der Briefe des hl. Paulus, in die Geheime Offenbarung und in die heutige Problematik: das Neue Testament, das Christentum und der Christ. Man erlebt richtig mit das Werden des Neuen Testaments heraus aus dem offenbarenden, inspirierenden Gott und heraus aus den inspirierten Menschen als Kindern ihrer sie auch bestimmenden Zeit und Umwelt. Wer nur irgend sich einheimaten will im Neuen Testa-

ment — und das muß heute wohl jeder! — sollte dieses Werk besitzen als Wegweiser zum innern Verstehen, als Rüstzeug bei heutigen Fragen und Angriffen. Ich beglückwünsche den Verfasser und uns zu diesem Meisterwurf. Mögen sich viele davon treffen lassen!

F. Kronseder S. J.

Pastoral und Medizin

Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. Von Constantin Noppel S. J. 8^o (XII u. 210 S.) Freiburg i. Br. 1937, Herder. Brosch. M 2.60, in Leinen M 3.80

Pius XI. sagte in einer Ansprache vom 19. Juli 1933: „Die Pastoraltheologie von ehemals genügt nicht mehr.“ Wenn der Papst der Katholischen Aktion dies spricht, so bedeutet dies, daß er eine stärkere Erfassung der Kirche als Ganzes durch die Pastoraltheologie wünscht, nicht nur eine Darstellung der einzelnen Funktionen des Priesters, sondern des lebendigen Aufbaues der gesamten heiligen Kirche, die der Leib Christi ist, eines Aufbaues, der bei aller Beachtung der Hierarchie, ja gerade aus dieser heraus auch die lebendige Mitarbeit des Laien sieht und entsprechend wertet.