

bei den genannten Denkern noch keine erhebliche Rolle spielt, aber für die christliche Philosophie ein Anliegen ersten Ranges sein muß, weil sie für die philosophische Irrtumslehre und die theologische Häresiologie ganz ähnliche Resultate ergibt. Wie nötig hätten wir heute solche grundsätzlichen Überlegungen, die den moralistischen Pelagianismus und Kantianismus und den mystizistischen Realismus eines Origenes, des frühen Luther, Pascals, Hamanns und Kierkegaards mit dem voluntaristischen resp. emotionalen Gewißheitstyp zu verbinden und damit abzuweisen gestatten.

Allein durch die plötzlich etwa 1927 ausgebrochene philosophische und theologische Kierkegaard-Renaissance, die sogenannte Existenzphilosophie und „dialektische“ Theologie, ist die soziologische und ideologische Geistkritik fast völlig überschattet worden, wie auch die Phänomenologie daneben fast verschwand. Wer nun nicht für Kierkegaard schwärmte, folgte dem Biologismus des Geistwidersachers Klages.

Wer um diese Vorgänge und Möglichkeiten weiß, kann es nur begrüßen, daß nun wider Erwarten Leisegangs „Denkformen“ in die theologische Diskussion hineingeholt werden. Das wirkt fast schon wie eine Rückkehr zum Geist. Um so größer ist dann das Bedauern, daß es nicht mit „sovereäner Sachkenntnis“ der philosophischen Sachlage geschieht, daß gänzlich und dialektisch eine bestimmte Denkform zum Rang der eigentlich religiösen oder wenigstens theologischen erhoben werden soll. Sobald aber Koeppen sieht, wohin das etwa bei Berdjajew führt, bekommt er Angst, dann soll es auf einmal ein Nebeneinander von verschiedenen Möglichkeiten geben. „Wir sind ‚in statu viae...‘, darin liegt die Tragik unseres gegenwärtigen Zustandes, daß das religiöse Denken keine ausschließlich ihm gehörige Denkform sein eigen nennen kann und sofort der Irrlehre verfällt, wenn es sie versucht. Nicht die Gnosis, nur der Gnostizismus verfügt über einen einheitlichen Denktyp“ (162). Aber nicht einmal das letztere ist richtig, wie Leisegang nachweist. So rächt sich der Okkasionalismus der Anregungen statt der nüchternen systematischen Arbeit, und so endigt die gnostische Elementarlehre Koeppens unentschieden. Nun hätte er statt des Nebeneinanders der Denkformen ein Zuordnungsverhältnis suchen müssen, wenn er nicht wieder die Angst vor der Unterordnung als vermeintlich rationalistischer Denkform gehabt hätte, und so wäre er auf das Problem der theologischen Enzyklopädie, der Ordnung der theologischen Disziplinen gestoßen. Er kann also im eigentlichen Hauptteil nur Aphorismen über Gott, die Engel und Menschen und ihr Verhältnis aussprechen, weil eben bei ihm eine gesunde theologische Systematik fehlt und überhaupt ein unüberwindliches Ressentiment gegen das wissenschaftlich rationale Denken herrscht.

Ein letzter Ansatz soll die Stadien des gnostischen Denkens aufklären. Übernommene und ungeprüfte Urteile über das jüdische und östliche, griechische und römische Denken durchkreuzen theologiegeschichtliche und denkpsychologische Überlegungen, und plötzlich hört mit Augustin die christliche Gnosis auf. Zwar bricht Koeppen eine Lanze für die pneumatische Exegese, aber die geistige Auslegung der Schrift und der Tradition, die ihm als das eigentliche Ziel seines Buches vorschwebt, ist in keine rechte Beziehung zur

Gnosis gesetzt. Hätte er über Augustin hinaus die Sterne erster Größe in der freien und künstlerischen geistigen Schriftauslegung verfolgt, Cyrill von Alexandrien, Dionysius und Maximus Confessor, Bernhard, Joachim, Bonaventura und Eckhart, ja noch Johann vom Kreuz, dann wäre es klar geworden, daß in allen christlichen Zeiten und mit all den verschiedenen Denkformen gänzlich verschiedener Geistigkeit, ja manchmal mit Geistfeindschaft die lebendigste und glänzendste Erfassung des christlichen Glaubens in geistiger Frömmigkeit neben der spekulativ-rationalen, praktischen und positiven Theologie und neben allen andern theologischen Hilfswissenschaften nebenherging. Auch Scholastiker waren unter diesen Meistern der „*intelligentia spiritualis*“, die genau wußten, daß die rein positive Theologie der „*auctoritas biblica*“ und die spekulative der „*ratio humana*“ sehr wohl von der Aszetik und Mystik und der rein rationalen Apologetik unterschieden sind, und wie Augustin in der „*doctrina christiana*“ oder Bonaventura in der „*reductio artium ad theologiam*“ auch die Ansätze zu einer Enzyklopädie, einer Ordnung der theologischen Disziplinen kannten. Man kann nicht von dem noch so brennend gespürten Desiderat einer neuen geistigen Schriftauslegung aus eine Reform der Theologie versuchen, ohne vorher ihre Geistesgeschichte überschaut und ihre methodischen Möglichkeiten klar abgewogen zu haben. Sonst trüben reine Affekturteile und Abwertungen des vielleicht gerade weniger Wichtigen den Blick. Verzerrt gesehene Richtungen sollen dann die Notwendigkeit des Neuen begründen. Aber das sind nur erschlichene Argumente.

Wer die neue deutsche Ideologiekritik kennt, weiß nur zu gut, daß der Richtungswechsel in der Geistesgeschichte gerade immer wieder durch die radikale emotionale Reaktion auf eine Zeitnot heraufgeführt wird, der ein erstarrter Wissenschaftsbetrieb nicht abhelfen konnte; aber das gehört zur Geschichte der Häresien und Ismen, der geistigen Revolutionen, nicht der großen Reformen. Koeppen will gewiß nicht als Revolutionär in der Theologiegeschichte auftreten und nur ein bescheidener Wissenschaftsreformer sein. Vielleicht ist seine Sendung, als zahmer katholischer Vorläufer des kommenden, jedenfalls schon als Reaktion auf Karl Barth fälligen radikalen gnostischen Revolutionärs im Geistigen uns vorzubereiten auf die neue Geisthybris, die der Verachtung und Verspottung des Geistes auf dem Fuße folgen wird, wenn die besonnene Reform der Philosophie und Theologie nicht rechtzeitig gelingt.

Hermann Fichtner.

JAKOB BURCKHARDTS VERHÄLTNIS ZUM CHRISTENTUM

Die Briefe Jakob Burckhardts¹, dieses nachgeborenen Basler Humanisten (1818—1897), werfen auch manche Schlaglichter auf seine religiöse Entwicklung. Als Sohn des reformierten Basler Münsterpfarrers mit dem gleichen Taufnamen schien er für den geistlichen Beruf

¹ Jakob Burckhardt, Briefe. Mit einer biographischen Einleitung. Herausgegeben von Fritz Kaphahn. kl. 8^o (774 S.) Mit 12 Abbildungen. Leipzig 1938, Dieterich. In Leinen geb. M 6.— Daß ein so starker Band, auch wenn man den erstaunlich billigen Preis in Anschlag bringt, in drei Jahren eine dritte Auflage erleben

vorbestimmt zu sein. So hatte er denn auch an der Universität mit dem Studium der Theologie begonnen, das ihn jedoch bald so wenig befriedigte, daß er zum Geschichtsfach überging, das wiederum nur eine Überleitung zu seinem eigentlichen Wirkungsfeld, der Kunstgeschichte, wurde.

Dafür brachte er die besten Voraussetzungen mit. Vom Vater hatte er die Lust am Zeichnen geerbt, und viele Skizzen, die er auf seinen Reisen machte, bekunden eine nicht gering zu schätzende Fertigkeit. Auch die Musik wurde eifrig gepflegt. Zwar hatte er die Kompositionsversuche seiner Jünglingszeit später aufgegeben, hatte sich aber zum tüchtigen Klavierspieler und Sänger herangebildet. Ein besonderes Anliegen war ihm die Dichtkunst, und er hat den Gewinn, den ihm das Studium der Weltliteratur einbrachte, in eigene Schöpfungen umgesetzt. Kurz, Burckhardt war ein universal veranlagter künstlerischer Mensch, ein Anschauungsmensch, ein nach außen gerichteter Typus. Spekulatives Denken lag ihm weniger, wie er selbst immer wieder betont. So z. B. in dem Brief an Beyschlag vom 14. Juni 1842: „Ich habe mein Leben lang noch nie philosophisch gedacht und überhaupt noch keinen einzigen Gedanken gehabt, der sich nicht an ein Äußeres angeschlossen hätte. Wo ich nicht von der Anschauung ausgehen kann, da leiste ich nichts.“

Daß ein Mensch mit solchen Naturanlagen gerade keine besondere Freude an der systematischen Theologie gehabt hat, wird niemand überraschen. Aber das Studium der Theologie hatte noch eine andere, weit verhängnisvollere Folge: es entfremdete ihn dem positiven Christentum. Schuld daran war die liberale, alle Grundlagen auflösende Theologie, die er vier Semester lang (1837—1839) zu hören bekam; und man kann es verstehen, daß er daraus seine Folgerungen zog. Wie sein Vater — die Mutter war schon 1830 gestorben — die religiöse Wandlung des Sohnes aufgenommen hat, wird nicht berichtet. Er selbst hatte später immer wieder versichert, daß es ihn nie gereut habe, ursprünglich sich der Theologie gewidmet zu haben.

Es war damals die Zeit, wo die evangelische Orthodoxie sich der eindringenden rationalistischen Auffassung zu erwehren hatte. Aber ihre Kampfmittel waren schwach. Für die Jugend bedeutete dieses Hin und Her der Meinungen eine schwere Gewissensbelastung. Die Briefe, die Burckhardt an seinen Freund Hans Rickenbach schrieb, gewähren einen guten Einblick in seine seelische Verfassung. So schrieb er am 28. August 1838 u. a.: „Wahrhaftig, nichts in der Welt muß der Faulheit mehr zusagen, als Orthodoxie, und wer sich selber Maul, Ohren und Augen zu verstopfen weiß, der kann ruhig schlafen.... Das kläg-

durfte, spricht allein schon für die Bedeutung Burckhardts, der zu den einflußreichsten Geistern des vorigen Jahrhunderts zählt. Seine Briefe sind ebenso reich an wissenschaftlichen Gedanken wie an selbstbiographischen und psychologischen Zügen. Die neue Auflage hat ein edleres Gewand angelegt. Sehr wertvoll ist die biographische Einleitung des Herausgebers, die mit ihren rund 170 Seiten allein schon den Umfang eines Buches erreicht. Das Register am Schluß ist leider lückenhaft.

lichste Justemilieu zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, der Prophet² ist mir ein schauerliches Warnungsbeispiel, wo die Theologen bisweilen hingeraten, die gerne vornehm aufgeklärt und doch daneben orthodox sein möchten.... Dewettes³ System wird vor meinen Augen täglich kolossaler; man muß ihm folgen, es ist gar nicht anders möglich, aber es schwindet auch alle Tage ein Stück der gebräuchlichen Kirchenlehre unter seinen Händen. Heute bin ich endlich daraufgekommen, daß er Christi Geburt durchaus für einen Mythos hält — und ich mit ihm. Ein Schauder überfiel mich heute, als mir eine Menge Gründe einfelen, warum es beinahe so sein müsse. Ja, Christi Gottheit besteht eben in seiner reinen Menschheit. Aber mit dem λόγος wird man nicht so leicht fertig, und Johannes spricht die Inkarnation so deutlich aus!“ Er meinte dann des weiteren, bei dieser Lage der Dinge flüchte er sich bisweilen in die Idee, daß ein reiner Lebenswandel die Zweifel gutmachen könne; er richte seine Gedanken auf die Vorsehung, die einstweilen noch fest bei ihm stehe, wie auch das Gebet.

Einige Monate später schrieb er an denselben (12. Dezember 1838): „Der Zweck, den die Vorsehung den Menschen will erreichen lassen, ist Zernichtung der Selbstsucht und Aufopferung des einzelnen für das Allgemeine. Daher ist die dem Menschen notwendigste Eigenschaft: Resignation.... Jeden Augenblick würde ich mein Leben gegen ein Niegewesensein vertauschen.“ Und am folgenden Tage: „Ich höre jetzt bei Beck⁴ Epheserbrief; es ist außerordentlich, mit welcher Klarheit der Mann verfährt; Dinge, die bei De Wettes Manier in alle Ewigkeit stockdunkel bleiben, werden hier deutlich und tief dargelegt.... De Wettes Korintherbrief ist oft langweilig, unklar und weitläufig, seine christliche Glaubenslehre fast immer; freilich sind wir erst an den ersten Dogmen, Gott, Welt usw. Da wird aller Quark vorgebracht, nur mit unverständlichen Worten...“

Fünf Jahre später schildert er dem ihm befreundeten Theologen Willibald Beyschlag (14. 1. 44), wie es nun in religiöser Hinsicht mit ihm stehe: „Ich aber habe für ewig mit der Kirche gebrochen, aus ganz individuellem Antrieb, weil ich buchstäblich nichts mehr damit anzufangen weiß. Meine Sittlichkeit, „sit venia verbo“, marschiert vorwärts ohne kirchliches Zutun und rückwärts ohne kirchliche Gewissensbisse. Die Kirche hat über mich jegliche Gewalt verloren, wie über so viele andere, und das ist in einer Auflösungsperiode nicht mehr als recht und billig.“

Daß er trotz dieser persönlichen Haltung vornehm genug blieb, auch andere Überzeugungen gelten zu lassen, beweist folgende Stelle aus dem gleichen Brief: „Ja, ich glaube es fest, daß in Dir die kirchliche Gesinnung echt, treu und wahr ist. Ich weiß, daß es nicht nur ehrenwerte Leute gibt, die an der Kirche festhalten, sondern daß der kirchliche Standpunkt überhaupt noch jetzt ein tief berechtigter ist und wohl

² Gemeint ist J. J. Stähelin, bei dem Burckhardt die Einleitung ins Alte und Neue Testament hörte.

³ W. M. Leberecht de Wette, Professor der Exegese und Dogmatik.

⁴ J. T. Beck, positiv gerichteter Theologe, der als Gegengewicht gegen De Wette nach Basel berufen worden war.

noch eine Zeit lang bleiben wird... Und Dich achte ich jetzt um so mehr, da Du Dich ihr (der Kirche) näherst, obwohl kein Spott und Hohn, den sie leiden muß, Dir unbekannt blieb, obwohl Du weißt, daß die Genien der Nation von ihr abgefallen sind.“ Er meinte sogar, wenn sich die Hoffnung seines Freundes auf ernstliche und dauernde Wiederherstellung der Kirche erfülle, daß auch er vielleicht mitgerissen würde. Er könne ihm nicht zumuten, für eine Anstellung Bruno Bauers zu stimmen, „denn solche Leute sollten so ehrlich sein, der ‚sancta theologia‘ vom Leib zu bleiben“.

Mit einem Loblied auf Christus, den Menschen, schließt dieser Brief: „O hätte ich gelebt zur Zeit, als Jesus von Nazareth durch die Gasse Judas wanderte, — ich wäre ihm gefolgt und hätte allen Stolz und Übermut aufgehen lassen in der Liebe zu ihm... Aber achtzehn Jahrhunderte trennen unsere Sehnsucht von ihm, und nur wenn ich einsam in den Stunden trüber Sehnsucht nach meiner Liebe seufze, tritt mir tröstend ein majestätisches Bild vor die Seele, ich glaube, es ist der größte der Menschen. — Als Gott ist mir Christus ganz gleichgültig, — was will man mit ihm in der Dreieinigkeit anfangen? Als Mensch geht er mir läuternd durch die Seele, weil er die schönste Erscheinung der Weltgeschichte ist. — Wer so was Religion heißen will, der mag es, — ich weiß mit dem Begriff nichts anzustellen.“

Die Toleranz, die aus diesem Brief an Beyschlag aufleuchtet, hat ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet, was nicht ausschließt, daß ihm echte Christen nicht sehr sympathisch waren. „Gott verzeih mir’s“, schreibt er unterm 15. 8. 46 an Gottfried Kinkel, „aber ich kann mit frommen Leuten nicht mehr recht umgehen, selbst wenn sie sich bemühen, ihre Frömmigkeit vor der Welt zu verbergen.“ Ehrlich, wie er war, konnte er sehr ungehalten sein über Geistliche, die kirchliche Ämter annehmen, obwohl sie mit ihrem christlichen Glauben längst gebrochen haben. So schreibt er am 7. 7. 78 an Friedrich v. Preen: „Neulich ist dann wieder (in Kleinbasel) ein Reformpfarrer gewählt worden, per Kopfzahl durch die, welche nicht in die Kirche gehen, zum Jammer derer, welche hineingehen... Das aber verstehe ich nicht, mit welcher Stirne ein Reformier die Kanzel besteigt, um unter anderem Ritualien abzuhalten, an deren Wortsinn er nirgends glaubt.“ Ganz ähnlich äußert er sich auch in späteren Briefen; „erstaunliche Karikaturen“ nennt er solche Geistliche.

Über die Nutzlosigkeit und Schädlichkeit von Kulturkämpfen war sich Burckhardt völlig im klaren. Den in Frankreich entbrannten nennt er „eine gefährliche Sache“; und als Carducci in Bologna in Gegenwart des Königspaares eine Festrede gehalten hatte, schrieb er über diese: „Seine Rede stank von Fortschritt und Kulturkampf“ (Brief an Preen vom 16. 6. 88). An Max Aloth hatte er bereits am 4. 9. 77 geschrieben, es sei bei den Aufgeklärten ein unverhohlener Gegenstand lauter Klage, daß der Kulturkampf den Katholizismus nur gekräftigt habe. Zur Stillegung des unfruchtbaren Kampfes beglückwünschte er Preen unterm 15. 10. 87: sie habe Wunder getan. An denselben schreibt er schließlich unterm 26. 9. 90: „Sein (Bismarcks) Kulturkampf (ich wiederhole es) hat neben dem Treiben der französischen Radikalen eine ermuti-

gende Wirkung für jede Art von Verneinung und Auflösung gehabt.“

Es könnte auffallen, daß ein Mann, der fast sein ganzes Leben lang sich dem Studium der Kunstwerke katholischer Vergangenheit gewidmet und das katholische Italien fast als sein zweites Vaterland betrachtet hat, lediglich den formalen Gehalt dieser Werke ins Auge faßte, ohne sich von der Gesinnung, von der die Urheber beseelt waren, erwärmen zu lassen. Der katholischen Kirche stand er ebenso fremd wie der protestantischen gegenüber. Feindseligkeit war bei seiner vornehmen Natur nicht zu erwarten. Mit Humor berichtet er einmal, wie ihn, den kaum Zwanzigjährigen, ein sardinischer Priester zum katholischen Glauben habe drängen wollen. Mit den Kapuzinern in Dornach scheint er Beziehungen gehabt zu haben, denn er schreibt einmal (22. 5. 44): „...auch muß ich in Dornach den Kapuzinern guten Abend wünschen und mich für das nächste Portiunkulafest zu Gaste bitten“.

Einen tiefen und wahren Gedanken, an dessen logischer Folgerung er freilich vorbeigeht, finden wir in einem Brief vom 15. 2. 63 an den evangelischen Pfarrer Vögelin: „Ich habe in den letzten Jahren viel über das Schicksal der protestantischen Kirche nachdenken müssen. Der Mensch sucht gar nicht die Freiheit auf diesem Gebiet, sondern die Abhängigkeit, welche ihm bekanntlich die katholische Kirche ‚satis superque‘ gewährt. ... Ich weiß ganz wohl, daß in den nächsten Jahrzehnten der große Riß in der protestantischen Kirche einmal offiziell werden muß... Für Frankreich sehe ich nichts anderes aus der jetzigen Zersetzung der Hugenotten voraus, als ein neues Anwachsen des Katholizismus.“ Denselben erzählt er zwei Jahre später (24. 4. 65) von den großen katholischen Kirchen in den französischen Provinzen Languedoc und Provence, die bei den nächtlichen Predigten gefüllt seien, auch von Männern. Renan scheine mehr auf die Hugenotten als auf die Katholiken gewirkt zu haben. Wiederholt finden wir in seinen Briefen die Bemerkung, daß die Reformpastoren eigentlich nur für die katholische Kirche arbeiten.

In einem sehr freundlichen Schreiben an Ludwig v. Pastor (12. 5. 89) rechnet er es diesem zu hohem Verdienst an, daß er das unter den deutschen Katholiken übliche Vorurteil gegen die Renaissance zu brechen suche. „Es hat mir immer wehe getan, wenn ernste Katholiken diesen Ton der Feindschaft anstimmten und nicht einsahen, daß innerhalb der künstlerischen und literarischen Renaissance Italiens der eine große und starke Strom der Ehrfurcht vor der Religion und der Verherrlichung des Heiligen gedient hat, mochte der andere Strom brausen, wohin er wollte. Ich entsinne mich noch genau, welchen Eindruck mir einst bei meinen Studien dieses Phänomen machte, und ich beklage nur, der Sache nicht eifriger nachgegangen zu sein.“

Daß Jakob Burckhardt kein Freund der Jesuiten war, wird bei seiner innern Verfassung niemand anders erwarten. Gleichwohl muß er, wenn auch widerwillig, anerkennen, daß sie gegen die auch ihm verhasste „falsche, unreine Fortschrittspartei“ kämpfen, und er ließ sich von der damals in der Schweiz herrschenden „Jesuitophobie“ nicht beeinflussen (Briefe vom 5. 8. und 23. 12. 44). Am 22. 3. 47 schrieb er an

Hermann Schauenburg u. a.: „Die Leute können es gar wohl hienieden aushalten, welche entweder 1. durch die christliche Liebe oder 2. durch den Ehrgeiz mit dieser Welt verbunden bleiben. Das sind zwei Dinge, die ich nicht besitze; wer aber eines von den beiden hat und dabei ein starker Mensch ist, der überwindet die Welt... Laß doch Deine Feindschaft gegen das Mittelalter! Was uns etwa bedrückt, das sind die Affen des Mittelalters... Laß Dir nur von den Liberalen nichts mehr in historischen Dingen aufbinden, die schwatzen im Grunde noch immer den französischen Enzyklopädisten nach.“

Das trostlose Ignoramus, das Burckhardt hinter die letzten und wichtigsten Fragen des Daseins setzte, mußte bei einem so reichen und im Grunde so edlen Geist einen tiefen Pessimismus erzeugen. Er spricht des öfteren davon. Als er in den letzten Jahren seines Lebens wieder einmal den Prediger Salomonis durchgelesen hatte, diesen „Pessimisten“, schrieb er an Friedrich v. Preen (10. 9. 91): „Wenn aber doch nur unsern Sozialisten etwas von der Denkweise des Predigers beizubringen wäre; denn diese sind so furchtbar gefährlich durch ihren Optimismus, durch das enge Hirn und den weiten Schlund usw. Da heißt es nicht: ‚vanitas vanitatum‘, sondern der Himmel wird behängt mit lauter Baßgeigen.“ Schon früher (2. 7. 71) hatte er an denselben geschrieben, Rousseaus Lehre von der Güte der menschlichen Natur habe großes Unheil angerichtet; die einzig denkbare Heilung wäre, daß endlich der verrückte Optimismus, auf den sich auch das Christentum viel zu sehr eingelassen habe, wieder aus den Gehirnen verschwände.

Im letzten Abschnitt seines Lebens scheint das Religiöse im engeren Sinne doch wieder mehr Kraft gewonnen zu haben. Der Herausgeber der Briefe klagt in seinem Lebensabriß mit Recht darüber, daß so

wenig Zeugnisse aus der letzten Zeit bekannt geworden sind. Das Fühlen und Ahnen des Absoluten, so meint er, habe doch das ganze Leben des großen Gelehrten begleitet, und er habe es auch verstanden, in allen seinen Vorträgen „die Existenz des Ewigen durchscheinen zu lassen“. Mit dem Gedanken an den Tod hat sich Burckhardt mit zunehmendem Alter vertraut gemacht. Er war 69 Jahre alt, als er an Friedrich v. Preen schrieb (Pfingstsonntag 1887): „Auch jenes Gefühl teile ich mit Ihnen, wie und wasmaßen diese Nacht meine Seele könnte von mir gefordert werden.“ Der angesehene Kunsthistoriker Heinrich v. Geymüller, ein tiefgläubiger Katholik, hatte es immer schmerzlich empfunden, daß Burckhardts Weltanschauung so negativ ausgerichtet sei. Da ihn ein vieljähriger freundschaftlicher Briefwechsel mit ihm verband, scheint er des öfteren leise Versuche gemacht zu haben, den älteren Freund und Lehrer für eine positivere Auffassung des Christentums zu gewinnen. Eine Stelle aus dem Briefe Burckhardts an ihn (8. 5. 91) deutet darauf hin: „Das Hinscheiden hat für mich zwar nicht die Hoffnungen, womit Sie, lieber Herr und Freund, erfüllt sind, aber ich sehe demselben doch ohne Furcht und Grauen entgegen und hoffe auf das Unverdiente.“ Arnold von Salis berichtet im Basler Jahrbuch 1918 S. 304, daß er Burckhardt kurz vor seinem Hinscheiden wiederholt besucht und mit ihm über die letzten Dinge gesprochen habe. Als es einmal dem Kranken besonders schlecht gegangen sei und das letzte Stündchen nicht mehr ferne zu sein schien, habe ihm Burckhardt zum Abschied gesagt: „Denken Sie auch sonst an mich. Sie wissen, wie ich's meine... Ich glaube an eine Unvergänglichkeit, obwohl ich spüre, Ansprüche gibt es hier nicht, gar keine; aber Erbarmen gibt es vielleicht auch für mich.“

Josef Kreitmaier S. J.

BESPRECHUNGEN

HEILIGE SCHRIFT UND LEBEN

Die Makkabäerbücher; Das Buch Job. Übersetzt und erklärt von Hermann Bückers C. SS. R. Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herausgeber Edmund Kalt und Willibald Lauck. Bd. V. 80 (XII u. 506 S.) Freiburg 1939, Herder) Kart. M 14.40, geb. M 16.80

Der neue Band des Herderschen Bibelwerkes vereinigt zwei Schriften, zwischen denen inhaltlich wie sprachlich der denkbar größte Abstand besteht. Die Makkabäerbücher berichten von kampfesmutigen Männern, die für ihren Glauben, das Gesetz und den Tempel zu den Waffen greifen und die Offenbarung des Alten Bundes retten; das Buch Job schildert das Ringen des schuldlos leidenden Gerechten um das Verstehen schwerer göttlicher Heimsuchung. Dem Menschen unserer Tage die Makkabäerkämpfe verständlich zu machen und sie miterleben zu lassen, war die Aufgabe des Auslegers. Eine kurze Darstellung des Hellenismus, seiner Eigenart und seines Vorwärtsdrängens, um sich auch das kleine Volk auf den Höhen um Jerusalem zu unterwerfen, dient der Auslegung als Ausgangspunkt. Es hätte dabei noch etwas weiter ausgeholt und auf schärfere Fassung geachtet werden können. Die Ver-

schiedenheiten in Auffassung und Darstellung der beiden Makkabäerbücher sind treffend herausgehoben. Mit Recht wird auch mehr, als vielfach geschieht, trotz der mehr geschichtlichen Haltung des ersten Buches, auf seine stark religiöse Grundstimmung hingewiesen. Die Briefe zu Anfang des zweiten Buches gelten Bückers als inspiriert. Die Begründung dieser Annahme müßte indes anders gegeben werden. Die Aufnahme einer Urkunde durch den inspirierten Verfasser in ein Werk genügt nicht, um dieser Urkunde inspirierte Art zu verleihen, sonst müßten auch dem Uriasbrief und den Briefen des ersten Makkabäerbuches Inspiration zuerkannt werden. Außerdem übernimmt der Bearbeiter nach Bückers selbst keine Gewähr für den Wahrheitsgehalt dieser Urkunden.

In der hochdichterischen Behandlung der quälenden Frage nach dem Sinne des Leidens liegt die Gegenwartsbedeutung des Buches Job. Des Geprüften leidenschaftliche Klage und Gerechtigkeitsbeteuerung wird durch die nicht weniger leidenschaftlichen Gegenreden und Anschuldigungen seiner Freunde nicht überzeugend zurückgewiesen, bis Elihus Eingreifen die Erscheinung und Rede Gottes vorbereitet, die in dem Hinweis auf die überwältigende Weisheit und Allmacht Gottes in