

ein transzendentes Apriori der in Christus und dem Pneuma gegründeten ‚theologischen Existenz‘ und seiner Zeugnisablage in der Kirche. Die Kirchenidee des Verf., die man — weil nirgends eigens gekennzeichnet — nur aus Andeutungen erschließen kann, ist sehr weit und unbestimmt gefaßt. In der Christuspredigt ‚Er, der der Christus genannt ist‘ (156—64) wird zwar vor dem Gekreuzigten das Bekenntnis abgelegt: „Er ist die neue Wirklichkeit; er ist das Ende; er ist der Messias“ (164), aber selbst dieses messianisch-eschatologische Glaubensbekenntnis trifft nicht den eigentlichen heilsgeschichtlichen Sinn der Christusoffenbarung, geschweige daß es sich zu einem Bekenntnis der Gottheit und metaphysischen Sohnschaft Christi erhebt.

Mit der Frage der Verkündigung hängt auch die Frage der religiösen Gestaltung zusammen. So hebt das Kapitel 14 ‚Protestantische Gestaltung‘ in ‚Protestantismus‘ hervor, daß „in jeder protestantischen Gestalt die Haltung des gläubigen Realismus zum Ausdruck komme“ (266), das Ewige in die Zeit gestellt, die religiösen Formen in Wagnis und Angriff auf die Profanität bezogen, die irdischen Wirklichkeiten in Gestalten der Gnade verwandelt werden (vgl. 263 ff.).

Die im 15. Kap. gestellte Frage: ‚Ende des protestantischen Zeitalters?‘ geht von der Beobachtung aus, daß „der Protestantismus in der gegenwärtigen Weltlage von allen abendländischen Religionen und Kirchen den schwersten Kampf kämpft“ (272). Das prophetisch-kritische Prinzip des Protestantismus bleibe unabhängig von seiner konkreten Verkörperung und vergänglichen Gestalt. Das künftige Schicksal des Protestantismus hänge davon ab, ob es ihm gelinge, mit dem religiös-kritischen Protest und Widerstand gegen jede innerweltliche Absolutsetzung ein gegenwartsnahes positives und (mit einem neuen Verständnis für die Kraft der natürlichen Symbole) stärker sakramentales Verhältnis zu verbinden. Bislang zeigten der römische Katholizismus, der neuheidnische Nationalismus und ein kommunistischer Humanismus mehr Macht als der Protestantismus, um der Auflösung der Massen entgegenzuwirken (vgl. 280 ff.). Die Erneuerung und Aktivierung des protestantischen Prinzips erwartet der Verf. am ehesten von avantgardistischen Gruppen, für die er als eine Art Bund oder Orden die wichtigsten Programmpunkte eines allgemein-ideellen Satzungsstatuts entwirft (248). Das ‚Ceterum censeo‘ ist aber letztlich für den Verf. sein religiöser Sozialismus, für den er nicht nur unter den eigenen thematischen Titeln „Protestantisches Prinzip und proletarische Situation“ (Kap. 11) und „Marxismus und christlicher Sozialismus“ (Kap. 16), sondern auch sonst allenthalben in dem Buche sich einsetzt.

J. Ternus S. J.

de Lubac, H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie, Études publ. sous la direction de la faculté de Théol. S. J. de Lyon-Fourvière, 16) gr. 8° (448 S.) Paris 1950, Aubier. Fr. 680.—

Die in den letzten zwanzig Jahren stark geförderte Origenes-Forschung (vgl. Schol 20—24 [1949] 567) wird hier um ein wichtiges und gründliches Werk vermehrt. Mit einer erstaunlichen Quellenkenntnis bringt der Verf. nicht nur einen bedeutsamen Beitrag zur Zeichnung der geschichtlichen Gestalt des Origenes; er entwirft in dieser seiner Skizze zugleich ein Programm für die Neubelebung des für das christliche Leben so wichtigen Schriftstudiums. „Geschichte und Geist“: aus dieser Spannungseinheit wird das theologische Werk des großen Alexandriners gedeutet. Darin wird auch die Aufgabe der heutigen Theologie ausgesprochen: Rückkehr zu den Quellen, zum Schriftwort, zu den Vätern. Von diesem Fundament aus hat dann eine neue Bewegung zu erfolgen, ein geistiger Aufstieg, das neue geistige Verstehen der christlichen Wahrheit, die in dem Buchstaben, in der Geschichte verborgen liegt.

Seit den origenistischen Kämpfen vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert ist das Andenken des Origenes in der Kirchengeschichte belastet. Es ist darum wichtig, zuerst die geschichtliche Entwicklung der Origenesdeutung zu verfolgen und in ihren Tendenzen bloßzulegen (1. Kap. 13—46). Ein Vorwurf hat besonders belastend gewirkt und das spätere Verständnis des Origenes tief beeinflußt: die Behauptung des Porphyrius, der Alexandriner habe die rationalistische Methode der Griechen, ihre allegorische Mythendeutung, auf die christlichen Mysterien angewandt (26. 27). Tatsächlich konnte sein Werk Contra Celsum Anlaß zu dieser Deutung geben, da

er dort das Recht fordert, die biblischen Tatsachen auf dieselbe Weise deuten zu dürfen, wie die Heiden ihre Mythen interpretierten. Indem diese Forderung mißverstanden wurde, konnte es dazu kommen, jenen doppelten Origenes herauszuarbeiten, der überall einen Gegensatz aufstellt zwischen Buchstabe und Geist, zwischen Symbol und Wirklichkeit, zwischen Wissen und Mystik. Demgegenüber kommt es darauf an, Origenes in seinem wahren und bleibenden Zusammenhang mit dem kirchlichen Glauben und der echten evangelischen Geschichte zu zeigen (2. Kap.) — ein Ziel, das in anderer Art schon J. Daniélou in seinem „Origène“ (Paris 1948) verfolgt hatte. Zeigt man den Alexandriner in seiner geschichtlichen Situation, in seinem doppelten Kampf gegen Judaismus und die zeitgenössische Gnosis, so läßt sich darin der Anlaß dazu erkennen, warum Origenes die Allegorese als hermeneutisches Prinzip übernommen hat. Das „geistige Verständnis“ der Schrift, das nicht am Buchstaben hängen bleibt, befreit die Kirche von der Verhaftung an den Judaismus, da in der allegorischen Interpretation die Würde des göttlichen Wortes gewahrt wird. Die Gnostiker mit ihrem zerstörenden Dualismus konnten nur überwunden werden, wenn das exegetische Prinzip gefunden war, die Einheit der beiden Testamente aufzuzeigen und sie als zwei geschichtliche Phasen des einzigen Bundes mit Gott zu erweisen (53). Auf keinen geringeren als auf Paulus kann sich hier der Alexandriner berufen. Das „geistige“ Verständnis der Bibel ist bei Origenes nichts anderes als das paulinische Verständnis des Kreuzes.

In zwei wichtigen Kapiteln, 3 und 4, wird nun gezeigt, wie Origenes diese Weisheit in der Schrift entdeckt: in dem Aufstieg vom buchstäblichen zum geistigen Sinn der Schrift. Hier stehen wir am Kernproblem origenistischer Hermeneutik. Bevor man über ihre Berechtigung sprechen kann, muß ihre geschichtliche Eigenart feststehen. Eingehend weist der Verf. nach, daß der buchstäbliche Sinn bzw. die historische Wahrheit bei Origenes wirklich Geltung habe. Wie er, bei allem Drängen zum Logos hin, die wahre Menschheit Christi anerkannt hat, so hat er auch das Pneuma im Buchstaben auf eine Weise gesucht, die den Buchstaben nicht grundsätzlich aufhebt (93). Dieselbe Aufwärtsbewegung läßt sich auch bei einem Hilarius, einem Augustinus, bei Hieronymus und auch bei Theodor von Mopsuestia nachweisen (101—102). In einigen wenigen Fällen glaubt Origenes freilich den buchstäblichen Sinn aufgeben zu können (102) und dies bei biblischen Texten, die sich auf die Urstandslehre und den Endstand beziehen (102—104). Der Kampf gegen den Millenarismus forderte eine besondere Betonung der Allegorese, um die Orthodoxie retten zu können. Hier ergibt sich die Notwendigkeit, in einer genauen Wortuntersuchung die Begrifflichkeit des Alexandriners festzulegen, um eine richtige Deutung der Bewegung vom buchstäblichen Sinn zum geistigen Verständnis hin zu ermöglichen (113—125). Methodisch ist außerdem zu beachten, daß in der Beurteilung des origenistischen Schrifttums keine Trennung zwischen dem homiletisch-kerygmatischen Teil und den mehr wissenschaftlichen Werken gemacht werden darf. Es gibt nicht einen Origenes der „rudes“ und einen anderen der „Gelehrten“ (125—138). Die typisch origenistische Geistesbewegung vollzieht sich nicht in dem Suchen nach dem buchstäblichen Sinn, sondern im Aufstieg zu dem „geistigen“ Verstehen. Der Alexandriner scheint hier in einem dreifachen Schritt voranzugehen, aber dabei einem doppelten Schema zu folgen, das sich zu überschneiden droht. Die origenistische Hermeneutik ist bestimmt von der trichotomistischen Unterscheidung von Leib—Seele—Geist. Auch die Schrift hat Leib—Seele—Geist, d. h. einen historischen, moralischen und mystischen Sinn (so in einem ersten Schema) oder einen historischen, mystischen und moralischen Sinn (so im zweiten Schema). Diese beiden Schemata unterscheiden sich nicht durch eine bloße Umstellung des zweiten und dritten Gliedes. In dieser Vertauschung wird vielmehr ein tieferer Gedanke offenbar. Beide dreigliederten Schemata sind nämlich auf ein und dasselbe Doppelschema „Buchstabe—Geist“ zurückzuführen. Der „moralische“ Sinn von Schema I ist nämlich nichts anderes als die einfache moralische Anwendung aus der geschichtlichen Bedeutung der Schriftstelle, fällt also mit dem geschichtlichen Sinn überhaupt zusammen. Es sei hier schon eine Bemerkung erlaubt: Vielleicht verkennt der Verf. hier doch etwas diesen besonderen Charakter des moralischen Sinnes. Soweit hier ein starkes Einflußgebiet philosophischen (!) Gutes bei Origenes abgezeichnet werden kann, bekommt dieses zweite Glied von Schema I doch eine stärkere Note, als der Verf.

wohl annimmt. Im Schema II dagegen ist der *sensus moralis* nur eine Ausweitung des mystischen (theologischen!) Sinnes. Immerhin bringt der Verf. wichtige Gründe dafür vor, daß die hermeneutische Trichotomie des Origenes zurückzuführen ist auf die Dualität „Geschichte—Pneuma“ und bringt so Klarheit in die sich scheinbar widersprechenden Schemata (vgl. die Einleitungen des Verf. zu den Origenes-Homilien zu Genesis und Exodus in *Sources Chrétiennes* 7 u. 16). Das Dreier-Schema braucht darum seine Bedeutung nicht zu verlieren (vgl. J. Daniélou, *Origène*, 135 bis 198). Zu beachten ist, daß der Schritt von „Geschichte“ zum „Pneuma“ für Origenes also rein theologischen Charakter hat, was ihn entscheidend über Philo hinaushebt. Der Ausgang und das Ziel der origenistischen Geistesbewegung vom Buchstaben zum Pneuma ist wesentlich christlich und nicht philosophisch-hellenistisch bestimmt.

In Kap. 5 untersucht der Verf. das Anwendungsfeld dieses Aufstieges vom Buchstaben zum Geist. Dieser Schritt vollzieht sich nicht nur zwischen Altem und Neuen Testament, sondern noch einmal vom Evangelium (Kirche auf Erden) zur eigentlichen Enderfüllung, dem Himmelreich. Auch das Evangelium ist — obwohl wesentlich Geist — noch einmal „Buchstabe“, der einen weiteren, tieferen Sinn in sich birgt. Man könnte diesen Sachverhalt durch folgendes Schema wiedergeben:

Umbra (AT)	—	Imago (NT)	—	Veritas (Endzustand)
Buchstabe	—	(Geist-Buchstabe)	—	Geist

Freilich darf dieses Schema nicht mißdeutet werden in dem Sinne, als ob Origenes noch eine vollkommeneren Offenbarung erwarte oder die Erlösung ins Jenseits verlege, so daß auch die gefallenen Engel ihrer noch teilhaft werden könnten. Der einzige Ort der Erlösung bleibt das geschichtliche Kalvaria und sein Kreuz (290).

In Kap. 6 wird dann die Dualität „Geschichte—Geist“ in der genauen begrifflichen Bedeutung bei Origenes untersucht. Trotz des in der Hexapla bekundeten philologisch-kritischen Sinnes und bei aller Bereitschaft, die Aussagen der Schrift buchstäblich und geschichtlich zu nehmen, hat der Alexandriner noch kein geschichtliches Empfinden im modernen Sinn. Er kennt keine echte Theologie der Geschichte (253). Wollte man aber deswegen behaupten, daß der Sinn für die geschichtliche Entwicklung überhaupt fehle, so wäre dies viel zu streng geurteilt (257). Für Origenes ist alles hingeordnet auf den Kreuzestod und die Auferstehung Christi als innerweltliche, historische Tatsachen. Das Allegorisieren der Platoniker und die Flucht der Gnostiker in „kosmische Liturgien“ vermag dagegen diesen geschichtlichen Boden nicht festzuhalten (290).

Im 7. Kap. wird das Verhältnis von Inspiration und geistigem Verständnis der Schrift untersucht. Alles ist nach Origenes auf „einen“ Geist zurückzuführen, die Inspiration der Propheten und die geistige Glaubenseinsicht der Hörer. Nur wer die innere „Kehr zum Herrn als dem Geist“ (Kor 3, 16 17a) vollzieht, findet den Zugang zur Schrift. Das soll keineswegs eine Auslieferung an rein subjektive Schriftdeutung sein. Wie Origenes die Bibel durch die Bibel selber erklärt, so versteht er sein Amt als Prediger nicht anders denn als Auftrag der Kirche. Aus dieser Haltung heraus erklärt sich auch seine tiefe Demut gegenüber der Schrift und ihren Mysterien.

Das 8. Kap. stellt endlich die Beziehung des geistigen Verständnisses der Schrift zum Logos dar. Die Schrift selber ist nur ein Sonderfall der vielfältigen Inkorporationen des Logos, wie solche in der Menschheit Christi, der Seele, dem All, der Eucharistie, der Kirche gegeben sind. In der Dreiheit: Schrift, Kirche, Eucharistie sieht Origenes sozusagen den ganzen Christus, den intelligiblen, sozialen und individuellen Leib Christi. An der Eucharistielehre des Alexandriners wird übrigens dasselbe Verhältnis sichtbar, das seiner Schriftdeutung zugrunde liegt. Wie hier durch das Suchen nach dem geistigen Sinn der buchstäblich-historische Sinn nicht aufgehoben wird, so wird dort auch der Glaube an die reale Gegenwart Christi nicht aufgegeben, wenn Origenes von einem „geistigen“ Essen des eucharistischen Brotes spricht und dieses Geheimnis „allegorisch“ ausdeutet (355—363). (Hier berichtigt H. de Lubac also die dogmengeschichtliche Mißdeutung des Origenes, die besonders die Kalviner bevorzugt, aber auch katholische Forscher übernommen hatten, wie z. B. Kard. du Perron, Rauschen und Tixeront. Auch bei Protestanten, wie z. B. bei Harnack und Seeberg, ist sie zu finden.)

Damit ist die Untersuchung über Origenes abgeschlossen. Wer nach dem gewiß nicht leichten Studium der beinahe überreich mit Belegen ausgestatteten Kapitel glaubt, in den conclusions (374—446) einfach die Früchte pflücken zu können, der wird enttäuscht. Er steht vor einer neuen, reichhaltigen Studie, in der die gewonnenen Ergebnisse den Weg zur Heiligen Schrift für die Gegenwart neu erschließen sollen. Wenn für Origenes die Allegorie mehr werden konnte als ein Spiel, wenn ferner die von ihm vertretene Art der Schriftdeutung die kommenden Generationen beeinflussen konnte, so lag dies im Rhythmus des christlichen Mysteriums selber. Darum konnte die allegorische Methode auch zur eigentlich dogmatischen Methode werden, wobei immer der Zusammenhang mit der Geschichte wesentlich war (384). Der Begriff „Allegorie“ erweckt freilich den Verdacht einer Loslösung der Schriftdeutung vom historisch-buchstäblichen Sinn. Setzt man jedoch die paulinische Bedeutung des Begriffes voraus, so bleibt der echte Zusammenhang mit der Geschichte gewahrt. Man schlägt darum heute vielfach für „Allegorie“ den eindeutigeren Ausdruck „Typologie“ vor. Der Verf. empfiehlt dagegen die Rückkehr zum alten Sprachgebrauch, der von *intelligentia spiritualis* oder dem *sensus spiritualis* redete. Dadurch kommt besser zum Ausdruck, daß der Buchstabe der Schrift und das darin enthaltene Mysterium eine Bewegung hervorgerufen soll, die Bewegung zur Wahrheit (389), zur Verbindung mit dem Heiligen Geist, zur vollen Verinnerlichung und geistlichen, nicht bloß wissenschaftlichen Anregung (391). Das NT selber ist in seinem Kern, in seinem geschichtlichen Vollzug der Ausdruck einer inneren Bewegung hin zur Vergeistigung (401). Der Geist des NT selber ist also das Urbild jener Haltung, in der wir die Geheimnisse der Schrift lebendig aufnehmen sollen. Aus diesem Geist heraus entfaltetete sich die alte Tradition kirchlicher Bibelauslegung. Wird es möglich sein, diesen Geist wieder neu zu beleben? H. de Lubac ist sich des tiefen Wandels im ganzen Denken der Neuzeit bewußt, um keine bloße Repristinatio der Väterexegese zu fordern (433). Die moderne Geschichtswissenschaft und die Bibelkritik haben die Einstellung zur Schrift zutiefst umgeändert. Weil man aber das Suchen nach dem *sensus spiritualis* aufgegeben hat, ist die Schrift unfruchtbar geworden. Ein geläutertes, vereinfachtes und doch vertieftes symbolisches Denken könnte aus der Verbindung mit dem geklärten Empfinden eine neue Kraft erhalten.

Es braucht nicht näher betont zu werden, daß das vorliegende Werk in der Geschichte der Origenesdeutung eine wichtige Stelle einnehmen wird. Mit einer überlegenen Quellenkenntnis und einer sicheren Intuition ist die theologische Eigenart des Alexandriners gezeichnet. Wird aber nicht die Abhängigkeit des Origenes von der allegorischen Art seiner Umwelt, besonders in Alexandrien, zu sehr abgeschwächt? Wenn Origenes in seiner Exegese so christlich bleibt, so ist daran vielleicht nicht so sehr seine Methode beteiligt als vielmehr seine in der Kirche und durch den *Literalismus* der Schrift gewonnene Einsicht in das christliche Geheimnis. So nützlich ferner eine Besinnung auf Origenes und seine geistige Haltung sein mag, so muß man sich doch vor einigen Mißverständnissen hüten, die schwere Folgen haben können. Es geht vor allem um den Gegensatz „gramma-pneuma“. Leider wird 2 Kor 3, 6 (mit seinem Gegensatz von Buchstabe-Geist) unter dem Einfluß von Origenes auch heute noch vielfach falsch verstanden. Wenn Paulus sagt: Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, der lebendig macht, so ist mit diesem Gegensatz nicht das materielle und geistige *Schriftverständnis* gemeint, wie etwa Prat und Allo annehmen. P. Bläser hat neben anderen Forschern mit Recht betont, daß hier ein anderer Gegensatz gemeint ist: nämlich die rein äußerlich bleibende und deshalb kraftlose Vorschrift des Alten Bundes im Gegensatz zur Kraft des Pneumas, die uns erst hilft, das Gesetz zu erfüllen. Wenn man 2 Kor 3, 6 (der „tötende Buchstabe“) über die wörtliche Bedeutung hinaus anwenden will auf das *Schriftverständnis*, so darf „gramma“ nicht gleichgesetzt werden mit „Wortsinn“ — und dies im Gegensatz zu „Pneuma“ als dem typischen Sinn. Die Frage wird erlaubt sein, ob sich der Verf. genügend gegen dieses Mißverständnis geschützt hat (vgl. P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus, Neutestam. Abhandl. XIX, Münster 1941, 211 f.; 97). Ein weiteres Mißverständnis könnte mit folgendem gegeben sein: H. de Lubac möchte die gewöhnliche Bezeichnung des Sachsinnes der Schrift als „typischer Sinn“ ersetzen durch die andere, früher gebrauchte Formel: „geistiger Sinn“ (*sens spirituel*). So gute Gründe man auch haben kann, den typischen Sinn einen geistigen Sinn zu nennen, so muß man sich

doch davor hüten, diesen Namen auf den typischen Sinn (Sachsinn) zu beschränken. Der „Geist“ hat sich auch und in erster Linie sogar im „Wortsinn“ ausgesprochen, soweit er nämlich die Geheimnisse des Gottesreiches, die Wirklichkeit des christlichen Geheimnisses aussagt. Wenn man die erwähnte Einschränkung ausschließlich nimmt, so kommt man in Gefahr, den „Wortsinn“ als etwas Ungeistiges zu nehmen und ihn zu entleeren. Nur auf Grund des sich im Wort unmittelbar und direkt offenbarenden „Geistes“ ist überhaupt der zweite Schriftsinn, der Sach- oder typische Sinn, erkennbar für uns. Noch ein drittes Mißverständnis ist wohl auszuschließen: Der Verf. scheint im Anschluß an Origenes den typisch-geistigen Sinn des AT zu weit zu nehmen. Wer beweist uns, daß das ganze AT einen solchen typisch-geistigen Sinn hat? Muß jede Figur, Begebenheit und Einrichtung des AT typisch gedeutet werden? Muß alles „christlich“ verstanden werden können? Der Beweis dafür wäre noch zu erbringen. Wenn Paulus das alttestamentliche Gesetz „pneumatikos“ nennt (Röm 7, 14), so meint er da nicht das ganze AT, sondern das alttestamentliche „Gesetz“, und auch das nicht im Sinne eines geistig-typischen Sinngehaltes! Das AT wird nicht nur dadurch lehrreich und erbauend für uns, daß man überall einen typischen („christlichen“) Sinn entdeckt. Es hat auch religiöse Eigenwerte, die es im Literal-sinn zum Ausdruck bringt, die noch heute ihren Wert haben, wenn sie freilich auch ergänzt und überhöht sind durch die Vollendung der Offenbarung in Christus. (Damit soll die typologische Exegese nicht entwertet werden. Ihre Bedeutung hebt neuerdings hervor: G. von Rad, Typologische Auslegung des A.T's: EvTheol 12 [1952/3] 17—23). — Wenn auf diese möglichen Mißverständnisse hingewiesen wird, so soll damit keineswegs gesagt sein, daß sich der Verf. nicht dagegen schützen könnte. Sein Werk bedeutet für jeden Patristiker und Exegeten eine reiche Quelle wichtiger Anregungen.

A. Grillmeier S. J.

Craig, C. T., *The One Church in the Light of the New Testament*. 8° (155 S.)  
New York u. Nashville (1951), Abingdon-Cokesbury Press. Doll. 2.—

C. ist seit 1937 Mitglied der amerikanischen Theologen-Kommission von Faith and Order und Dekan des Drew University College der Methodisten in Madison (USA). Nachdem er im 1. Kap. die *Krise* der getrennten Kirchen dargelegt hat — allein in den USA gibt es 250 verschiedene christliche Kirchengebilde — während das NT besonders nach Eph 4, 4—6 doch nur eine Kirche kenne (9—26), behandelt er im 2. Kap. die *Umgrenzung* der Kirche, wie er sie aus dem NT abliest. Sie ist nach Apk. 5, 9 universal. Sie schließt auch die Sünder (Mt 13, 30; 25, 8; 7, 21; Hebr 10, 26; Apk 2, 15 20) und Sonderrichtungen (Röm 14, 1 ff.) nicht aus, wohl aber die Irrlehrer (Kol 2, 8 16 ff.; 1 Tim 1, 20; 1 Joh 2, 18) und die Judaisten (Gal 1, 8), welche die Universalität der Kirche gefährden. Festhalten an sichtbarer Organisation mit Verstandesüberzeugung kann nach ihm nicht Unionsbasis sein, sondern nur die Norm: „Wo immer Gottes rettende Gnade in Christus offenbar ist, da ist die Kirche“ (27—42).

Im 3. Kap. zeigt er an der Stellung des hl. Paulus und der Kirche von Jerusalem usw., daß die Kirche nicht aus unabhängigen Ortsgemeinden bestehen kann, wie die Südbaptisten wollen (60—78). Die Frage der *Kontinuität* der Kirche als Ausdehnung der Menschwerdung und Fortsetzung des Messiasamtes Christi behandelt er im 4. Kap. Die „Katholiken“, zu denen er die römisch Katholischen, die Orthodoxen und die Anglikaner rechnet, sehen sie nach ihm auf Grund von Joh 20, 22 f. in der apostolischen Sukzession, während nach den Protestanten der Auferstandene in allen Teilen seines Leibes gleich gegenwärtig ist. Eine ununterbrochene Sukzession (tactual succession) sei nicht erforderlich, da ja auch Paulus sein Evangelium unmittelbar vom Herrn habe. Nach C. setzen die Bischöfe und Diakone zwar das Werk der Apostel fort, wie Ignatius und 1 Klem 44 betonen, aber sie sind nicht Nachfolger der Apostel, deren Berufung vor allem als Augenzeugen der Auferstehung unübertragbar ist. Kontinuität muß sein, aber das System ist eine rein organisatorische Frage (a purely functional question) (74). Ständige Sendung vom Auferstandenen ist der Kirche wesentlich. Gott allein beruft zum Amt, die Kirche prüft nur (60—78).