

nische Welt- und Lebensordnung kann hier nicht eingegangen werden. In der Gotteslehre wird insofern eine neue Stufe erreicht, als der als Amun verborgene Gott nun zugleich in seinem wesenseinen „Sohn“ Re Gestalt gewinnt und manifest wird (Amun-Re) und unter Wahrung seiner wesenhaften Transzendenz als durch sein Ka dauernd in die Welt wirkend verstanden wird. So wird der deistische Monotheismus zu einem theistischen umgeformt. — Nun ist freilich diese von Gott herabsteigende harmonische Ordnung auch eine harte Bindung und zwingt das schöpferische Eigensein des Individuums unerbittlich an seinen Ort im Ganzen. Sobald darum der individuelle Geist zum Bewußtsein seines Eigenwertes und Eigenrechtes kommt, muß sein Wille zur Entfaltung und Freiheit eine ganz neue Stoßkraft werden, die gegen diese universale Ordnung gerichtet ist. Hier liegt der geistesgeschichtliche Ansatzpunkt des radikalen Umsturzes, der schon am Ende der 5. Dynastie unter Unas beginnt und in dem der ideale Bau des Sonnenreiches real und geistig zusammenbricht. Er leitet eine neue große Epoche ägyptischer Geistesgeschichte ein, das Zeitalter der Revolution (2450—1950). Die Triebkräfte dieses Umsturzes werden im letzten Abschnitt des Buches noch skizziert, die ausführliche Darstellung der Epoche soll einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

Das Buch hat einen seltenen Vorzug. Man kann seine 600 großen Textseiten lesen, ohne sehnsüchtig nach dem Ende auszuschauen. Das liegt nicht nur an der immanenten Spannung, die dem Stoff eigen ist, sondern geht ebenso sehr auf das Konto der hohen literarischen Kultur des Verfassers, der in geschliffener Darstellung und betont durchsichtiger Gliederung sicher durch eine an sich verwirrende Fülle von verschiedenartigem Material zu führen versteht, ohne zu ermüden.

J. Haspecker S.J.

Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition. Ausgewählt und eingeleitet von H. Graß (Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A. Römisch-katholische Quellen, 1). gr. 8^o (64 S.) Lüneburg, Heliand-Verlag. 2.40 DM.

Mit diesem Heft beginnt eine von *K. D. Schmidt-Hamburg* und *W. Sucker-Bensheim* im Auftrage des Konfessionskundlichen Institutes des Evangelischen Bundes herausgegebene Serie konfessionskundlicher Texte, die aufmerksame Beachtung verdient. Näherhin eröffnet das vorliegende Heft die den römisch-katholischen Quellen gewidmete Reihe. In ihr sind außerdem inzwischen vier weitere Hefte erschienen: *W. Joest*, Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und Gnade — *L. Fendt*, Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl — *K. D. Schmidt*, Die katholische Staatslehre — *K. G. Steck*, Die katholische Lehre von der Kirche (wir werden darauf noch zurückkommen). Jedes Heft wird durch eine gedrängte Einleitung eröffnet, die in die jeweilige Problematik einführt. Dann folgen die Quellentexte selbst, natürlich auf deutsch. Am Ende sind einige Seiten Anmerkungen beigelegt. Im vorliegenden Heft umfassen Einleitung und Anmerkungen zusammen keine zwölf Seiten. Sosehr diese Straffung der preislichen Gestaltung der Hefte zustatten kommt, so macht sie manche Unzulänglichkeiten der Darstellung geradezu unvermeidlich. Aber auch darüber hinaus müssen zum 1. Heft eine Reihe von wichtigen und grundlegenden Beanstandungen vorgelegt werden. Sie betreffen einmal die Einleitung, dann aber auch den Text selbst mit seinen Anmerkungen.

Angesichts der fundamentalen Bedeutung, welche dem Problem „*Schrift und Tradition*“ innerhalb der protestantischen und katholischen Theologie und im Gespräch zwischen den beiden Konfessionen zukommt, muß alles darauf angelegt werden, daß beide Teile einander wenigstens verstehen und sachgerecht darstellen. Der katholische Leser wird von dem Herausgeber nicht erwarten, daß er seinen protestantischen Standpunkt verleugnet. Wohl aber darf er fordern, daß sein katholischer Standpunkt so geschildert wird, daß er sich in diesem Bilde wiederkennt. Diese Forderung ist leider nur zum Teil erfüllt.

Schon der erste Satz der Einleitung ist zum mindesten insofern unbefriedigend, als durch die akzentuierte Herausstellung der Tridentiner Dekrete zur Tradition der Eindruck erweckt wird, als handle es sich hier um ein Sondergut der römisch-katholischen Kirche. In Wirklichkeit aber denkt, wie noch die Interpellation der

griechisch-orthodoxen Vertreter in Evanston gezeigt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 9 [1954] 92), die getrennte Kirche des Ostens über die Frage der Verbindlichkeit der göttlich-apostolischen Überlieferung nicht anders als Rom. Tatsächlich gibt G. auf der nächsten Seite auch zu, daß Luthers Verwerfung der Tradition als Offenbarungsquelle und Glaubensnorm eine Neuerung war, die mit der ganzen alten Kirche in Widerspruch trat. Er sucht aber Luthers Schritt dadurch zu rechtfertigen, daß er die Entartung in Lehre und Leben in der vorreformatorischen Kirche „nicht zuletzt“ auf die „faktische Nebenordnung der Tradition und die Überordnung der Kirche über die Schrift“ zurückführt (4). Hier, wie auch im weiteren Verlauf der Einleitung, vermißt der katholische Leser die für den theologischen Traditionsbegriff so unentbehrlichen Unterscheidungen: Spricht Verf. nur von den „menschlichen“ Überlieferungen, die dem kirchlichen Recht entspringen (*iuris ecclesiastici*), oder denkt er auch an die apostolischen Überlieferungen göttlichen Rechtes (*iuris divini*)? Ebenso müßte doch bei dem Hinweis auf die „Entartung der Lehre“ die Frage gestellt werden, ob in der von dem höchsten kirchlichen Lehramt mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgelegten Lehren (also vor allem in den Definitionen der Konzilien und der Päpste) derartiges nachweisbar ist. Umgekehrt stellt sich G. nicht die Frage, ob nicht mit der Preisgabe der Bindung an das kirchliche Lehramt als Hüter der Tradition jene Auflösung der christlichen Grundelemente eingeleitet wurde, wie sie sich außerhalb der katholischen Kirche seit den Tagen der Reformation vollzogen hat.

Wichtiger ist, daß G. sich nicht von dem Komplex lösen kann, als stelle die katholische Theologie dadurch, daß sie die Auslegung und Darreichung der Schrift dem kirchlichen Lehramt vorbehält, eine menschliche Größe über Gottes Wort. Kein katholischer Theologe denkt daran, Menschenwitz gegen Gotteswort auszuspielen. Nur weil er überzeugt ist, daß derselbe Gottesgeist, der die Schrift inspiziert hat, auch das Lehramt der Kirche bei Auslegung und Weitergabe des (Schrift und Tradition umfassenden) Depositums leitet, vertraut er sich der Kirche an. Er weiß sich dabei eins mit der Christenheit von Anfang an, mit Irenäus und Tertullian und Augustinus — wie die hier gesammelten Texte selber zeigen. Und wenn G. — etwa bei Irenäus und Augustinus (3) — zwischen der sonstigen Bibelfreudigkeit und der Bindung an die Tradition bzw. an die bischöfliche Hierarchie einen Gegensatz und Widerspruch finden will, dann übersieht er, daß dieser Widerspruch nur dann bestehen kann, wenn man sich von dem urchristlichen und katholischen Verständnis der Kirche löst.

G. sucht die etwaige Beunruhigung seiner protestantischen Leser über den in Luthers Formalprinzip gegebenen Bruch mit der christlichen Vergangenheit durch den Hinweis zu beschwichtigen, daß Luther ja „den Grundsatz“ nicht aufgegeben habe, „daß allein die apostolische Autorität maßgebend“ ist, und daß somit für den Protestantismus „die Urzeit der Kirche im strengen Sinn ‚die‘ Offenbarungszeit“ bleibe (4). Ja er fragt sogar die katholische Kirche, „ob sie wirklich noch apostolisch“ sei und „ob die einzig sichere Urkunde des apostolischen Zeugnisses, die wir haben . . ., bei ihr die Geltung habe, die sie eben als apostolisches Zeugnis beanspruchen muß“ (4). Die Frage offenbart im Grunde nur eines, nämlich daß dem protestantischen Denken die Kirche als nachapostolische Realität „verdächtig“ bleibt. Wem die Wirklichkeit der Kirche als Christi Leib und als Ort des Heiligen Geistes fraglich ist, der kann versuchen, sich in dem geschriebenen Wort allein ein Fundament seines Glaubens zu schaffen — aber nur, um irgendwann zu erkennen, daß die Schrift nur in der Hand und Hut der Kirche zum „Brot des Lebens“ wird. Es mag hier nicht uninteressant sein, darauf zu verweisen, daß der schweizerische Bischof *Bo Gierz* in seinem unlängst auch auf deutsch erschienenen Buch über „Die Kirche Christi“ (Göttingen o. J.) bei der Beantwortung des Problems der Kindertaufe keine andere Lösung hat, als darauf zu verweisen, daß man die Bibel nicht von der Kirche losreißen dürfe: „Die Mutter Kirche reicht uns die Bibel. Sie hat entschieden, welche Schriften heilig sind, und sie hilft uns, sie zu verstehen.“ Von der Kirche haben wir auch Recht und Pflicht der Kindertaufe uns zusagen zu lassen. „Als die Bibel das heilige Buch der Kirche wurde, herrschte keinerlei Zweifel über diese Dinge. So hat die Kirche von den ältesten Zeiten an gehandelt, und sie wußte am besten, was die Apostel gesagt und gemeint haben.“

Erst wenn man die Gemeinschaft der Kirche verläßt oder ihr die Bibel aus den Händen reißt und sie auf eigene Faust auszulegen versucht, beginnt die Unsicherheit . . ." (115 f.). Das ist zwar der Sache gemäß gesprochen, aber unter stillschweigender Preisgabe der lutherischen Prinzipien!

G. vermeint, daß die Berufung „auf ein angebliches apostolisches Depositum neben der Schrift“ der katholischen Kirche dazu dient, die „bisherige und noch kommende Entwicklung der katholischen Lehre mit dem Scheine apostolischer Autorität zu decken und den wahren geschichtlichen Tatbestand zu verdecken“ (4). Trient bedeutet ihm eine reflexe Rechtfertigung der „ganzen bisherigen Entwicklung weg von den apostolischen Quellen“ (4). Wichtig ist, daß er somit zugibt, daß tatsächlich, wenn auch noch nicht so reflex, die vom Tridentinum definierte Sicht von Schrift und Tradition von Anfang an in der Kirche des Ostens und Westens nachweisbar ist. Will der Protestantismus also seine These aufrechterhalten, muß er annehmen, daß der Heilige Geist die Kirche am Ende der apostolischen Zeit auf 1500 Jahre verlassen hat. Wie er zudem die Gültigkeit des Kanons oder die Kindertaufe ohne Rückgriff auf die Tradition erklären will, bleibt sein eigenes Geheimnis. Letzten Endes kommt immer wieder alles auf die Frage hinaus: Was dünkt euch von der Kirche? Wer wie G. einen radikalen Schnitt macht zwischen der Zeit der Inkarnation und Offenbarung und der Zeit der Kirche, der muß die katholische Traditionslehre als Anmaßung und Irrtum abtun. Aber er muß sich zunächst fragen, ob er auch dem Zeugnis der Schrift über die Kirche (Mt 16 und 28; Joh 14—16 u. a.) gehorsam ist (vgl. Schol 30 [1955] 1—32).

Von hierher ergibt sich auch die Antwort auf die Behauptung von G., die katholische Kirche habe konsequenterweise in den letzten hundert Jahren „kraft apostolischer Vollmacht neue Dogmen“ verkündet, „obgleich sie sich der Unbegreifbarkeit dieser Dogmen in der apostolischen Urzeit voll bewußt war“ (5). Zunächst ist zu sagen, daß die Kirche schon viel früher ihre höchste, definitorische Lehrvollmacht betätigt hat, nämlich in Nicäa, Chalcedon usw. Gewiß kann man erwidern, daß es sich dort um Lehrstücke handelte, die, wie die Gottheit des Sohnes, die Zweiheit der Naturen Christi usw., in der Schrift begründet sind. Aber damit sieht man an dem entscheidenden Punkt vorbei. Denn worauf es ankommt, ist dies, daß die Kirche eine bestimmte begriffliche Formulierung und Umgrenzung einer Offenbarungswahrheit, die als solche in der Schrift nicht bezeugt ist, mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgelegt hat. Und das hat sie lange vor Trient getan. Sodann unterscheidet die katholische Theologie nachdrücklich den Weg des historischen und des dogmatischen Beweises. Sie hat nie behauptet, daß alle Dogmen in dem apostolischen Depositum ausdrücklich (explicite) enthalten sind, so daß sie auf dem Wege historischer Beweisführung von dort zu erheben wären. Wohl aber behauptet sie in Konsequenz zur Lehre vom zugesicherten Geistbeistand bei der Verwaltung des apostolischen Depositums, daß, wenn das oberste kirchliche Lehramt mit dem Einsatz seiner höchsten Autorität eine Lehre als geoffenbart, d. h. also als im Depositum apostolicum enthalten, definiert, dieser Definition unfehlbare Gewißheit zukommt, — ganz gleich, wie sich der historische Beweis anläßt. So wie sie gehalten ist, unabhängig von der Meinung der Biologie und sonstiger Naturwissenschaften die Einheit des Menschengeschlechtes (um der Einheit des Erlösers willen) und die Unsterblichkeit der Seele (um der eschatologischen Botschaft des Evangeliums willen) zu vertreten, so weiß sie sich auch in dieser Frage kraft des Verheißungswortes ihres Herrn allen geschichtlichen Einwänden überlegen.

Für die Gegenwart glaubt G. innerhalb der katholischen Sicht von Schrift und Tradition zwei einander entgegengesetzte Tendenzen feststellen zu können. Einerseits eine intensivere Hinwendung zur Bibel, wobei der Satz „Der Urtext wird nun doch der Vulgata vorgeordnet“ deutlich zeigt, wie wenig G. die vom Tridentinum intendierte Tragweite des Vulgatadekretes beachtet. Andererseits „ermöglicht der moderne katholische Traditionsbegriff, der in dem vom Lehramt gelenkten kirchlichen Glaubenssinn und dem vom Heiligen Geist geleiteten Papste nahezu aufgeht, eine Dogmenschöpfung, die der Rücksicht auf die Schrift und die alte Tradition nicht mehr bedarf“ (5). Das ist deutlich gesagt, aber auch völlig an der Sache vorbei. Ist es wahr, „daß man nicht wirklich biblisch sein wollen und

doch zugleich die päpstlichen Lehrentscheidungen oberste Richtschnur alles Glaubens und Handelns sein lassen“ kann (6)? Freilich muß man so reden, wenn man der Meinung ist, daß hinter der Schrift und dem Lehramt zwei ganz verschiedene, vielleicht einander sogar entgegengesetzte Prinzipien stehen, und wenn man dem kirchlichen Lehramt nicht zutraut, daß es, unter der Führung des Geistes wirklich nur das Depositum auslegt. Damit ist auch der lebenswürdige Satz erledigt, den G. beifügt: „Man kann sich nicht der historischen Forschung wirklich öffnen und zugleich mariologische Legenden dogmatisieren“ (6). Ohne Zweifel ist es für das Dogma von der Himmelfahrt Mariens ärgerlich, daß sein Inhalt uns zuerst als Legendenmotiv erscheint. Aber denkt G. etwa daran, den Glauben an die Auferstehung Christi deshalb preiszugeben, weil die Religionsgeschichte längst vorher „sterbende und auferstehende Götter“ namhaft machen kann? So wie der Glaube an Christi Auferstehung nicht auf den Mythen der heidnischen Umwelt gründet, sondern einzig und allein auf dem Zeugnis Gottes, das uns von der Kirche verkündigt wird, so gründet auch der Glaube an die Himmelfahrt der Mutter Christi nicht auf der Legende des 5. Jahrhunderts, sondern einzig und allein auf dem Zeugnis Gottes, das hinter der Verkündigung der Kirche steht.

Bibelbewegung und neukatholischer Traditionsbegriff sind also nach G. zwei antagonistische Kräfte, die zur Zeit im Katholizismus miteinander ringen. Aber im Hinblick auf die Enzyklika „*Humani generis*“ Pius' XII. glaubt er den Kampf schon zuungunsten der Bibel entschieden. Habe doch dieses Papstwort „die Methode als falsch bezeichnet, welche die Lehre der Väter und das kirchliche Lehramt mit dem Maßstab der Hl. Schrift messen wolle und nicht umgekehrt. Die Kirche bleibt der Schrift übergeordnet“ (6). Wenn G. die von ihm selbst gesammelten Texte von Irenäus bis zu Pius XII. überprüft, muß er zugeben, daß es sich hier nicht um eine neue Entscheidung oder Lehrrihtung handelt, sondern um den genauen Ausdruck der von der Kirche aller Zeiten bezeugten Tatsache, daß es Gott nun einmal gefallen hat, eine Kirche zu gründen, in der er selbst lebendig weiterwirkt, und dieser Kirche seine Offenbarung zur treuen Hut anzuvertrauen. Weil in Schrift und im kirchlichen Lehramt beide Male derselbe Gottesgeist am Werk ist, darum ist es falsch, von Unter- und Überordnung zu sprechen, sondern es ist allemal Gott selbst, der alles in allem wirkt.

Angesichts dieser Ausstellungen ist es unvermeidlich, daß nun auch die von G. zusammengetragenen Quellentexte leicht falsch verstanden werden. Statt den zum Verständnis dieser zumeist isolierten Texte unumgänglich notwendigen systematischen oder geschichtlichen Kontext zu bieten, läßt die Vorrede sie von vorneherein in einem falschen Licht erscheinen.

So könnte beispielsweise der unerfahrene Leser durch den Text aus Basilius, *De Spiritu Sancto* 27 (10; vgl. 3) auf den Gedanken kommen, daß der große Kappadozier mit der Berufung auf die „im Geheimnis“ überkommenen apostolischen Traditionen die These der Gnostiker wieder aufnehmen wolle, gegen deren Berufung auf apostolische Geheimtraditionen Irenäus zu kämpfen hatte. Tatsächlich denkt aber Basilius nicht an solche mit apostolischer Autorität getarnte Sonderlehren, sondern an die der Arkandisziplin unterliegenden kirchlichen Lehren. Denn Hüter dieser „Geheimtraditionen“ sind für Basilius gerade die Bischöfe. Insofern ist der vom *Decretum Gratiani*, Dist. 11 can. 5 dem Basiliustext eingefügte Zusatz „Durch Nachfolger im Amt“ sachlich durchaus richtig, wenn er auch literarisch als Einschub zu betrachten sein mag.

Die von G. auf S. 21 eingefügte Überschrift „Tradition ist apostolische und kirchliche Tradition“ muß fast zwangsläufig die von der katholischen Theologie gemachten wesentlichen Unterschiede bzgl. der Herkunft der einzelnen Überlieferungen verwischen. Hier wäre die oben bemängelte ungenügende Abhebung der verschiedenen Formen und Typen von Tradition und der verschiedenen doktrinären Verbindlichkeit, die einem jeden Typus zukommt, in Erinnerung zu rufen.

Vor allem hätten die aus der Bulle „*Unigenitus*“ zitierten Sätze n. 79—85 Quesnels dringend eines Kommentars bedurft, will man nicht ein völlig falsches Bild im Leser entstehen lassen (21 f.). Liest man diese verurteilten Sätze so wie sie liegen, können sie nur befremden, da in ihnen sich die von G. unterstellte Bibelfremdheit bzw. Bibelfeindlichkeit Roms so evident auszusprechen scheint. In

Wirklichkeit ging es aber der Kirche damals nur darum, dafür Sorge zu tragen, daß nicht unter dem Gewand des Bibelinteresses häretische Tendenzen in die Laienwelt infiltrierten. Die Kirche hatte seit den Tagen Tertullians und Vinzenz von Lerins oft genug die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß im Zeichen einer selbstherrlichen Schriftauslegung die Grundlagen der von Christus gesetzten Ordnung angegriffen wurden. Es war daher nur eine von außen erzwungene Maßnahme, wenn die Kirche auf alle Weise darauf bedacht war zu verhüten, daß jeder die Bibel auf eigene Faust auslegte. Wenn man freilich der Kirche ihre Vollmacht bestreitet, unter dem Beistand des Geistes die Schrift gültig und verbindlich auszulegen, und wenn man als letztlich ausschlaggebende Instanz nur das Bibelverständnis des einzelnen hinstellt, muß man gegen solche Maßnahmen der Kirche protestieren — aber dann sollte man sich auch eingestehen, daß man unter Kirche etwas radikal anderes versteht als die christliche Frühzeit und die Bibel selbst. Jedenfalls spricht aus Mt 16, 18 ff. ein anderes Kirchenbild — um nur diesen einen, klassischen, aber nun einmal nicht wegzuleugnenden Text zu zitieren. (NB. Auf 22 muß es in *propositio* 82 Quesnels statt „verdammenswert“ richtiger „schädlich“ [lat.: *damnosus*] heißen; 25 lies statt Konsultatoren: Konsultoren.)

H. B a c h t S. J.

Fischer, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*. 1. Bd. gr. 8^o (XXV u. 318 S.) München 1954, Hueber. 21.80 DM.

Die Studie erinnert in mehr als einer Hinsicht an die 1948 erschienene Arbeit des Verf. über die Völkerwanderung im Urteil altchristlicher Autoren (Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus, Heidelberg 1948). In gleicher Weise wird unternommen, durch weitausgebreitete Synthese altchristlichen Schrifttums einen gültigen Querschnitt zu erzielen für einen Ideenkreis, der gleicherweise in sich abgerundet wie zur Hervorhebung *typischer* Ideologien geeignet ist. Wir finden auch die gleiche Arbeitsmethode angewandt. Mit peinlicher Genauigkeit wird gesammelt, zitiert, aufgezählt, und zwar vom Objekt her. Es sei unumwunden zugestanden, daß Verf. bei der Wahl des Objektes diesmal eine ebenso glückliche Hand hatte wie in der erwähnten 1. Arbeit; der natürliche Todesvorgang im Licht altchristlicher Geisteshaltung ist als Gegenstand systematischer Betrachtung in mehr als einer Hinsicht wichtig und aufschlußreich. Nach einem sehr reichhaltigen Literaturnachweis (in welchem nur solche Werke aufgenommen wurden, „die einen nennenswerten Beitrag zum Thema boten“) und einer Reihe einleitender Angaben wird das Stoffgebiet in zwei Hauptpunkte aufgeteilt.

Zuerst geht es um „*Das Ereignis des Todes*“ (13—142). Hier bricht die Frage nach dem Wesen des Todesvorganges (13—72) gleich die dynamische Auseinandersetzung zwischen frühem Christentum und vorchristlicher bzw. zeitgenössischer Philosophie auf: eine mehr negative Tendenz im Protest gegen den eschatologischen Nihilismus wird nachgewiesen von Athenagoras bis Origenes; besonders Tertullian wandte sich in scharfen Formulierungen gegen die eschatologische Aussage Epikurs und der Epikuräer, welche in Seneka erneute Verteidigung gefunden hatte (19). Eine merkwürdige Position bezog der Afrikaner Arnobius d. Ä., indem er einerseits aus der Zweckmäßigkeit von Ethik und Sittlichkeit gegen den Nihilismus Epikurs argumentierte, andererseits aber die Unsterblichkeit der Seele von ihrer Natur her leugnete und deren Unsterblichkeit lediglich als Funktion ihres Begnadetseins zuließ (21). — Noch andere vornizänische Autoren zeigten gelegentliche Spuren eines Thnetopsychitismus: Justin, Tatian, Theophil von Antiochien und Klemens von Alexandrien (50—64). Im allgemeinen ging es bei ihnen entweder darum, die Einzigkeit der Unsterblichkeit Gottes gegenüber den Geschöpfen herauszustellen, oder darum, die Verdammnis des Menschen in einer totalen Vernichtung ausgehen zu lassen.

In der Behandlung der wichtigen Frage nach der *Begründung des leiblichen Todes* — wohl der wichtigsten des ersten Hauptpunktes — wird eine dreifache Antwort herausgeschält, welche in sich eine Steigerung bedeutet. Als „naturgesetz-