

falls scheint uns keineswegs sicher, daß auch schon die Aussage, die Elemente seien Symbol des Leibes und Blutes Christi, unmittelbar von der Gegenwart des Heilswerkes spreche. Zumal diese Aussage noch eigens gemacht wird.

Das letzte, 4. Kapitel stellt die Lehre der Väter dar, daß im Abendmahl der Kirche auch die Inkarnation des Herrn kommemorativ aktual präsent gesetzt werde, eine Wahrheit, die in der Theologie weithin vergessen wurde oder doch wenig besprochen wird.

Diese fleißige Arbeit verdient unseren aufrichtigen Dank. Wenn wir auch die eine oder andere Frage anzumelden hatten, so leugnet das nicht im geringsten den Wert dieses Buches, das der Theologie des kirchlichen Abendmahls reiche Quellen erschließt, aus denen sie neue Fülle gewinnen sollte.

Otto Semmelroth S. J.

Kerygma und Dogma. *Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*. 1. Jahrgang 1955. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. Jahrgang 9.80 DM; Einzelheft 3.— DM.

Die neue protestantische Vierteljahresschrift wird unter der Schriftleitung von W. Joest (Neuendettelsau) von einem engeren Redaktionsausschuß geleitet, dem G. Gloege (Jena), R. Prenter (Aarhus) und E. Schlink (Heidelberg) angehören. Der weitere Herausgeberkreis umfaßt, ähnlich wie der Redaktionsausschuß, eine Anzahl von bekannten Namen auch aus den skandinavischen Ländern: aus Oslo N. A. Dahl, aus Uppsala R. Josefson, aus Helsinki A. Lauha, aus Kopenhagen K. E. Skydsgaard, aus Lund G. Wingren. Aus der Schweiz zeichnet O. Cullmann (nicht K. Barth). Bultmann fehlt auf der deutschen Namensliste. Der Titel gibt gut Sinn und Wollen der Zeitschrift an: „Die Herausgeber sind sich darin einig, daß um der Verkündigung willen die dogmatische Lehre eine notwendige Funktion des Lebens der Kirche ist“ (Beiwort). Man möchte so, ohne an eine theologische Schule gebunden zu sein, der Kirche „durch streng wissenschaftliche Arbeit bei der systematischen Klärung der Fragen dienen, die ihrer Verkündigung heute aufgegeben sind“ (ebd.). Dabei soll auch „gründlich erwogen werden, was aus anderen Kirchen mit dem Anspruch schriftgemäßer Erkenntnis laut wird“ (ebd.).

Die beiden bis zur Abfassung dieser Besprechung erschienenen Hefte bestätigen konkret dieses Ziel. Der 1. Artikel von E. Schlink, Weisheit und Torheit (1—22), entwickelt an Hand der Heidelberger Disputation Luthers Auffassung über die Abweisung des Aristotelismus und seine Hinkehr zur Kreuzesphilosophie, deren Wesen darin liegt, daß sie nicht nur Wissen ist sondern „Widerfahrnis — nämlich das Ereignis der rettenden Tat, die Gott in Jesus Christus am Glaubenden tut“ (15). Das aber ist kein Kampf „gegen“ die Philosophie sondern letztlich „für“ sie. Denn der Mensch muß durch das enge Tor von Buße und Glauben hindurch, um zum rechten Erkennen zu kommen. Doch bleibt diese Kreuzesphilosophie notwendig Gegner eines metaphysischen Gott und Mensch umgreifenden „Systems“ (20). Es ist „eine teleologisch-eschatologische bestimmte Wirklichkeitsbetrachtung, die die Vorläufigkeit und Zerrissenheit dieser gegenwärtigen Wirklichkeit ernst nimmt“ (ebd.) im lutherischen Axiom des „Sünder und gerecht zugleich“. Wir möchten glauben, daß Sch. die katholische Analogie ein wenig unterbewertet, wenn er schreibt, daß der scholastische Aristotelismus einfachhin ein Gott und Mensch umfassendes ontologisches Gefüge (4) darstellt. Hier liegt bereits der von Luther übersehene Unterschied zum reinen Aristotelismus. Doch wird im Artikel die Grundrichtung der neuen Zeitschrift im ‚Sünder und gerecht zugleich‘ gut durchsichtig.

Das geschieht auch im 2. Artikel von G. Gloege: Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. In ihm wird der aristotelisch-thomistische Personbegriff dem platonisch-augustinischen gegenübergestellt. Ersterer versteht Person als Kategorie der Substanz, als Hypostase geistiger Wesenheit und Natur, während letzterer von Gl., im Anschluß an die Untersuchung von E. Benz (1931), als mehr personal ausgerichtet gezeichnet wird mit der Liebe als Grundsubstanz des Personseins, die in Gott eigentlich nur verwirklicht ist, im Menschen allein in Analogie und unter Hinweis auf das trinitarische Personsein des Dreifaltigen in der Liebe geeinten Gottes besteht. Dieses mehr dynamische Personsein ist von Luther nach Gl. existentiell umgeformt. Rechtfertigung wird nicht mehr personale

Umwandlung in Gottes *Liebe* sondern Zuversicht in Gottes *Erbarmen* und zwar so weit, daß eigentlich Luther keine Definition des Menschen mehr braucht, da das Geschöpf nur soweit von Belang ist, als Gott an ihm handelt. Diese Idee ist Grundlage geworden für das rationale Personsein Pascals, das kategoriale Kierkegaards, das prinzipielle Gogartens. Allen ist eigen die Subjektivität, die Relation im Gegenüber zweier Personen, die Aktualität im Gegensatz zur ruhenden Korrelation. Sehr wesentlich aber sind die „Bedenken“, die Gl. am Schluß zu diesem aktuellen Personenbegriff äußert. Sie gründen in historischen Beobachtungen über das Alte und Neue Testament. Israel lebte als *geschichtliches* Volk und ist so von der Geschichte nicht zu lösen, so daß Ontisches und Personales unlösbar verbunden sind. Auch die Selbstaussagen Gottes im AT haben ontische Bedeutung. Ähnliches gilt vom NT: „Was bedeutet es ontologisch, wenn Johannes nicht nur in den Kategorien des ‚Werdens‘ sondern auch des ‚Seins‘ redet?“ (36). Und wäre nicht bei einem konsequenten Personalismus die Dogmatik als wissenschaftliches Bemühen erledigt (30)? Der Lösungsversuch (38 ff.) geht dahin, beide Linien formal zu trennen, jedoch material aufeinander zu beziehen: 1. Ontologie ist auf Personalität *ausgerichtet*, aber 2. auch durch sie *aufgehoben*, da sich die Brauchbarkeit nur dann zeigt, wenn sie sich in eine personale Aussage wenden läßt; Ontologie wird 3. durch Personalität im Sein der Kirche *aufbewahrt*, da die Kirche ontologische Aussagen begründet und im Dienst behält. Besonders im 2. Punkt scheint uns die Notwendigkeit weiterer Klärung gegeben zu sein, wenn wir Gottes ontische Offenbarungen zur Grundlage nehmen. Sie müssen wesensnotwendig personal sein, da sie heilsgeschichtlich sind. Wird durch diese ihre Personalität je ihre Ontologie „aufgehoben“? Die *innere* Verbundenheit von Ontologie und Personalität scheint als heilsgeschichtliche Offenbarung nicht nur material sondern auch formal zu sein. Dadurch wird erst die echte Persönlichkeit des Menschen ganz im engen Beieinander der Offenbarungstat herausgestellt und der Mensch, unter Wahrung der Analogie, nicht zum bloßen Objekt Gottes gemacht, das er doch auch in der Schrift im Anruf Gottes an ihn nicht nur ist. Bei Gl. ist die letzte Konsequenz des ‚Sünder und gerecht zugleich‘ immer noch zu stark gezogen, wenn sie auch gegenüber dem Aktualismus des modernen Protestantismus gemildert erscheint.

Im 3. Artikel behandelt R. Prenter (*Aarhus*) „Das Augsburgische Bekenntnis und die römische Meßopferlehre“. Dabei hebt er hervor, daß der lutherische und nachlutherische Kampf gegen das Meßopfer als verdienstliches Menschenwerk zu vereinfacht war, da nur die mystische Einheit mit Christus es durch Priester und Volk vollziehen könne (47). Dagegen glaubt Pr., daß das Meßopfer als *Sühnopfer* dem Golgothaopfer Abbruch tue. Es könne als Anamnese nur Dankopfer sein, da der Herr selbst auf Golgotha die Sühne für Alle geleistet habe: „Nur in einer Wiedergegenwärtigungsetzung, die den Charakter des Dankes trägt, kann die Unwiederholbarkeit des Kreuzesopfers, seine Einmaligkeit als vollkommenes Veröhnungswerk zum Vorschein kommen“ (51). Wir glauben, daß damit der eigentlichen Mysterienkraft des Meßopfers ein Wesenselement entzogen ist. Wenn es nicht auch Sühnopfer in voller Einheit mit dem Kreuzesopfer bleibt, ist es letztlich keine echte Gegenwärtigungsetzung mehr. Es steht auch als Sühnopfer dem Dankesopfer nicht entgegen, wie Pr. meint (53), da das Kreuzesopfer doch auch selbst Dankesopfer an den Vater ist. Sonst nimmt man dem Opfer der Gemeinde an den Vater auch seine tiefste Kraft und Würde. Es ist bedauerlich, daß Pr. von einer „papalistisch, rechtlichen Auffassung des kirchlichen Amtes“ (51) als Grundlage des Sühnopfergedankens spricht. Denn ebenso wie beim Dankesopfer hat das Priestertum doch nur sekundäre Bedeutung, da Christus der eigentliche Opferpriester ist. Grundlage ist vielmehr die weltweite Gegenwärtigungsetzung des Kreuzesopfers in seiner Urbedeutung und vollen Erlösungswirklichkeit. Das Sakramentale begrenzt also nicht dessen offenbarungsgeschichtliche Wirklichkeit, sondern stellt sie über alle Schranken des Ortes und der Zeit, ohne darum dem geschichtlichen Kreuzesopfer Abbruch zu tun, da es eben selbst Gegenwart wird. Wir verstehen nicht, wie man in diesem echten Mysteriengeschehen des Glaubens eine „Garantie“ des Wortes sehen kann, die der Katholik im bloßen Wort nicht zu finden wage. Denn dies Geheimnis kann doch nur im Glauben angenommen werden. Ja es ist selbst eines seiner tiefsten und zugleich hehrsten Christusgeheimnisse und stammt nicht aus „Aberglauben“ und „einem entscheidenden Mißbrauch des Papsttums:

dem Dogma von der Heilsnotwendigkeit der päpstlichen Gewalt und Autorität“ (57). Schade um diese Worte, die das religiöse Problem allzu leicht verdunkeln und vereinfachen, ja ungerecht sind. Letzter Grund dieses Urteils von Pr. scheint uns auch hier das lutherische ‚Sünder und gerecht zugleich‘ zu sein, da es nicht zu einer echten inneren Rechtfertigung in der Seele kommen läßt. Es ist somit auch in diesem Artikel eines der Grundprobleme der Kontroverstheologie angeschnitten.

Von systematisch-theologischer Sicht ist ebenfalls der Artikel von *N. A. Dahl* (*Oslo*) bemerkenswert: „Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem“. Er ist ursprünglich ein Vortrag für einen weiteren Leserkreis gewesen und auch in der Überarbeitung weniger straff geblieben. Doch sind die Linien gut gezogen. „Der historische Jesus ist uns zum Problem geworden“ (104). Mit diesem Einleitungssatz ist der Inhalt kurz umrissen. Zunächst wird an der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus über Wellhausen und Schweitzer bis hin zu Bultmann gezeigt, daß die Leben-Jesu-Theologie zusammengebrochen und durch die Kerygma-Theologie abgelöst ist, die eine historische Fragestellung mehr oder weniger ablehnt. Man soll sich an die Evangelien mehr als Träger schöpferischer Verkündigung halten als an ihre historische Verifizierbarkeit. Vgl. dazu J. Terus S.J., *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung* (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht S.J., Bd. 3, Würzburg 1954, Z. 81—237; bes. 158—208). Hier ordnet D. auch Bultmann ideengeschichtlich ein. Als Reaktion gegen die konsequente Kerygma-Theologie nennt er E. Käsemann und E. Stauffer. D. selbst sucht in einem 2. Abschnitt die Möglichkeiten einer geschichtlichen Forschung zu ergründen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß unter Einbeziehung der Geschichte der Jesu-Tradition eine Erkenntnis des Lebens des Herrn und nicht nur seiner Predigt durchaus möglich ist. Ja es ist nach ihm ein echtes Verständnis der Predigt nur im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und seinem Kreuzestod erreichbar. Das „theologische Problem“ (3. Abschnitt) hat freilich nach D. an dieser historischen Forschung nur geringeres Interesse als der Geschichtler: „Über Glauben und Unglauben entscheiden nicht historische wissenschaftliche Argumente sondern nur die persönliche Stellungnahme zur apostolischen Botschaft von dem Gekreuzigten . . . Der Glaube entsteht dadurch, daß uns Gnade geschenkt wird, an dieses Evangelium zu glauben“ (124). Daher ist die kerygmatisch-theologische Betonung, daß der Glaube aus der Predigt kommt, nicht nur Notauskunft aus der Leben-Jesu-Krise, sondern sie beruht auf der protestantischen Glaubensauffassung selber (ebd.). Das soll aber nicht heißen, daß der Glaube an der historischen Forschung uninteressiert sei. Das wäre theologischer Dokerismus. Denn mit der Inkarnation ist Christus zum Objekt geschichtswissenschaftlicher Forschung geworden. Sonst würde man auch die Möglichkeit der Ärgernisse und der Anfechtung religiös unterdrücken. D. sieht die Lösung darin, Christus und die Kirche zu verbinden, freilich ohne die Frage der Historizität dabei zu unterdrücken. Es geht also um die Forderung einer mittleren Lösung zwischen der historischen Leben-Jesu-Theologie und der enthistorisierenden Kerygma-Theologie. Daß wir diesen Schritt begrüßen, bedarf keiner Erklärung, wenn wir auch glauben, daß der historischen Forschung eine größere Bedeutung und Möglichkeit zukommt, besonders aus dem eng mit dem historischen Christus und seiner Lehre verbundenen Gemeindeleben des Urchristentums heraus, das uns die Geschichtlichkeit der Evangelien verbürgt. Aber gerade darum erscheint die Verbindung von Christus und Urkirche, wie sie D. sieht, sehr wertvoll.

Von *O. Cullmann* werden wir in Kürze eine neutestamentliche Christologie zu erwarten haben. Von ihr zeichnet er einige Grundlinien im Artikel „Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Theologie“. Christus steht für die Urkirche im Mittelpunkt des Denkens. Daher ist Person und Werk aufs engste verbunden. Die Naturen-Frage ist letzten Endes erst ein griechisches, kein biblisch-jüdisches Problem. Wichtig erscheint dabei die Feststellung, daß es nicht a priori festzustehen braucht, daß das frühe Christentum in seiner Christologie sich notgedrungen nach hellenistischem oder jüdischem Schema richten mußte. Es ist vielmehr zu erwarten, daß Christus auch hier Neues schuf. Das zeigt sich deutlich bereits bei den messianischen Titeln, die zwar aus dem AT übernommen wurden, aber so, daß sie

Jesus in seiner Einzigartigkeit darzustellen suchen. Die verschiedenen Titel belegen, daß ein einzelner nicht alles ausdrückt, um den Herrn und sein Werk nach jeder Seite zu erfassen. Die Methode einer neutestamentlichen Christologie kann also (gegen Bultmann) nur so vorgehen, daß sie jeden Titel in sich durch alle Bücher hindurch untersucht, um dann in ihrem Zusammenwirken zu einem Gesamtbild zu kommen. Freilich kommt es nach C. zu einer solchen Schau erst vom Glauben der Urgemeinde an den Herrn aus. In ihr hat sich die Überzeugung im Leben, in der gottesdienstlichen und individuellen Erfahrung gebildet, daß Christus der Kyrios über die Kirche und die Welt ist. Neben diesem Kyriostitel der Zeit nach Ostern kommt der erste Platz den älteren vom „Menschensohn“ und „Gottesknecht“ zu. Sie gehen in ihrer eigenartigen Verbindung auf Jesus selbst zurück. Hier ist ein deutlicher Ansatzpunkt, daß weder die hellenistische Umwelt noch das Judentum sondern vor allem der historische Christus selbst der Quellpunkt des christlichen Gedankengutes ist. In beiden Titeln kommt der Gedanke der Stellvertretung kräftig zum Ausdruck, der ein Wesensmerkmal der neutestamentlichen Christologie ist, die also auch hier auf Christus selbst fußt. Das alles belegt, daß nicht von einem Mythos aus die Frage nach Jesus beantwortet wird sondern von einer Reihe realer Gegebenheiten aus (141). Die Frage der Gottheit taucht zunächst nicht als Problem der Naturen sondern als Feststellung der Identitätsbeziehung zwischen Christi Offenbarungstat und seiner Urkirche auf. Man kann daher dem neuen Buch von C. mit großem Interesse entgegensehen. Es scheint den Beweis zu verstärken, daß wir auf dem Weg zu einer festeren und historisch mehr gegründeten protestantischen Christologie im deutschen Sprachraum sind.

Ideengeschichtlich geht in die gleiche Richtung die patristische Untersuchung von P. Brunner (Heidelberg) über die „charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana“. Augustin legt hier seine Grundsätze über die Exegese dar. Er hebt hervor, daß es objektiver Regeln bedürfe, um in den echten Sinn der Schrift einzudringen, während die konsequenten Charismatiker davon absähen. Diese Regeln sollen den Erklärer selbständig machen im vertieften Nachvollzug des Wortes Gottes. Sie sollen Irrtümer vermeiden und Förderung sein für die Auslegung auch Anderen gegenüber. Der Kirchenvater betont die Einbeziehung der echten Gemeinschaft in der Exegese gegenüber dem starken Eremitentum des ‚sine homine‘ im subjektiven Charismatiker. Wahrheit ist nie unser Produkt sondern Gottes Gabe, die auch durch die Liebe der Menschen untereinander weitergeschenkt wird. Belegt wird das aus Beispielen der Schrift: Paulus in seiner Taufe durch einen Mitmenschen, Cornelius und der zu ihm gesandte Petrus, der Kämmerer und Philippus, Moses und der Rat Jetros. Gewiß lehnt Augustin nicht das Charisma als solches ab, da doch jedes Wort Gottes Geschenk wesentlich ist und der menschliche Übermittler eben nur Übermittler ist. Ja die beiden Erkenntniswege scheinen sich bei Augustin zu überschneiden, da der Eremit nach ihm auch ohne Buch in die Tiefe des Glaubens eindringen kann. Doch warnt Br. vor diesem Weg mit Augustins eigenem Wort: Caveamus tales tentationes superbissimas et periculosissimas. — Er stellt ja auch nicht Augustins so tief begründetes Grunddenken für die Schriftauslegung dar und leugnet auch nicht, daß die Grundlage die gottgeschenkte objektive Offenbarung ist, die neben der Schrift auch aus der mündlichen Überlieferung dem Eremiten ward und in die er nun tiefer betend eindringt.

So sind diese beiden ersten Hefte der neuen Zeitschrift voll von Anregungen und führen wirklich in das protestantische Denken unserer Zeit, wie es sich neben der dialektischen und kerygmatisch-entmythologisierenden Theologie immer stärker bemerkbar macht. Wenn es gelingt, die Zeitschrift in dieser Höhe zu halten — und die Namen der Herausgeber bürgen dafür —, so sind wir echt bereichert worden. Vor allem begrüßen wir die Grundrichtung gegenüber Extremen und die Konzentration auf die grundlegenden modernen Fragen, die den Problemen der Zeit nicht ausweicht. Auch die Einbeziehung katholischen Denkens ist fruchtreich, und wir dürfen annehmen, daß Formulierungen, wie sie sich am Schluß des Artikels von Prenter finden, sich nicht leicht — gerade aus dieser Grundhaltung echter Begegnung auf tiefer religiöser Grundlage — wiederholen. So empfehlen wir die Zeitschrift auch dem katholischen internationalen Leserkreis zur guten Orientierung.

H. Weisweiler S.J.