

einem interessanten Abschnitt über die Enzymologie der Zelle) gewidmet, jenen Katalysatoren, mit deren Hilfe die Zelle ihre wunderbaren biochemischen Leistungen vollbringt. Gerade bei den Enzymen tritt der Zusammenhang von Struktur und Funktion in helles Licht, obgleich wir noch ganz am Anfang eines weiten Forschungsweges stehen (117). Weiterhin tritt gerade hier die planvoll geordnete biochemische Mannigfaltigkeit der Zellfunktionen deutlich hervor, wenn man bedenkt, daß schätzungsweise 1000—10000 Enzyme am Werke sind, um z. B. in der Leberzelle die verschiedenen Stoffwechselreaktionen durchzuführen (140).

Im 2. Hauptabschnitt des Buches, über die *Organe der Zelle*, versucht der Verf., auf Grund der Erforschung der Feinstruktur und Enzymologie der Zellorganellen einen Einblick in ihre Funktion zu geben. Als klassisches Beispiel dafür, wie die Erforschung der Enzymchemie die Funktion eines Zellorganells aufgeklärt hat, gelten die Mitochondrien (233 ff.). Der letzte große Abschnitt des Buches ist den *Funktionen der Zelle* (Atmung, Stoffaustausch, Teilung, Wachstum, Differenzierung) gewidmet. Als besonders eindrucksvoll müssen die Ergebnisse über die Zellatmung (290 ff.) gelten, mit ihrer ungeheuer planvollen Kompliziertheit der gesetzmäßig ablaufenden und ineinander verflochtenen Reaktionsfolgen.

Der Verf. hat in einer ungeheuren Kleinarbeit die modernsten Ergebnisse der Zellphysiologie mit außerordentlichem Geschick und gründlichster Sachkenntnis zusammengetragen und so eine vorläufige Übersicht ermöglicht, die auch für den Naturphilosophen nicht uninteressant sein dürfte. Die Lücken in unserem Wissen werden immer klar herausgestellt. Allerdings wird nur der mit der modernen Chemie und Biologie einigermaßen vertraute Leser dem Verf. folgen können, da die einfacheren Ergebnisse dieser Wissenschaften alle vorausgesetzt werden. Trotzdem es sich nicht um ein Schulbuch handelt, wären vielleicht kurze Zusammenfassungen am Ende der größeren Kapitel wünschenswert gewesen. Alles in allem: ein grundlegendes Werk!

A. d. Haas S. J.

Mussner, Fr., *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trierer Theol. Studien, 5). gr. 8° (XV u. 175 S.) Trier 1955, Paulinus-Verlag. 17.80 DM.

Der Verf. schenkt uns in seiner vorliegenden Münchener Habilitationsschrift einen sehr wertvollen Beitrag zur Theologie des Epheserbriefes. Dabei untersucht er, vor allem in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von H. Schlier (Christus und die Kirche im Epheserbrief) und E. Käsemann (Leib und Leib Christi), die Frage, ob und wie weit die Theologie des Eph (und Kol) gnostischen Einfluß aufweisen. Während Schlier und Käsemann in ihren Untersuchungen motivgeschichtlich vorgehen, d. h. bestimmte Motive (Termini) des Eph aufgreifen, nach Parallelen in der Gnosis suchen und dann diese Motive nach dem mythologischen Schema interpretieren (6), ist M. der Ansicht, daß der Text des Eph mit Hilfe der analytischen Methode in sich vollständig verständlich wird. Darum fällt nach ihm die Frage nach einem etwaigen Einfluß des gnostischen Mythos als überflüssig und sachlich unbegründet fort (7, Anm. 19). Damit will er die motivgeschichtliche Methode nicht grundsätzlich ablehnen, meint aber, selbst wenn gezeigt werden könnte, daß bestimmte Termini des Eph sich auch in den Religionsbüchern der Gnostiker finden, daß noch die Frage der Priorität bleibe. Bisher habe man nur gnostische Parallelen aus späterer Zeit herbeischaffen können, die sich der biblischen Termini auf Schritt und Tritt bemächtigt und in ihrem Sinne umgedeutet haben. Er zeigt das an dem Beispiel eines Hymnus aus dem koptisch geschriebenen Werk „Pistis-Sophia“, der nichts anderes ist als eine gnostische Umdeutung des 106. Psalms (3—6).

Der Verf. geht aus von dem *Weltbild* des Eph und zeigt, daß dieses sich weithin mit dem zeitgenössischen Weltbild von dem transzendentalen Gottesthron und dem von kosmischen Dämonen beherrschten Luftreich zwischen Himmel und Erde deckt (9—39). Der Eph unterscheidet vier Bereiche: „über allen Himmeln“ mit dem Gottes- und Christusthron, den „himmlischen Bereich“ und den „Luftbereich“ als Reich der dämonischen Mächte und die „Erde“ als „die untersten Teile“ des Alls mit den Menschen. Dabei reichen der Gottes- und Christusthron auch in den himmlischen Bereich hinein (28). Die Ergreifung der Herrschaft über das gesamte All

ist das Ziel der Erhöhung Jesu (30). Mögen im Eph auf den ersten Blick auch Anklänge an die dualistische Auffassung der Gnosis vorhanden sein, insofern die All-Einheit durch die kosmisch-dämonischen Mächte gestört erscheint, so wird doch das All, zu dem auch die dämonischen Mächte gehören, eindeutig als Schöpfung Gottes aufgefaßt. Die Störung der All-Einheit durch die dämonischen Mächte wirkt sich in erster Linie in der Sünde aus und wird durch die Erlösung durch Christus wieder behoben. M. meint, wenn man schon von einer religionsgeschichtlichen Herkunft des Dualismus, wie man ihn im Eph finde, sprechen wolle, sei diese viel eher in der Frömmigkeit der am Toten Meer gefundenen Sektenrolle als im gnostischen Mythos zu suchen (39).

Im 2. Teil untersucht der Verf. die Stellung des *Christus* im All. Eph 4, 8 ff. interpretiert den Ps 67 (68), 19 christologisch. Der Sionsberg wird zur transzendentalen Sphäre Gottes oberhalb aller Himmel (vgl. Eph 1, 20. 22). Christus führt die kosmisch-dämonischen Kräfte bei seinem Aufstieg in den Himmel gewissermaßen als Gefangene mit, nachdem er vorher in der Menschwerdung auf die Erde als die untersten Teile des Alls hinabgestiegen ist (41 ff.). Der Verf. gibt zu, daß die christliche Abstiegsvorstellung ein Analogon im gnostischen Erlösungsmythos hat, vor allem was die Himmelfahrt des Erlösers betrifft, doch sind die Unterschiede nach ihm so groß, daß von einer Verwandtschaft nicht die Rede sein kann (44). Das gilt auch von dem Begriff des „Pleroma“. Το πλήρωμα τῆς θεότητος (Kol 2, 9) ist nach ihm die Macht- und Lebensfülle Gottes, die in Christus leibhaftig wohnt (57), und Christus erfüllt das All (Eph 4, 10), indem er es herrschaftlich durchdringt im Sinne von Jer 23, 24 und der Philoparallelen, wo πληροῦν τὰ πάντα die göttliche Weltherrschaft besagt (57). Gegen Dupont betont M., daß τὸ πλήρωμα keine kosmische Kategorie, etwa als Daseinsraum der himmlischen Wesen, sei, wie in der Gnosis, da ja nicht Christus in ihm, sondern es in Christus wohne (59 64). Insofern die Kirche in ihrem sakramentalen Leben an den pneumatischen Lebenskräften Christi teilnehme, sei sie nach Eph 1, 23 als Leib Christi sein „Pleroma“ (59). Der scheinbare Widerspruch zwischen Eph 3, 19 und 4, 13 einerseits und Eph 1, 23 (Kol 2, 10a) andererseits ist nach M. zu erklären durch die eigenartige Spannung, die bei Paulus zwischen dem gegenwärtigen (sakramentalen) und dem eschatologischen Heilsbesitz liegt, durch die der gegenwärtige Heilsbesitz der Christen zu einer Aufgabe für das sittliche Streben gemacht wird (60). In der „Anakephalaiosis“ von Eph 1, 10 sieht der Verf. eine Wiederherstellung der durch die kosmischen Unheilsmächte gestörten „ursprünglichen All-Einheit der Schöpfung“ (66). Aber daß es sich um eine Wiederherstellung handelt, läßt sich aus dem Begriff ἀνακεφαλαίωσασθαι schwerlich beweisen, denn ἀνα- hat hier offenbar keine iterative Bedeutung, wie der Verf. meint. Davon kann ein Vergleich mit Röm 13, 9 überzeugen. Es besagt darum an sich nicht eine Wiederherstellung der gestörten All-Einheit, sondern die All-Einheit sollte erst durch die Menschwerdung des Gottessohnes ihre Vollendung finden. Daß das nach dem Sündenfall außer der Menschwerdung auch noch die Erlösung durch Christus erforderte, ist klar, aber das geht nicht aus dem Begriff der „Anakephalaiosis“ hervor. Im Sinne des Eph wäre die All-Einheit auch dann wohl nur im Gottmenschen verwirklicht worden, wenn das All nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre. Vgl. zu dieser ganzen Frage den ausführlichen Beitrag des Rezensenten: „Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht“ (WissWeish 13 [1950] 6–33) und die Ergänzung dazu: „Geschaffen nach dem Bilde Gottes“ (ebd. 14 [1951] 129–134). Demnach kann man meines Erachtens auch nicht einfach sagen, daß nach dem Apostel die „Fülle der Zeiten“, von der er Eph 1, 10 spricht, noch aussteht, wenn auch die „Anakephalaiosis“ des Alls erst bei der Parusie ihren Abschluß und ihre Vollendung finden wird. Die Fülle der Zeit hat mit der Menschwerdung des Gottessohnes begonnen und wird mit der Parusie ihren Abschluß finden.

Im 3. Teil behandelt M. die Stellung der Kirche zu Christus. Auch hier lehnt er gegen Schlier den Einfluß des gnostischen Mythos ab. Το μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (Eph 2, 14) ist ihm nicht bloß eine neutestamentliche „Umdeutung“ und Übertragung“ der kosmischen „Mauer“, die nach gnostischer Anschauung den Kosmos von der Himmelswelt hermetisch abschließt, auf den νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγ-

μασιν (Eph 2, 15). Nach ihm steht die mythologische Vorstellungreihe auch nicht einmal in formaler Hinsicht hinter den diesbezüglichen Aussagen (84), sondern wir haben hier eine Metapher für den „Nomos“, der die Juden von den Heiden streng absonderte, und zugleich eine Anspielung an die Tempelschranke, die den Heiden den Zugang zum inneren Tempelbezirk verwehrte. Die Metapher „Zaun“, „Mauer“, „Grenze“ für die Thora und ihre Auslegung ist aus dem spätjüdischen Schrifttum bekannt (83). Durch das Christusgeschehen als „Abstieg“ von oben zwischen dem „einst“ (ποτέ) und „jetzt“ (νυν) wird aus den durch die Mauer des Gesetzes „einst“ geschiedenen Juden und Heiden „jetzt“ die eine Kirche aus Juden und Heiden (76). Wenn der Apostel Eph 2, 15 sagt, Christus habe die Scheidewand des Gesetzes niedergerissen, um beide (Juden und Heiden) in Christus zu *einem* neuen Menschen zu machen, heißt das nach M.: Durch den pneumatisch-sakramentalen Eintritt von Juden und Heiden in die Christugemeinschaft wird *eine Art* von Menschen geschaffen. Der *eine* Mensch ist also weder numerisch noch kollektiv, sondern qualitativ zu verstehen (85).

In einem 1. Exkurs arbeitet der Verf. den wesentlichen Unterschied zwischen dem einen neuen Menschen des Eph und dem gnostischen Anthropos-Mythus gut heraus (88—91). In einem 2. Exkurs nimmt er Stellung zu der „gnostischen“ Interpretation von Eph 2, 6 und betont gegen Schlier, Käsemann und Bultmann, daß hier die ἐν Χριστῷ-Formel nicht primär ekklesiologisch, sondern mystisch gedeutet werden müsse. Die Leib-Vorstellung fehle Eph 2, 5 f. ganz. Was Eph 2, 5 f. verkündigt wird, ist nach ihm dies: Die in der Taufe von Gott mit Christus zum Leben Auferweckten nehmen schon jetzt teil an der Herrschaft des erhöhten Herrn (94). Ist es wirklich berechtigt, die mystische und ekklesiologische Deutung so in Gegensatz zu setzen? Wenn auch Eph 2, 5 f. die Leib-Vorstellung fehlt, ist sie dem Verf. des Eph sicher vertraut (vgl. Eph 1, 23; 2, 16; 5, 23). M. sagt: „Die paulinische ἐν Χριστῷ-Formel gehört als Ausdruck für die beständige Christugemeinschaft der Gläubigen zur Terminologie der Christumystik und ist erst sekundär eine ekklesiologische Formel“ (134). Aber ist es nicht sachlich dasselbe, Glied der Kirche zu sein und in beständiger Christugemeinschaft zu stehen, wenigstens wenn dieser Ausdruck nicht bloß im weiteren Sinne von der Anakephalaiosis des Alls in Christus, sondern im mystisch-sakramentalen Sinne verstanden wird?

Der Verf. geht zum Schluß selbst auf die Somaekklesiologie des Eph näher ein. Er untersucht zuerst die Grundlagen und ihren Ausbau in den älteren Paulusbrieffen (1 Kor und Röm) (119—134) und zeigt, daß bei Paulus zwar der antike stoische Organismusgedanke mitspielt, der aber seine Somaekklesiologie allein nicht erklären kann. Bei ihm ist, besonders in den Gefangenschaftsbrieffen, die Somaekklesiologie vor allem durch ihre organische Verbindung mit der κεφαλή-Christologie schon zum theologischen Ausdruck für das unauflöbliche Verhältnis Christi zur Kirche geworden (134 ff.). Der Verf. legt dann die Somaekklesiologie des Eph ausführlich dar (140—160), um sie schließlich gegenüber dem gnostischen Mythus vom „kosmischen“ Christus und der „kosmischen“ Kirche klar abzuheben (160—173).

Es konnte hier nur ein schwaches Bild gegeben werden von der Reichhaltigkeit des Werkes, das auf weite Strecken einen eingehenden Kommentar des Eph bietet. Wenn die Ausführungen des Verf.s auch nicht in allen Einzelheiten restlos überzeugen, so hat er doch eindeutig dargetan, daß, jedenfalls der Sache nach, ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Eph und dem gnostischen Mythus besteht. Nicht so restlos überzeugend ist es, daß nicht einmal, abgesehen von dem allgemeinen Weltbild, eine formale Abhängigkeit bestehen sollte. Mögen auch die uns bekannten gnostischen Schriften alle erst aus späterer Zeit stammen, so liegen ihnen doch sehr wahrscheinlich mythologische Anschauungen aus älterer Zeit zugrunde, die auch nicht ohne Einfluß auf das jüdische Schrifttum, wie es in den apokryphen Schriften und neuestens in der Sektenrolle vom Toten Meer vorliegt, geblieben sein dürften. Man denke z. B. an die Logospekulationen bei Philo. So ist es durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß auch Paulus mit solchen Anschauungen direkt oder indirekt über das jüdische Schrifttum vertraut gewesen ist und daß er in bewußtem Gegensatz zu ihnen seine Christologie und Ekklesiologie entfaltet hat. Einen analogen Fall haben wir im Prolog zum Joh, wo der Verf. offenbar im gewollten Gegensatz zu den zeitgenössischen Logospekulationen Christus als den wesens-

gleichen göttlichen Logos darstellt. Aber es sei zugegeben, daß es sich hier um Möglichkeiten oder höchstens um Wahrscheinlichkeiten handelt, die das Gegenteil noch nicht ausschließen.

B. Brinkmann S. J.

von Campenhausen, H. Frh., *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beitr. z. Histor. Theol., 14). gr. 8° (X u. 339 S.) Tübingen 1953, Mohr. 35.— DM.

Um es gleich zu sagen: Das vorliegende Werk des bekannten Heidelberger Theologen wird auf lange Zeit als der wichtigste Beitrag der evangelischen Theologie zu den grundlegenden Fragen der frühkirchlichen Verfassungsgeschichte zu gelten haben. Nach seinem reichen Inhalt wie nach der wohlausgereiften Form der Darstellung offenbart es sich als Frucht einer langjährigen Arbeit und einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur. Schon von hier aus steht zu erwarten, daß die Thesen, so sehr sie auch in ihren Voraussetzungen und Grundrichtungen die Besonderheit der protestantischen Betrachtungsweise von Kirche und Theologie widerspiegeln, doch auch die katholische Forschung befruchten werden. Denn die katholische Theologie kann sich den Fragen, die hier mit solcher Eindringlichkeit, Kompetenz und methodischen Sauberkeit gestellt werden, nicht entziehen. Dies um so weniger, als Verf. durch die kritische Distanz, die er sich auch gegenüber manchen innerhalb der evangelischen Theologie gängigen Konzeptionen vorbehält, zu einer solchen Auseinandersetzung einlädt.

Bevor wir, soweit es im Rahmen einer Besprechung möglich ist, zu dieser Auseinandersetzung das eine oder andere beitragen, sei es gestattet, den Inhalt der entscheidenden Kapitel kurz wiederzugeben. Worum es dem Verf. im ganzen Werk geht, ist in der knappen Phänomenologie der Spannung von „Amt und Vermögen“, „amtlicher Autorität und persönlicher Geltung“ dargelegt. Sie offenbart, daß beide Formen von Autorität aufeinander bezogen sind, ohne daß eine in die andere aufgelöst werden dürfte. Das gilt für das Christentum nicht anders als für den allgemeinen menschlichen Raum. Kraft der glaubensmäßigen Bindung der christlichen Gemeinschaft an Christus und seine Kirche, kann es für die christliche Theologie eine „Verabsolutierung von Amt und Charisma in ihrer Entgegensetzung wie in ihrer Verknüpfung“ nicht geben. Diese Zusammenhänge für die Kirche der ersten drei Jahrhunderte darzutun, ist das Anliegen der Untersuchung.

C. hebt an mit einer Analyse des *Vollmachtsbewußtseins Jesu*. Gewiß ist — nach C. — Jesus uns nur bekannt, wie er im Glauben der Jünger stand. Aber diese Feststellung will nicht im Sinne radikaler Resignation verstanden sein. „Wir stehen zum mindesten in der Nähe des Ursprünglichen, mag auch jeder einzelne Zug in seiner Echtheit fraglich und anfechtbar bleiben“ (3). Damit ist die kritische Grundposition gekennzeichnet, von der aus alles übrige gesehen ist. Sie gestattet eine großzügige Handhabung der inneren Kritik bei der Auslegung oder Abweisung von Texten, die sich der eigenen Konzeption nicht fügen. So werden beispielsweise die Menschensohn-Texte (Mc 2, 10 par) als spätere Eintragung abgetan, weil Jesus einer solchen amtlichen Rechtfertigung nicht bedurft habe. Aber auch unter dem harten Licht dieser kritischen Exegese bleibt sichtbar, daß in Jesus Auftrag und Vollmacht in unvergleichlicher Weise zusammenfallen, so sehr, daß sich darin das eigentliche Rätsel seiner Person bekundet. Dieses Rätsel sei — nach C. — erst mit der Auferstehung gelöst: Jesus ist für die Gemeinde, die sich um die Botschaft vom Auferstandenen sammelt, der Herr und Befreier, der Messias und Menschensohn.

In dieser Gemeinde gibt es — so führt das 2. Kapitel „Die Apostel“ aus — anerkannte Persönlichkeiten mit Berufung und Vollmacht, eben die „Apostel“. Verf. will den dogmatischen Begriff des Apostels klar vom exegetisch-historischen abgehoben wissen. Die „Zwölf“ sind ursprünglich keine Apostel. Erst Lukas hat die Fusion vollzogen und so den dogmatischen Apostelbegriff begründet. Die Zwölf waren keine Führer der Urgemeinde. Ihre Funktion ist vielmehr eschatologisch: sie künden zeichenhaft die kommende Gottesherrschaft an, und als die grundlegenden Zeugen der Auferstehung sind sie für immer das Fundament der Kirche. Innerhalb der Zwölf hat Petrus von Anfang an eine besondere Stellung. „Mit Petrus beginnt der Osterglaube“ und „damit die Geschichte der ... Kirche“ (19). So skeptisch C. den vorösterlichen Petrustexten gegenübersteht — u. a. wird Mt 16, 18 f.