

diese Stelle für eine „Hinzufügung oder Deutung“ des Lukas vom Standpunkt späterer Zeit aus (240). Auch Act 21, 20—21 sucht er durch eine Textänderung die Anklage gegen Paulus auf die ungläubigen Juden abzuwälzen. Verf. hebt sehr die Unterscheidung der ganzen judenchristlichen Gemeinde vom Judentum hervor und steht auch der Aufteilung der Urgemeinde in einen hellenistischen, vom Judentum gelösteren Teil und einen hebräischen, mit dem Judentum verbundenen Teil skeptisch gegenüber. — Diese Sicht vom Verhältnis des Urchristentums, auch des jüdischen, zum Judentum sucht Verf. zu stützen durch Texte der synoptischen Evangelien (242—276). — Das vorletzte Kapitel, „Paulus und Jerusalem“ (277—302), rückt die Gestalt des Apostels wieder ganz in den Mittelpunkt, zeigt ihn nochmals in seinem harmonischen Verhältnis zum Judenchristentum und sucht seine letzte Reise nach Jerusalem in Begleitung mehrerer Vertreter der heidenchristlichen Gemeinden in ihrem hintergründigen Sinn aus der Tendenz des paulinischen Apostolates zu deuten, Israel durch „die Fülle der Heiden“ zur „Eifersucht“ zu reizen, damit es zum Heile komme. Paulus hat damit noch keinen Erfolg gehabt, aber er hat seine Aufgabe, das Evangelium im Angesicht der Heiden zu verkünden, in einem gewissen Sinn zu Ende gebracht, indem er es vor dem römischen Kaiser bezeugte (304—329).

Daß Pauli Apostolat unter eschatologischen Antrieben stand, in einem Maße, wie es oft nicht genügend bedacht wird, kann gewiß zugegeben werden. Die Identifizierung des Apostels mit dem *κατέχων* ist eine interessante Meinung, dürfte sich aber schwerlich beweisen lassen. Volle Zustimmung verdient des Verf.s Bestreben, an Hand der Quellen den konstruierten Gegensatz Judenchristentum—Heidenchristentum weithin als ungeschichtlich zu erweisen. Freilich dürfte er in das andere Extrem der völligen Aufhebung aller Gegensätzlichkeit gefallen sein, was vor allem sichtbar wird in der Art, wie er die Stellen in der Apostelgeschichte 15, 1—5 und 21, 20—21 behandelt. Auch scheint uns die Differenzierung der Urgemeinde in einen hellenistischen und hebräischen Zweig doch geschichtlich begründet zu sein und vieles in der Entwicklung der Urgemeinde verständlich zu machen. Hier bietet doch das Bild, wie es etwa Gaechter entworfen hat, viele Vorteile.

K. Wennemer S. J.

Dietsch
 Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Theolog. Bücherei, 3). In-8° (219 S.) München 1954, Kaiser, 8.50 DM. *Empf. v. 1930 v. h. l.*

Als Dietrich Bonhoeffer am 9. April 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg ermordet wurde, hinterließ er eben 37jährige ein geistiges Vermächtnis, dessen tiefen Gehalt die evangelische Theologie erst langsam aufschließt. Unter den mannigfachen Publikationen des allzufrüh Hinweggerafften nimmt erstaunlicherweise seine theologische Promotionsschrift, die hier wieder aufgelegt wird, einen Ehrenplatz ein. Wenn ihr auch mancherlei Mängel anhaften, wie man sie einem so jungen Promovenden (B. war damals erst 21 Jahre alt) gerne nachsieht, so offenbart sie doch bereits eine verheißungsvolle Kraft der Synthese und konstruktiver Kritik, daß sie auch heute noch ernsthaftes Studium verdient. Der Herausgeber, E. Wolf, scheut sich sogar nicht, zu sagen, daß die Studie „wohl die scharfsinnigste und vielleicht tiefstinnigste Behandlung der Frage nach der wesenhaften Struktur der Kirche“ darstellt (5).

An Seeberg und Harnack, Troeltsch und Scheler geschult, bietet hier B. einen wesentlichen Beitrag zur evangelischen Lehre von der Kirche, wie sie konsequent zum Ansatz reformatorischer Theologie zu sehen ist, und damit zugleich eine vorgegenommene kritische Auseinandersetzung mit der im Grunde destruktiven Kirchauffassung von E. Brunner (5). Über Sinn und Tragweite seiner Untersuchung gibt B. eingangs Rechenschaft. Er will seine Arbeit als dogmatische Studie verstanden wissen, und zwar so, daß hier Sozialphilosophie und Soziologie in den Dienst der Dogmatik genommen werden. Demgemäß beginnt B. mit einer „Begriffsbestimmung von Sozialphilosophie und Soziologie“ (1. Kap.), die ihn zu einer Auseinandersetzung mit den Thesen von Wiese und Vierkandt führt, denen gegenüber er den Unterschied zwischen Sozialphilosophie und Soziologie betont. Wir

heben nur ein Moment heraus: Sozialphilosophie ist für B. die Wissenschaft, welche nach den Ursprüngen der Sozialität in der menschlichen Geistigkeit und nach ihrem wesentlichen Zusammenhang mit dieser fragt. Das 2. Kap. bemüht sich um den „christlichen Personbegriff und die sozialen Grundbeziehungs-begriffe“: Hier betont B. mit Nachdruck die wesentliche Bezogenheit von Person und Gemeinschaft und Gottesbegriff. „Wo ein Gottesbegriff gedacht ist, da wird er in Beziehung auf Person und Persongemeinschaft gedacht“ (16). Dieser christliche Personbegriff wird des näheren in Auseinandersetzung mit den von der Philosophie her möglichen vier Schemata sozialer Grundbeziehungs-begriffe (Aristoteles, Stoa, Epikur, Kant) erhärtet. Praktisch wird dieses Kapitel zu einer radikalen Absage an den idealistischen Personbegriff, die auch heute noch ihr Recht und ihre Dringlichkeit hat.

Das 3. und das 4. Kap. („Der Urstand und das Problem der Gemeinschaft“ — „Die Sünde und die gebrochene Gemeinschaft“) machen deutlich, in welchem Sinne B. seine Untersuchung als dogmatische Studie verstanden wissen will. In dem Abschnitt über die „strukturelle Offenheit und Geschlossenheit personalen Seins“ (39—52) sind wichtige Einsichten über das metaphysische Wesen von Person getätigt, während der Abschnitt über die Erbsünde (74—77) wohl nicht nur katholischerseits Widerspruch findet.

Die bisher genannten vier Kapitel sind als Vorbereitung für das eigentliche Thema des Buches gedacht, welches im letzten Kapitel unter dem Titel „Sanctorum communio“ entwickelt wird (81—219). Wie zu erwarten, besteht B. auf der Unterscheidung von wesentlicher und empirischer Kirche, deren logische Verhältnisbestimmung ausführlich besprochen wird (161—196). Wichtig scheint sodann noch die Deutung und Begründung der *Sanctorum communio* als Trägerin des ‚Amtes‘ zu sein (174—178). Ein Abschnitt über „Kirche und Eschatologie“ schließt das Buch ab.

Auch wer als katholischer Theologe den reformatorischen Ansatz und viele Einzelthesen des Buches nicht mitmachen kann, wird dennoch dankbar zugeben müssen, daß das, freilich um der komplizierten Sprache willen nicht leichte Studium des Buches reichen Gewinn bedeutet. Ich denke dabei nicht nur an Sätze wie diesen: „In der Offenbarung des Herzens Gottes ist die Kirche begründet“ (97); sondern mehr an die energische Kritik an allem idealistischen bzw. individualistischen Kirchendenken (109, 141 ff. u. ö.), die sich in die These zusammenfaßt, daß es keinen Glauben an Christus ohne den Glauben an die Kirche gibt (85). Wo B. sich mit dem katholischen Kirchenbegriff auseinandersetzt, ist anzuerkennen, daß er sich nicht auf eine billige Antithese katholischen und reformatorischen Kirchenverständnisses unter dem Schlagwort „hie Gesellschaft — hie Gemeinschaft“ einläßt (194 f.). Andererseits ist er nicht hinreichend gewahr geworden, daß das katholische Kirchenbild viel reicher ist und daß es sich nicht mit der Kategorie „Institution“ abtun läßt. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß bei B. neben dem „Wort“ als dem Quellort der Kirche das Sakrament zu kurz kommt. Die Slogans von „Theurgie und magischer Vollmacht des Amtes bzw. einzelner“, wie B. sie im Hinblick auf die katholische Sakramentsidee äußert, würde er heute vielleicht selbst nicht mehr aufrechterhalten. Völlig unbefriedigend endlich scheint das zu sein, was B. zur Frage nach der Sichtbarkeit und der Unterscheidbarkeit der Kirche schreibt. Aber gerade so macht er deutlich, daß hier die eigentliche Frage zwischen den Konfessionen seit Luther liegt. — Ein kleiner Hinweis: Auf S. 133 und 172 ist der Satzspiegel durcheinander geraten.

H. B a c h t S. J.

Bouillard, H., *Karl Barth*. Tome I—III (Theologie, 38—39). 8° (284 u. 288 u. 308 S.) Paris 1957, Aubier.

Zwei Namen — Barth und Bultmann — beherrschen noch immer das zwischenkonfessionelle und das von daher angeregte innerkonfessionelle Theologengespräch. Die Nachhaltigkeit dieses Interesses ist bedingt einerseits durch die Tiefe der theologischen Anliegen und Fragen, die jene zwei Namensträger aufgewühlt haben, andererseits durch den von ihnen heraufbeschworenen Widerstreit der Prinzipien und Postulate. Dieser Widerstreit hat nicht nur die zwei ehemals bis zur Barmener Erklärung und noch darüber hinaus verbündeten Bekenntnistheologen voneinander getrennt, sondern bestimmt auch seither das Dreigespräch in der *Una-Sancta*