

der Sektenschrift aus alttestamentlichem Gedankengut zusammensetzen. Es geht nicht wie im Hellenismus um Vollkommenheit oder Disharmonie der Seele, sondern um das Gehorsamsverhältnis des Menschen zu Gott (59). Auch die — nach K. G. Kuhn — im iranischen Denken wurzelnde dualistische Anthropologie der Sekte will den alttestamentlichen Schöpfungsglauben nicht aufheben (64 f.). Trotz der deterministischen Grundkonzeption bleibt das ethische Handeln des einzelnen entscheidend für Erreichung oder Verlust des eschatologischen Ziels (75). Vielleicht könnte hier noch deutlicher betont werden, daß die deterministische Redeweise das menschliche Tun in seiner theologischen Qualität charakterisieren will: Es ist nicht „Leistung des Frommen, sondern Manifestation göttlichen Handelns“ (71), wie W. in anderem Zusammenhang sagt. Diese Manifestation aber geschieht im Gericht. Hier wird sich die endgültige Gutheit oder Schlechtigkeit menschlichen Tuns offenbaren. Die Kataloge sind also bereits eine Art Urteilsverkündigung des Jüngsten Gerichts.

Der 3. Teil (77—127 gilt den Tugend- und Lasterkatalogen des NT. Ihre lockere Form und ihr unsystematischer Aufbau weisen auf spätjüdische Tradition. Nur 2 Petr. 1, 5—7 erinnert etwas an stoische Kataloge, in denen das Schema der vier Kardinaltugenden und der vier Hauptaffekte den Grundriß bildet. Die Untersuchung des Inhalts zeigt eine deutliche Sonderstellung der Pastoralbriefe. Dort finden sich zahlreiche Worte aus der gehobenen Sprache hellenistischer Gräzität, die dem übrigen NT fremd sind. Die Lasterkataloge dienen (außer Tit. 3, 3) der Ketzerpolemik, die allerdings einem Topos der spätjüdischen Apokalyptik folgt, was W. zu übersehen scheint. Für die übrigen neutestamentlichen Lasterkataloge weist W. überzeugend nach, daß sie auf spätjüdische Tradition zurückgehen. Sie stimmen in erheblichem Umfange mit dem Katalog der Sektenschrift überein (91—95). Bei den Tugendkatalogen fallen Phil. 4, 8; 2 Petr. 1, 5—7 durch ihren hellenistischen Klang und die Verwandtschaft mit der Popularphilosophie aus dem Rahmen. Sonst ergibt sich wieder eine große Nähe zum Tugendkatalog der Sektenschrift, wo zwei Drittel aller Begriffe ihre Parallele haben (104 ff.). Ein wesentliches Kennzeichen für den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem spätjüdischen Denken ist ferner die dualistische Gegenüberstellung der Tugend- und Lasterkataloge in den Begriffspaaren Licht/Finsternis, Geist/Fleisch (108—114). Dafür spricht schließlich auch die eschatologische Ausrichtung der Kataloge.

Das letzte Kapitel (117—127) stellt noch einmal den Unterschied zu den Tugend- und Lasterkatalogen des Hellenismus und Spätjudentums heraus und versucht, eine theologische Deutung dieser paränetischen Gattung zu geben. Was W. hier von der „neuen Tat“ als „Zeichen der neuen Schöpfung“ sagt, kommt dem katholischen Verständnis der guten Werke ganz nahe. Vor allem ist zu begrüßen, daß er die Unterscheidung zwischen Tat und Gesinnung, die auf dem Gebiet der neutestamentlichen Ethik so viel Verwirrung gestiftet hat, als völlig unsachgemäß ablehnt (vgl. 107 f. 117 f.). Im alttestamentlich-jüdischen Denken zielen die Abstrakta immer auf ihre konkrete Verwirklichung, niemals auf eine bloße Gesinnung. Genauso verhält es sich im NT. — Leider kann man die wertvolle Arbeit von einigen Schönheitsfehlern nicht freisprechen. Der Satzbau ist oft sehr schwerfällig, und die Gedankenführung verläuft nicht immer ganz klar. Störend wirken auch die zahlreichen Wiederholungen und Verweise.

Fr. J. Schierse S. J.

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik*. 4. Bd.: *Die Lehre von der Versöhnung*: 3. Teil: 1. Hälfte. gr. 8^o (IX u. 551 S.) — 2. Hälfte. gr. 8^o (555 S.) Zollikon-Zürich 1959 u. 1959, Evangelischer Verlag, je 35.— DM.

Mit fortschreitendem Erscheinen der Bände der kirchlichen Dogmatik K. Barths geht auch der Prozeß der Teilung und Unterteilung weiter. Der 3. Teil des 4. Bandes zerfällt wiederum in 2 Hälften. Beide sind zusammengefaßt unter der Überschrift: „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge“. Es ist der Reihe nach die Rede von der Herrlichkeit des Mittlers, von des Menschen Lüge und Verdammnis, von seiner Berufung, vom Hl. Geist und der Sendung der christlichen Gemeinde, vom Hl. Geist und der christlichen Hoffnung.

In der 1. Hälfte des 3. Teiles des 4. Bandes beginnt B. mit dem, wie er es nennt, „dritten Problem der Versöhnungslehre“, das damit vorgegeben und aufgegeben sei, daß die Versöhnung sich, indem sie geschieht, auch kundgibt (8 f.). Nachdem er lange

kirchengeschichtliche Erwägungen vorausgeschickt hat, wieso es gerade an der Schwelle der Neuzeit zu einer „Wiederherstellung“ der Lehre vom *munus propheticum* Christi gekommen sei (18—40), versucht er eine christologische Grundlegung des Verständnisses der Versöhnung, insofern diese Offenbarung ist. Christus lebt, d. h. er ist in der Weise Gottes und des Menschen da. Sein Dasein ist Akt oder Sein in spontaner Verwirklichung (ein für die Theologie B.s wichtiger Gedanke). Jesus Christus ist überhaupt nur im Akt seiner Selbstverwirklichung. Sie ist die Tat seiner Person. Sein Leben ereignet sich in der Freiheit des Ich Gottes. Aber es ist Leben in der Verbindung von Gott und Mensch. Gott ist darin als der Gott des Menschen, und der Mensch ist darin als der Mensch Gottes da. Das ist Schöpfungsordnung, die ihre konkrete Fülle darin hat, daß sie Versöhnungsordnung ist, weil sie Ordnung der freien Barmherzigkeit Gottes, also mehr als Schöpfungsordnung, ist. Gott ist nicht bloß der große Nachbar des Menschen, sondern kommt zu ihm, obwohl der Mensch ein böser und armer Nachbar ist. Versöhnungsordnung ist Wiederherstellung und Überbietung der Schöpfungsordnung zugleich. Die Einheit der Form und des Inhalts dieser einen Ordnung Gottes ist darin Ereignis und Wirklichkeit, daß Christus lebt. Sein Leben ist Heilandsleben. Drei erklärende Zusätze scheinen B. für die Entfaltung seines Themas unentbehrlich: 1. Er redet von dem in der Hl. Schrift bezeugten Jesus Christus, dessen eigene Geschichte Ende der Geschichte Israels und Anfang der Geschichte der Gemeinde ist. Die Zentralaussage des biblischen Zeugnisses ist die Botschaft von Christi Auferstehung. 2. Er lebt, also nicht abstrakt: er hat gelebt, oder: er wird leben. Es ist das Leben des göttlichen Subjektes, an dem auch sein menschliches Leben teilnimmt. 3. Daß Jesus Christus lebt, ist das Bekenntnis des ihn erkennenden Glaubens. Deshalb kann von seiten des Menschen nichts anderes als Gehör, Gehorsam, Nachfolge in Frage kommen. Indem Christus lebt, leuchtet er auch, spricht er für sich selbst, begründet und ruft er Erkenntnis seiner selbst hervor. Sein Leben ist seine Tat, und seine Tat ist als solche auch sein Wort, ist Prophetie. Diese durchbricht den alttestamentlichen Begriff vom prophetischen Menschen in vielerlei Hinsicht: 1. Jesus Christus ist nicht erst nachträglich zur Ausübung der Prophetie erwählt und berufen. 2. Er redet in israelitischen Menschen alle Menschen an. 3. Er ist in der Lage, die geschehene Versöhnung und die gegenwärtige Wirklichkeit des Reiches Gottes zu verkünden. 4. Er ist Mittler zwischen Gott und den Menschen. Andererseits ist die Geschichte Israels in ihrer Ganzheit und ihrem Zusammenhang von der Geschichte Jesu Christi gezeichnet und bestimmt. Die Geschichte Israels sagt vorher, was die Geschichte Jesu Christi nachher sagt. Es ist nicht möglich, hier auf engem Raum wiederzugeben, was B. über dieses Thema: Jesus „das Licht des Lebens“ vor dem Leser ausbreitet (140—188).

In einem folgenden Abschnitt amplifiziert B. den Satz: „Jesus ist *Sieger*“. In Jesus Christus, der Leben ist, das Licht ist, verbirgt sich ein Drama. Das „ist“ dynamisch zu verstehen: Leben, Bund, Versöhnung sind, indem sie sich ereignen. Sie beruhen nicht auf einer dem Wesen des Menschen immanenten Notwendigkeit, sondern werden von Gott her als dessen freie Gnadentat geschaffen. Da sie, geschichtlich wie sie sind, durch eine ihnen begehende Opposition in Frage gestellt werden, besteht das prophetische Dienen und Herrschen Christi faktisch in der Überwindung dieser Opposition, wobei ihm eine nicht unüberwindliche, aber doch bemerkliche Hemmung widerfährt. Das Licht leuchtet eben in der Finsternis. Der Kampf aber hat von vornherein ein positives Vorzeichen. Es ist gewiß, daß Christus der triumphierende sein wird (188—189). An dieser Stelle ist eine lange Auseinandersetzung mit G. C. Berkouer, Der Triumph der Gnade, eingeschoben, in der B. viel Mühe darauf verwendet, verständlich zu machen, warum ihm so sehr daran gelegen ist, nicht vom Vorrang der Gnade oder eines Prinzips, sondern vom Vorrang Christi oder einer lebendigen Person zu sprechen (198—206).

Das Kampfesgeschehen der Versöhnung der Welt mit Gott ist zugleich Offenbarungsgeschehen. Infolgedessen gibt es auch ein *Erkenntnisproblem der Versöhnung*. Die Frage ist, ob das Heilsgeschehen im Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte sich als solches auch bemerkbar macht. Die allgemeine Antwort lautet: Wir sind nicht nur, sondern wir finden uns auch in das Ereignis des Versöhnungsgeschehens verwickelt. Es vollzieht sich dabei Vermittlung und Begründung einer bestimmten Erkenntnis, deren Gegenstand Jesus Christus selbst, nicht der erken-

nende Mensch, ist. Indem er sich selbst aussagt, begegnet er dem Menschen und konfrontiert diesen mit sich selbst und stößt dabei auf den Widerstand der widersprechenden Nichterkenntnis seiner selbst. Daß der Mensch sich somit im Bereich des Lichtes und der Finsternis befindet, läßt ihn nicht unberührt. Von diesem doppelten Gegenüber her wird und ist die ganze Welt und jeder Mensch bestimmt und geprägt. Jedoch kann das Aufbrechen dieses Gegensatzes nicht das Letzte sein. Es wird sich im weiteren Verlauf ein schrittweises, aber unaufhaltsames Übernehmen und Erkennbarwerden der Überlegenheit Christi und der Unterlegenheit des anderen Streiters ergeben. Auch die durch die Offenbarung, Erscheinung, Prophetie begründete, erweckte, gestaltete, sich durchsetzende christliche Erkenntnis ist Heilsgeschichte. Sie darf nicht mit einer abstrakten Betrachtung verwechselt werden. Es gibt keine Erkenntnis der Versöhnung, die nicht in deren Geschehen selbst, indem es auch Offenbarungsgeschehen ist, begründet wäre. Versöhnung geschieht also auch, in der durch ihre Offenbarung begründeten christlichen Erkenntnis, die Gottes Heilstat am und im Menschen ist. Der lebendige Jesus Christus selbst ist die Versöhnung. Wer seiner Erkenntnis teilhaftig wird, wird auch seiner Versöhnung teilhaftig, die in seiner Erkenntnis durch die Tat Gottes und als diese real gegenwärtig gesetzt wird (206—317).

Jesus Christus ist nun die offenbarwerdende Versöhnung als der Auferstandene. Sein neues Kommen in der Herrlichkeit, in der Offenbarung seiner mittlerischen Tat, hat die Gestalt des Kommens zwischen Anfang und Ziel, entsprechend unserem geschichtlichen Ort in dessen Mitte, er kommt als die Hoffnung aller Menschen. Das heißt bei B.: Er kommt im Hl. Geist, in der Verheißung des Hl. Geistes u. ä. (317 bis 424).

An den Paragraphen über die Herrlichkeit des Mittlers schließt sich ein solcher über *des Menschen Lüge* und Verdammnis an. Die Verheißung des Geistes ist die besondere Form der Versöhnung, in der diese, schon vollbracht, auch noch fort und fort geschieht, auch heute und hier sich ereignende göttliche Befreiungstat ist, ihre spontane Selbstkündigung in der Welt, das siegreiche Kommen Jesu Christi in der Geschichte seines prophetischen Werkes. Er erscheint als der wahrhaftige Zeuge unserer in ihm vollbrachten Versöhnung (425—499).

Er begegnet dabei zuerst dem Menschen der Sünde. Diese erscheint als Widerspruch gegen die den Menschen treffende Wahrheit in ihrer Gestalt als Lüge. Der Mensch von sich aus könnte und würde sich nicht für einen Lügner halten. Aber im Zusammentreffen mit Jesus Christus — und es gibt von seiner Auferstehung her keinen Menschen, der sich nicht faktisch im Zusammentreffen mit ihm befindet — bekommt die Wirklichkeit der Lüge, in der er existiert, erkennbares Wesen und faßbare Gestalt. Das macht sie zur Sünde, daß sie die Verleugnung, die Verkehrung, die Verfälschung dessen ist, was dem Menschen als Wort Gottes im Gottes- und Menschensohn und durch ihn gesagt ist, wengleich sie es nicht zum Verstummen bringen kann. In dieser Dimension, in der die Sünde Lüge ist, formt sie sich ihrerseits als Wort und vollendet darin ihren Grundcharakter, Widerspiel, unoriginelle Karikatur des dreifachen Amtes und Werkes Christi zu sein. Sie kommt dadurch zustande, daß der Mensch dem das Werk der Versöhnung fortsetzenden, den Menschen anredenden und zur Rede stellenden Gott antwortet in der Gestalt der Lüge. Die Wahrheit verrät sich dem Menschen als solche, und er bringt ihr gegenüber, unlustig und unwillig, seine Unwahrheit vor.

Diese den Menschen entlarvende Wahrheit ist keine Idee, kein Prinzip, kein System, keine Lehre. Sie begegnet ihm nicht als ein ihm direkt, ohne weiteres einleuchtendes, wohlgefälliges Phänomen, wenn sie auch im letzten Grunde mit ihm übereinstimmt, im tiefsten Sinne ihn selbst anspricht. Aber zunächst ist sie ihm unwillkommen. Sie ist Jesus Christus, der als der wahrhaftige Zeuge der Welt, die in ihm mit Gott versöhnt ist, in der Verheißung des Geistes gegenwärtig ist und sein prophetisches Amt in und an der Welt ausübt. Dieser wahrhaftige Zeuge ist die geschichtliche Person eines konkreten Menschen. Er ist der verheißene und verheißende Geist. Sein Leben ist ein von ihm Gott dargebrachtes, gehorsam in seinen Dienst gestelltes, und es ist solches ein von Gott gutgeheißenes, angenommenes und entsprechend ausgezeichnetes Leben. Und in all dem ist er der wahrhaftige Zeuge. In diesem Doppelverhältnis zwischen Gott und ihm als Menschen und zwi-

schen ihm als Menschen und Gott, in diesem Doppelakt der freien Darbringung von seiner und der freien Krönung von Gottes Seite besteht die Grundstruktur des einen Menschen Jesus Christus, seine reine Gestalt, in der er die Wahrheit ist und sie ausspricht. Er ist der lebendige Zeuge der ewigen Wahrheit besonders in seiner Leidensgestalt. B. zieht hier das Buch Hiob heran. Das Wort des gekreuzigten Jesus Christus kennzeichnet sich, indem es das Wort dieses Menschen ist, im Unterschied zu den Worten aller anderen dadurch als Gottes Wort, daß es aus dem großen, endgültigen Schweigen heraus gesprochen ist, in welchem die Worte aller anderen Menschen zu ihrem Ende und zu ihrer Grenze kommen, aus dem Schweigen des Todes dieses Menschen. Denn jenseits dieses Endes ist Gott allein. Inhaltlich redet der Gekreuzigte von der in seinem Leiden und Sterben geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott, vom Gericht über den Menschen der Sünde, von seiner Beseitigung als solcher, die Gott in seiner Person vollbracht, von der Gottestat der Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott, von dessen Aufrichtung in der Gemeinschaft mit ihm, von der in seinem Tod vollbrachten Heiligung des Menschen für Gott.

Wie aber kommt es dazu, daß dieses mit dem Gekreuzigten identische Gotteswort von uns gehört wird? Das ist das Werk des Hl. Geistes, in dem Jesus Christus als der wahrhaftige sprechende Zeuge unserm Zeit- und Geschichtsbereich gegenwärtig ist. Hier greift B. zum drittenmal sehr ausführlich auf das Buch Hiob zurück.

Des Menschen Reaktion auf die ihm in Christus begegnende Wahrheit ist die Lüge. Sie besteht in einer Ausweichbewegung oder vielmehr in dem Versuch einer solchen. Sie ist ein Ausweichen im Standhalten angesichts der Wahrheit. Der Mensch übersetzt sie, gibt eine „verbesserte“ Neuausgabe von ihr heraus, in der sie sich selbst auf täuschendste ähnlich sieht und nun doch nicht mehr sie selber, sondern die vom Menschen gemeisterte Wahrheit geworden ist, so daß des Menschen Lüge in ernsthafter, christlicher Gestalt in Erscheinung tritt. Der Mensch fürchtet die Wahrheit, weil sie als Person nach ihm greift und dazu noch die Person des Gekreuzigten ist. Er erschrickt davor, daß ihm alle Sicherungen, an die er sich im Blick auf sich selbst klammern möchte, genommen werden. Er fürchtet die Befreiung des Menschen durch den freien Gott, die ihm nicht genug Raum lassen könnte, mit dem freien Gott umzugehen, wie man eben mit ihm nicht umgehen kann (499—551).

Die zweite Hälfte des dritten Teiles des vierten Bandes der Kirchlichen Dogmatik beginnt mit Ausführungen über die *Berufung des Menschen*. Der Mensch, der der Lügner ist, ob er es wahrhaben will oder nicht, steht im Lichte des Lebens der Person dessen, der als wahrer Gott auch wahrer Mensch und als wahrer Mensch auch wahrer Gott war, ist und sein wird. Das Licht jenes Lebens aber ist das Wort des lebendigen Jesus Christus in seiner Wiederkunft, hier besonders in ihrer zweiten, mittleren Gestalt: nämlich als Wiederkunft in der Verheißung des Geistes: es ist personal das eigene Licht, die Selbstkundgabe Jesu Christi, und material: die Kundgabe der in ihm erschienenen und wirksamen Gnade Gottes, also der in ihm geschehenen und noch und noch vollstreckten Versöhnung. Diese ist als solche auch für den einzelnen Menschen bereit, um in ihm zum Ereignis seiner Berufung zu werden, in welchem der Mensch in die faktische Gemeinschaft mit Jesus Christus, in den Dienst des Wortes von der Versöhnung und so in den Dienst Gottes und seiner Mitmenschen versetzt wird (553—555).

Des Menschen Berufung ist ein besonderes, einmaliges Ereignis in Gottes Begegnung mit dem Menschen, die als solche Geschichte ist. Sie ist in seiner vor Grundlegung der Welt in Jesus Christus geschehenen Erwählung begründet. In Jesus Christus gilt sie ihm schon, ist sie schon seine Berufung. Kein „noch nicht“ in der Lebensgeschichte eines Menschen kann etwas daran ändern, daß sie in der Geschichte Jesu Christi ihre über sie entscheidende Vorgeschichte hat. Wann und wo immer Berufung Ereignis wird, ist sie Gottes, Jesu Christi Werk, das in der Zeit und selber zeitlich am Menschen geschieht. Der in diesem Ereignis stattfindende Vorgang ist darum ein geistlicher Vorgang, weil ein anderes Subjekt als der in der Macht seines Wortes und so durch den Hl. Geist direkt und unmittelbar handelnde lebendige Jesus Christus gar nicht in Frage kommt. Deshalb kann sie aber auch nur geistlich gesehen und verstanden werden, d. h. mit solchem Auge und Verstand, dem dieses Subjekt, Jesu Christi Selbstbezeugung und ihr sein geistliches Werk nicht fremd, sondern in seiner Art und Realität bekannt ist. Sie kann als pneumatische

Wirklichkeit nur vom seinerseits pneumatischen Menschen erkannt werden. Die Veränderung, die dem Menschen in diesem ontisch und noetisch pneumatischen Vorgang widerfährt, ist ein einziges, totales Geschehen am Menschen. Was dem Menschen da widerfährt, läßt sich nicht in eine Reihe von Schritt für Schritt sich folgenden Ereignissen aufgliedern, von denen je eines durch das nächste ergänzt und überboten würde. Wir bekämen es dann mit einer Art Stufenleiter, mit einer psychologischen Genetik des Christenstandes, und, wenn unter „Berufung“ die erste und unterste Stufe dieser Leiter zu verstehen wäre, zunächst mit dem Ansatz seiner Genese zu tun. Aber wer von Berufung redet, redet von der einen, ganzen Zuwendung des lebendigen Jesus Christus und darum nicht nur von einem Teil, nicht nur von einem Anfang, sondern von dem Einen, Ganzen dessen, was diesem in seiner Zuwendung widerfährt, wenn diese sich auch in der menschlichen Existenz nur in der mannigfaltigen Brechung spiegelt. Das Werk des an ihm handelnden Christus stellt sich jedoch als ein Ganzes, als das in sich geschlossene, eine, vollkommene Gotteswerk dar.

Das gilt auch von jedem Begriff, den wir zum Umgreifen der Urgestalt dieses Wahrheitsnisses anwenden. So vom Begriff der Erleuchtung. Sie ist nicht nur ein noetischer Vorgang, sondern eine Neuschöpfung, nicht lediglich ein Zur-Kennntnisnehmen, sondern die Inanspruchnahme des ganzen Menschen für Gott. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort Erweckung. Die Unterscheidung der „alten“ Dogmatik zwischen *vocatio immediata* und *mediata*, *externa* und *interna* gefällt B. nicht sehr, wogegen er derjenigen zwischen *vocatio unica* und *vocatio continua* einen guten Sinn abzugewinnen weiß. Im Zusammenhang dieser Ausführungen polemisiert er noch einmal gegen die „kirchliche Unsitte“ einer (wohl Kinder-)Taufe, in der man „im Schlaf“ ein Christ werden und sein könne. Das Ziel der Berufung wird sodann vom Namen „Christ“ her bestimmt, der einen in besonderer Weise zu Jesus Christus Gehörigen bezeichnet. Das aber ist die besondere Weise, in der die Christen zu ihm gehören, daß ihre Existenz inmitten der anderen Menschen durch den Glauben an ihn charakterisiert ist, durch ihr sie zugleich befreiendes und bindendes tätiges Wissen darum, daß alle Menschen und so auch sie zu ihm gehören. In dem tätigen Wissen ihres Glaubens antizipieren sie die Existenzform, die einst und dort die aller Menschen sein soll. Ihre Zugehörigkeit zu ihm beruht auf einem persönlichen Handeln Jesu Christi an ihnen, durch das dieser sich zu ihrem Herrn gemacht hat. Die herrschaftliche Gewalt, durch die er sie in die Zugehörigkeit zu ihm versetzt, ist die Gewalt seines Wortes, konkret: seines ihnen gegebenen Zuspruchs, seines auf sie erhobenen Anspruchs, seiner persönlich an sie gerichteten und sie treffenden Anrede, in der er sich ihnen zu erkennen gibt. Es ist etwas real Besonderes, wodurch sie Kinder Gottes sind, analog dem, wodurch er Sohn Gottes ist. Er ruft sie in die Gemeinschaft mit sich, in seine Nachfolge. Sie glauben an ihn, gehorchen ihm, werden ihm in Freiheit übereignet. „Zugehörigkeit zu Christus“ würde zu wenig sagen, würde sie nicht als „Vereinigung mit Christus“ bei beiderseitiger Wahrung ihrer Selbständigkeit, Eigenart und Eigentätigkeit interpretiert. Sie bedeutet: Christus ist in den Christen, und: Die Christen sind in Christus. Das „in“ hat auch lokalen Sinn. Das Erste heißt aber darüber hinaus: Christus spricht, handelt, herrscht — und das ist die Gnade der Berufung dieser Menschen — als der Herr ihres Denkens, Redens und Wirkens. Und das Zweite (Die Christen sind in Christus) besagt (wieder über den lokalen Sinn des Satzes hinaus): Ihr eigenes Denken, Reden und Wirken hat — und das ist das Werk ihrer seiner Gnade entsprechenden Dankbarkeit — sein regierendes, bestimmendes Prinzip im Sprechen, Handeln, Herrschen Christi, ist auf die Übereinstimmung mit seinem Sein und Tun ausgerichtet. In der Macht des sie berufenden Wortes Gottes, die die Macht des hl. Geistes ist, ist ihnen nicht nur die Möglichkeit solcher Ausrichtung gegeben, ist diese vielmehr schon in vollem Vollzug. Diese *unio cum Christo* ist nach Luthers Galaterbriefkommentar der entscheidende Faktor in *causa justificationis* (555—636).

Was das alles praktisch und konkret bedeutet, behandelt B. unter der Überschrift: „*Der Christ als Zeuge*“. Er wehrt sich sehr dagegen, daß man in irgendeiner Form das persönliche Heil als Umschreibung dessen angebe, was den Christ zum Christen mache. Berufenwerden heißt nach ihm einen Auftrag bekommen, und Berufensein besagt Existenz in der Ausführung dieses Auftrags. Der Auftrag geht

nicht von den Christen aus, sondern kommt auf sie zu. Sie haben eine Aussage zu machen und eine Botschaft auszurichten: daß Gott ist, und: wer, was, wie er an und für sich, in seiner auch ihnen verborgenen Gottheit ist, und wie in seinem Handeln in der Welt, in der Geschichte, unter den Menschen. M. a. W.: Sie haben Zeugen zu sein, daß Gott mit uns war, ist und sein wird. Sie sind Verbi divini ministri. Sie heißen im AT Jahves Propheten, im NT Jünger und Apostel Jesu Christi. Das ist jedenfalls Inhalt der Berufung nach der Bibel. Dasselbe folgt aus dem Ziel der Berufung, sofern es bei dieser darauf abgesehen ist, daß Christus durch den Hl. Geist im Christen lebe, was darauf hinausläuft, daß der Christ in Christus lebe. Dieses wiederum will besagen, daß der Christ in Tatgemeinschaft mit Christus und in Unterordnung unter ihn teilnehme an der Geschichte Gottes in der Welt, an der Wiederherstellung der Ehre Gottes in ihr, und eben damit an ihrer Errettung. Nicht weil Christus des Christen und seiner Tätigkeit bedürfe, sondern weil er in seiner Inanspruchnahme seine Barmherzigkeit in besonderem Maße erweist. Das Wort des Christen darf und soll das Licht des prophetischen Werkes Christi reflektieren. Es darf und soll das die Selbstoffenbarung Christi begleitende, bestätigende Zeichen sein. Der Christ hat dieses Wort in der Tat seiner ganzen Existenz anzuzeigen, zu bezeugen. Er wird es nicht selber sprechen. Es wird aber zu ihm gesprochen, und er soll es als an alle gerichtet sichtbar machen (637—703).

Als solcher Zeuge ist der Christ der Welt gegenübergestellt und ihr ausgesetzt und trifft ihn von ihr her Bedrängnis. Sie ergibt sich zunächst einmal aus der Situation und Art der Welt, die sich die Herausforderung des Zeugen nicht gefallen lassen kann. Der Christ kann ihr nicht dadurch ausweichen, daß er darauf verzichtet, Zeuge zu sein. Er kann sich ihrer nicht mit den Mitteln erwehren, nach denen der normale Mensch, wenn man ihm zu nahe tritt, zu greifen pflegt. Er kann der Welt weiterhin nur als Zeuge gegenüberreten. Der eigentliche Grund seiner Bedrängnis ist Jesus Christus selbst, ist seine Gemeinschaft mit den Christen, der Christen Gemeinschaft mit Ihm. Als der Gekreuzigte ist er von den Toten erstanden und seinen Jüngern erschienen, lebt und offenbart er sich bis auf diesen Tag (704—741).

Die Berufung zum Zeugen hat aber auch für den Christen persönlich, sozusagen privat, ihre Bedeutung. Davon spricht B. in dem folgenden Abschnitt über „*Des Christen Befreiung*“. Die Berufung schließt eine dem Zeugen persönlich widerfahrende Begabung und Ausrüstung in sich ein. Es wird ihm gegeben, das Ereignis der Berufung zu vernehmen, so daß sein Inhalt ihm eröffnet und er selbst ihm eröffnet wird. Des Menschen Berufung ist mehr als seine Erleuchtung zur Erkenntnis des Wortes Gottes; sie schafft eine Veränderung des Seins des berufenen Menschen. Es gibt einen status gratiae. Dieser Stand ist aber Bewegung, ist Übergang: Übergang aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft, aus den zahllosen sich anbietenden Möglichkeiten in die Wirklichkeit des einen Notwendigen, aus der Gewaltherrschaft der Sachen in die Freiheit des Menschen und des Menschlichen, aus dem Zustand des Begehren- und Fordernmüssens in den des Empfangendürfens, aus der Ratlosigkeit in die Tat, aus der Unmoral in die Vergebung und in die Dankbarkeit, aus der Angst in das Gebet usw. (742—779).

In all dem ist die Berufung des Menschen zum Christen eine Berufung des Christen in die Christenheit und also in die Kirche, d. h. in die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus. Jesus Christus hat es von Anfang an nicht auf diesen einen, je einzelnen Jünger, sondern auf eine untereinander verbundene Vielzahl von Zeugen abgesehen. Die Sendung des Christen ist Anteil an der Sendung der christlichen *Gemeinde*. Darüber handelt § 72. Es gibt nun nach B. keine Stelle im NT, in der direkt und ausdrücklich von einer Stiftung der Kirche durch Jesus Christus die Rede wäre. Er erklärt das damit, daß es sich in dem ganzen von der Überlieferung bezeugten Geschehen um die Kirche handelt. So fühlt sich denn auch die christliche Gemeinde von Anfang an als das Gottesvolk, das im AT und NT gemeint ist und das, in seiner Existenz unabhängig von seiner Umgebung und ganz frei ihr gegenüber, doch in das Weltgeschehen hineingestellt ist. Das schließt manigfache Abhängigkeit nicht aus, Abhängigkeit z. B. in der Sprache, deren sie sich bedienen muß, um Gottes Wort zu bezeugen, was jederzeit die Möglichkeit des Mißverständnisses mit sich bringt, Abhängigkeit in der soziologischen Struktur, die sie in ihrer gesellschaftlich-kirchlichen Gestalt unvermeidlich hat, woraus die Gefahr

entsteht, daß sie, je nach der allgemeinen gesellschaftlichen Struktur der Menschheit einer bestimmten Zeit, das Vorbild ihrer eigenen Gestalt der konstitutionellen Monarchie oder der Aristokratie oder irgendeiner Art von Demokratie entnimmt und daran festhalten zu müssen glaubt. Jedoch allen Gefährdungen gegenüber ist sie letztlich in der Freiheit des allmächtigen Wortes der Gnade Gottes geborgen, wenn auch dieses ihr Wesen verborgen sein kann, so daß es äußerlich den Anschein hat, als sei sie ein Bestandteil ihrer Umgebung geworden. Das Geheimnis ihrer Existenz ist darin zu suchen, daß sie, ein weltlich in der Welt existierender Leib, der Leib des himmlischen Hauptes ist, eine die in die Welt herabsteigende Barmherzigkeit Gottes darstellende Dimension seines Seins, seine irdisch-geschichtliche Existenzform. Dieser christologisch-ekklesiologische Satz ist die Erläuterung des anderen, pneumatologisch-ekklesiologischen: daß der Hl. Geist die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einen Glauben. Die Kraft des damit bezeichneten Aktes ist die Kraft des Seins Jesu Christi in seinem Verhältnis zum Sein der christlichen Gemeinde. Man soll auch umgekehrt den zweiten Satz als Erläuterung des ersten verstehen. Der Hl. Geist ist die Macht und seine Aktion ist das Werk der Koordination des Seins Jesu Christi und des von ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins der Gemeinde (780—872).

Die Gemeinde, die so in der Welt, wenn auch nicht von der Welt existiert, ist aber für die Welt da. Vor allem deshalb, weil sie für Gott und Gott für die Welt da ist. Sie ist in die Welt gesendete Gemeinde. Während die Welt selbst nicht um sich weiß, wie sie ist, weiß es Christi Gemeinde. Oder wenigstens gibt es Menschen in ihr, denen es gegeben wird, die Welt, und das heißt auch die Menschen, zu sehen und zu verstehen, wie sie ist bzw. sind und sich mit ihr bzw. ihnen zu solidarisieren, d. h. anzuerkennen, daß ihre Glieder alle menschlichen Möglichkeiten in sich tragen und irgendwie verwirklichen (872—895).

Die Beteiligung der einzelnen Christen an der Sendung der Gemeinde wird immer eine verschiedene sein. Nicht so, daß es zwei Stände gäbe, nicht institutionell, so daß ein für allemal privilegierter und für das Ganze verantwortlicher und repräsentativer Personenkreis einem anderen, der jenes Privilegs entbehrte, gegenüberstände, dieser es also jenem überlassen könnte und auch wohl müßte, in Sachen der Sendung der Gemeinde verantwortlich und repräsentativ zu handeln. Wohl aber in fließender Unterscheidung der Personen, von denen es den einen hier und jetzt gegeben wird, in der beschriebenen Weise für die Welt da zu sein, den andern aber jetzt und hier, in dieser bestimmter Art, noch nicht. Der Macht des Hl. Geistes kommt es zu, dafür zu sorgen, daß diese Unterscheidung im Fließen bleibt. Die christliche Gemeinde erkennt diese ihre Ermächtigung, indem sie sich zu Jesus Christus, ihrem Lebensgrund, bekennt (895).

Der Auftrag, mit dem die Gemeinde in die Welt gesendet wird, ist das Evangelium oder die Botschaft von Jesus Christus, der wahren Offenbarung der Güte, in welcher Gott sich selbst zum Gott des Menschen und den Menschen zu seinem Menschen machen wollte und gemacht hat. Der Adressat ist die vermöge ihrer Unwissenheit geplagte und leidende menschliche Kreatur (910—929).

Im Zusammenhang damit kommt B. zu der von ihm selbst eminent wichtig genannten Frage nach der Reinheit des der Gemeinde anvertrauten Auftrags. Das Evangelium von Jesus Christus kann verkannt und verfälscht werden. Aber die Gemeinde hat nur ihren Zeugendienst zu tun. Was daraus wird, muß sie Ihm, den sie zu bezeugen hat, anheimstellen. Sie darf jedenfalls in keiner Weise den Adressaten ihres Auftrags gegenüber auf sich zeigen (929—951).

Im römischen und im östlich-orthodoxen Bereich haben wir es (wohlgemerkt: nach B.) insofern mit einer Überschreitung der dem Dienst der Gemeinde gesetzten Grenze nach oben zu tun, als da die Kirche sich selbst, ihrem Leben, ihren Institutionen und Verrichtungen, insbesondere ihrer Verwaltung der Sakramente als der ihr anvertrauten „Gnadenmittel“ — im römischen Bereich auch ihrer Regierung durch das kirchliche Lehramt — Funktionen zuschreibt, in deren Ausübung sie Christus nicht nur nicht untergeordnet, sondern als seine Statthalterin in der irdischen Geschichte beigeordnet, praktisch sogar vorgeordnet wäre (so B. tatsächlich S. 958!).

Den Beschluß dieses Bandes bildet ein Paragraph über den Hl. Geist und die christliche Hoffnung. Indem der Christ bemüht ist, dem Wort Gottes in der Welt zu dienen, fängt er an, in der Schule und Nachfolge des einen großen Propheten in seiner kleinen Art selber prophetisch zu existieren, d. h. Christus läßt ihn zu einem solchen werden, der in der Hoffnung auf Ihn in seine Zukunft schreiten darf. Der Christ steht im Licht seiner Herkunft von Jesus Christus und seiner Gegenwart mit ihm, aber auch im Licht des Anhebens und Fortgehens seiner Offenbarung, seines prophetischen Werkes. Er existiert in der Hoffnung, und zwar in jener, die eindeutig und ungebrochen das Gute, das Heil vor sich sieht, sonst wäre sie nicht die christliche Hoffnung (1035—1083).

Niemand wird der Arbeitsleistung eines so umfangreichen Werkes seine Anerkennung versagen, wenn wir auch gleich hinzufügen müssen: weniger wäre manchmal mehr. Hätte sich B. z. B. hier und da auf das im Kleindruck Gesagte beschränkt, so hätte seine Dogmatik an Umfang verloren, an Dichte und Gehalt dagegen gewonnen. Denn dort findet der Leser bisweilen, was er, wie wir früher schon feststellen mußten (vgl. Schol 32 [1957] 276), im Großdruck allzuhäufig vermißt: wenigstens einen Ansatz zu einer theologischen Begründung. Die Tatsache, daß B. etwas sagt, genügt nicht, auch er muß sich ausweisen. Tatsächlich aber sind seine Darlegungen weithin eher persönlichen Meditationen vergleichbar denn exakten exegetischen oder dogmatischen Explikationen, was sie doch sein müßten, andernfalls sie die Erwartung, die an ein solches Werk gestellt werden, enttäuschen.

Durch beide Bände zieht sich das Bemühen um die Einhaltung einer christologischen Linie, und das ist auch unsererseits durchaus zu begrüßen. Bemerkenswert ist auch, daß B. bei dem, was er über unsere Vereinigung mit Christus ausführt, die „beiderseitige Wahrung ihrer (d. h. Christi und des Menschen) Selbständigkeit, Eigenart und Eigentätigkeit“ betont. Es ist nach ihm etwas real Besonderes, wodurch die Christen Kinder Gottes sind, analog (!) dem, wodurch Christus Sohn Gottes ist. B. spricht sogar von einem „Gnadenstand“ (742).

Daß es übereilt wäre, aus solchen Wendungen derart optimistische Schlüsse zu ziehen, wie man sie auf katholischer Seite in letzter Zeit zu ziehen versucht war (als ob B. schon unseren Begriff von „*gratia habitualis*“ habe), beweist B. selber, wenn er die von ihm sogenannte „kirchliche Unsitte“ bekämpft, die Taufpraxis so zu handhaben, als ob man „im Schlaf“ Christ werden und sein könnte (595).

Aber selbst dann, wenn in dieser Hinsicht eine Annäherung B.s an unseren Gnadenbegriff stattgefunden haben sollte, so würde dies lediglich beweisen, daß die größten Gegensätze nicht auf dem Gebiet der Rechtfertigungslehre bestehen, nicht aber, daß überhaupt keine oder wenigstens keine sehr erheblichen da sind.

Sie sind vorhanden, und sie zu sehen ist der erste Schritt zur Verständigung, obgleich man sie nicht da zu sehen braucht, wo man sie bisher, nicht ohne Einseitigkeit, vornehmlich gesucht und gesehen hat. Wer's nicht glaubt, lese nach, was B. z. B. über Lehramt und Verwaltung der Sakramente „im römischen und orthodoxen Bereich“ schreibt (958). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Frage nach dem Amt und nach der Vollmacht und die Frage nach den Sakramenten und ihrer Verwaltung, m. a. W.: daß die Frage nach der von Christus gestifteten Kirche (und nicht die Frage nach der Rechtfertigung) die entscheidende ist. Hier ist zwischen der Lehre der katholischen Kirche und den persönlichen Ansichten B.s (um mehr kann es sich, bei seiner Methode, die Dinge darzustellen, in unseren Augen nicht handeln) keine Gemeinsamkeit.

B. redet über Sendung und Auftrag der Kirche so, als ob für Apostel, Jünger, Gläubige usw. einfach dasselbe gelte. Es geht höchstens um ein gewisses Fluktuieren, um ein abwechselndes Hervortreten und Wiederzurücktreten einzelner innerhalb der Gemeinde. B. kümmert sich nicht darum, ob „die Zwölf“ im Sprachgebrauch des NT nicht vielleicht doch eine Bezeichnung nur für eine kleine Gruppe von Männern ist, die auf Grund eines geschichtlichen Aktes Jesu in besonderer Weise am Amt und an der Arbeit des Herrn beteiligt sind (woraus sich dann wieder manches andere ergäbe), was doch heute auch von einem Teil der protestantischen Theologen aus exegetischen Gründen zugegeben wird. B. geht auf deren ernst zu nehmende Argumente überhaupt nicht ein, ja er erwähnt sie nicht einmal — ganz anders Rengsdorf, in: Kittel, ThWbNT II, 325—327, der sie zustimmend erörtert — (vgl.

895 979—991 u. ö.). Statt dessen polemisiert er in allgemein gehaltenen Ausdrücken, ohne irgend etwas Konkretes namhaft zu machen, woraus er diese Auslegung der katholischen Lehre vom Amt geschöpft haben könnte, gegen die Institutionen und das Lehramt der „römischen“ Kirche (958). Mit einer solchen Methode verläßt er den Boden einer wissenschaftlichen Theologie. Das einzige, was B. damit beweist, ist lediglich dies, daß er unsere Idee von der Kirche und unsere Lehre vom Amt nicht kennt oder nicht verstanden hat. Für uns bedeutet „Stellvertretung“ im Amt nicht Verdrängung Christi, der durch Menschen ersetzt wird, sondern ein wirkliches „An-die-Stelle-treten“ von Menschen an den Ort, wo Christus steht und stehen bleibt. Der kirchliche Amtsträger macht durch die Ausübung des Amtes das an sich unsichtbare Wirken des in seiner Kirche gegenwärtigen Christus (indirekt) sichtbar.

Unbefriedigend ist schließlich die Antwort B.s auf die Frage nach der Garantie für die Reinerhaltung der Lehre Christi durch die Gemeinde in der Wahrnehmung ihres Auftrags. Was er darüber sagt, läuft darauf hinaus, daß das Evangelium verfälscht werden kann und daß die Gemeinde wachsam zu sein hat, damit es nicht geschieht: sie hat nur zu dienen, von sich weg auf den Herrn zu zeigen und in keinem Sinne auf sich selbst — das ist alles (929—951). Aber hier beginnt erst das Problem: wann und wo kann man sagen, daß dies geschieht? Es ist z. B. Tatsache, daß das, was B. für das Evangelium hält, nicht dasselbe ist wie das, was R. Bultmann, um nur einen zu nennen, dafür ausgibt. Und jeder wird überzeugt sein, gerade in dem, worin er dem andern widerspricht, auf das Evangelium und nicht auf sich zu verweisen. Wo ist da ein Kriterium?!

J. Loosen S. J.

Die wachsende Erkenntnis der Schule Anselms von Laon. *Lottin, O., O.S.B., Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles. T. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. T. VI: Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300.* gr. 8^o (472 u. 516 S.) Gembloux 1959 und 1960, Duculot. je 500.— Fr.

Diese beiden neuen Bände des großen Sammelwerkes von L. bringen literarhistorische Fragen des 12. und 13. Jahrhunderts. Auch diesmal sind die meisten der gesammelten Artikel bereits erschienen. Aber sie sind vielfach so umgearbeitet, daß es sich um ein neues Werk handelt. So ist etwa der Großteil des ersten der beiden Bände, der die losen Sentenzen der Anselmschule in textkritischer Edition bringt, ganz neu geordnet. In der Urausgabe in den *RechThAncMéd* waren die Sentenzen noch nach ihren Fundorten und nach den einzelnen Ländern, in denen die Handschriften heute liegen, gedruckt. Nun hat L. die systematische Ordnung vorgezogen, um sie für die dogmatische und dogmengeschichtliche Benutzung fruchtbarer zu machen. Daher verlieren weder die früheren Drucke ihren Zweck noch ist der Neudruck überflüssig.

Der Inhalt des ersten dieser beiden Bände (Tom. V) befaßt sich also vor allem mit der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Zunächst werden die Einzelsentenzen dieser Schule unter Rücksicht der Zugehörigkeit zu Anselm von Laon oder nur seiner Schule textkritisch ediert und gesammelt. Dabei aber herrscht, wie gesagt, bereits innerhalb der einzelnen Gruppen, die systematische Ordnung vor. So werden zunächst die sicher authentischen Sentenzen Anselms selber gegeben. Dabei wird dem bekannten *Liber Pancrisis* und ähnlichen Sammlungen große Aufmerksamkeit geschenkt. Praktisch ist damit die Edition des *Liber Pancrisis* von G. Lefèvre überholt. Man wird von nun an nur nach der vorliegenden zitieren können. Dann werden in zwei weiteren Paragraphen die Stücke geboten, welche wahrscheinlich (plausible) Anselm zugehören dürften. Der erste Paragraph bringt, nach den Büchern der Hl. Schrift geordnet, die Sentenzen, die vielleicht Auszüge aus Bibelkommentaren sind, der zweite ist wieder systematisch geordnet: *Questiones de Deo, de homine et angelis, de Christo, de sacramentis, de virtutibus et peccatis, varia* (121—142). So werden auch die dritte Klasse, d. h. die Sentenzen Wilhelms von Champeaux, und die vierte, die *Sentenzen der Schule* im allgemeinen, systematisch geordnet (189—227 bzw. 229—327). Am Schluß der Besprechung werden wir darauf noch zurückkommen. 183—188 sind auch die Sentenzen des Bruders Anselms, Radulph, gedruckt.