

40,7 praeter] post — 40,8 homo] ideo — 40,14 unguis] ignis A — hoc] haec A — 40, 34 sit] fit — 41,37 abstrahit] abstrahuntur — 42,11 abstractiora] abstractior (Falte!) — 45,2 tantum] iterum — 49,18 qui] quod A — 49,25 eas] omnia (Falte!) — 51,4 eo] ea — 56,8 convenit] contingit — 58,6 a] ex — 59,9 et del. — 61,13 super] sunt (lies: supra) A — 63,5 ad] in — 66,18 manifestissimae] manifestissima — 69,16 et om. A — 69,18 tanto + et — 73,7 sequitur] sequetur — 76,2 tantum] ad del.

Quellenapparat: S. 23 A. 1, S. 53 A. 1 und S. 57 A. 2 u. 3 lies c. 2 statt c. 1 — S. 27 A. 4 48,149] 48,142 — A. 5 Z. 2 scientiis + supra enumeratis — decreverunt] decreverant — Z. 4 disciplinarum] disciplinam — S. 31 A. 1 Z. 2 scientia] scientias — S. 31,13 ff. ist ebenfalls von Avicenna a. a. O. abhängig. — S. 37 A. 2 Z. 3 ὄραται] ὄρατον — vorletzte Z. ἐκείνων] ἐκείνων — S. 43 A. 3 et] ac — S. 54 A. 4 Z. 4 VII] VI — S. 62 A. 7 und S. 63 A. 4 c. 4] c. 3 — S. 71 A. Z. 28 34,12 s.] 34,11 s.

Ich möchte meine Besprechung nicht schließen, ohne der Hoffnung Ausdruck zu geben, daß der Büchermarkt des Auslandes, der uns so wertvolle Veröffentlichungen wie W.s Thomasedition schenkt, in nicht allzu ferner Zeit auch dem deutschen Forscher wieder allgemein zugänglich gemacht wird.

Bruno Decker, Berlin-Zehlendorf.

Stauffer, E., *Die Theologie des Neuen Testamentes*. 4. verb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 367 S. u. 111 Abbild.) Stuttgart 1948, Kohlhammer. DM 15.—.

Wenn ein theologisches Werk von dem Umfange des vorliegenden schon nach sieben Jahre die 4. Aufl. verzeichnen kann, hat es offenbar den Menschen von heute etwas zu sagen. Und St. hat den Menschen etwas zu sagen von Christus und seiner Bedeutung für die Menschheit. Dabei sagt er es in einer so feinen, oft gestreichen Weise und aus einem tief christlichen Ethos heraus, daß sich der Leser unwillkürlich angesprochen fühlt.

Nach einem ersten, mehr einleitenden Teil über den Werdegang der urchristlichen Theologie (in der Vorgeschichte des Urchristentums, bei Johannes dem Täufer, bei Jesus selbst, bei Petrus und der Urgemeinde, bei Paulus und Johannes, bei Ignatius und in dem dritten christlichen Geschlecht: 1—33) folgt der eigentliche Hauptteil des Werkes: Die christozentrische Geschichtstheologie des NT (34—211), der in fünf Hauptstücken mit jeweils einer Reihe von Unterabteilungen aufgliedert wird: 1. Schöpfung und Fall, 2. Gesetz und Verheißung, 3. Das Christusergebnis, 4. Kirche und Weltgeschehen, 5. Gegenwart und Zukunft. In einem abschließenden 3. Teil werden die Glaubensformeln der Urkirche behandelt (212—234), und zwar: Der Gebrauch und die Gestalt dogmatischer Formeln in der Urkirche; Geschichtstheologische Summarien; Monotheistische Formeln; Christologische Formeln; Die Elemente des 3. Artikels; Die Anfänge des trinitarischen Bekenntnisses; Zur Dogmengeschichte der Urkirche. 338 Anmerkungen (235—313), sieben Beilagen mit schematischen Übersichten (Hauptelemente der altbiblischen Märtyrertheologie, vergleichende Tabelle zur Formelsprache der Zwölfertestamente und Johannesschriften, zwölf Kriterien formelhaften Glaubensgutes im N.T., Josephstradition und Petrusformeln, die paradoxen Inkarnationsformeln bei Paulus und seinen Nachfolgern, Abschiedsreden und Abschiedsszenen, Summarien) und 32 Bildtafeln mit 111 Abbildungen bilden eine wertvolle Bereicherung.

Für eine gerechte Würdigung des Werkes ist vor allem die Überschrift des 2. Teiles zu beachten: Die christologische Geschichtstheologie des Neuen Testamentes. Der Verf. betrachtet also das N.T. vor allem unter christologischem Gesichtspunkt, und zwar nicht so sehr statisch gesehen, sondern vielmehr dynamisch in seiner geschichtlichen Entwicklung. Darum unterscheidet er vielfach zwischen der Auffassung der Synoptiker und der paulinischen und johanneischen Sicht. Diese Unterscheidung ist für das bessere und umfassendere Verständnis zweifellos sehr wertvoll, solange daraus nicht sachliche Gegensätze in der Lehre abgeleitet werden, wie es in dem vorliegenden Werke leider nicht selten geschieht. Das kommt eben daher, daß der Verf. die Bücher des N.T. wie der Bibel überhaupt praktisch auf eine Stufe stellt mit anderen literarischen Zeugnissen, vor allem der außerbiblischen apokalyptischen Litera-

tur. Wer in der Bibel letztlich nur persönliche Auffassungen der heiligen Schriftsteller über die geoffenbarten Wahrheiten, und nicht mehr das irrumslose inspirierte Gotteswort sieht, wird keine Veranlassung finden, sich noch um die „*analogia fidei*“ zu kümmern, d. h. weniger eindeutige Stellen der Schrift im Einklang mit sicher feststehenden Glaubenswahrheiten zu deuten. Von einer spekulativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten hat St. abgesehen; denn einmal ist das nicht die eigentliche Aufgabe der biblischen Theologie, die als systematische Zusammenstellung der theologischen Erkenntnisse nicht zur spekulativen, sondern zur positiven Theologie gehört, und dann wäre eine allseitige erschöpfende Behandlung der verschiedenen theologischen Fragen des N.T. auf 234 Seiten Text einfach unmöglich. Bei der Fülle der Themata konnten darum nur mehr oder weniger skizzenhafte Aufrisse geboten werden, die den Leser anregen sollen, sich persönlich, auch mit Hilfe des in den Anmerkungen angegebenen Materials, weiter in die einzelnen Fragen zu vertiefen. Dieses Ziel dürfte weithin erreicht sein. Man könnte höchstens sagen, daß es sich mehr um eine Religionsgeschichte als um eine Theologie des N.T. handelt, da oft die nach dem Verf. voneinander auch sachlich abweichenden Ansichten der Männer des N.T. unausgeglichen nebeneinander gestellt werden. Auch das könnte man noch bemerken, daß eigentlich weniger von Gott selbst und seiner Dreipersonlichkeit die Rede ist — im 3. Teil wird diese Frage kurz gestreift —, sondern vielmehr von der im Christentum verwirklichten göttlichen Heilsordnung, also der „*oikonomia*“ der Alten im Unterschied von der „*theologia*“ im engeren Sinne. Mit dieser Feststellung steht nicht im Widerspruch, daß der Verf. anderswo als Ziel des Lebens Jesu die Aufrichtung der Gloria Dei betont (100–103). Damit hängt wohl auch zusammen, daß die Gottheit Christi wenig zur Geltung kommt, obgleich kein Zweifel sein kann, daß der Verf. sich auch dazu bekennt, wenn er sagt: „Wer an dieses zweifache Bekenntnis (zu Christus als wahren Gott und wahren Menschen) rührt, hier und dort, der hat den Geist der Lüge. Denn er tastet die paradoxe Herrlichkeit des Menschensohnes an und rüttelt an den Fundamenten unseres Heiles“ (234). Leider sind demgegenüber andere Formulierungen unbestimmt und irreführend, z. B. wenn er vom Himmelsmenschen spricht, der nach Paulus herabgestiegen sei (97), oder wenn er Phil 2, 6 ff. so erklärt, daß das Himmelswesen seine bisherige Position aufgegeben habe (97 f.), oder wenn er sagt, der „Jungfrauensohn“ der Synoptiker sei väterlicherseits Gott und mütterlicherseits Mensch, keines aber ganz (Anmerkung 382). Darum habe sich die Parthenogenese in der Urkirche nicht durchgesetzt, denn Paulus habe sie vielleicht noch nicht gekannt und Johannes nehme keine Notiz davon (99). Diese letzte Behauptung läßt sich aber nur dann aufrecht erhalten, wenn man mit dem Verf. Joh 1, 13 die Worte „noch aus dem Willen des Mannes“ gegen alle Grundsätze der Textkritik als unecht erklärt; denn tatsächlich finden sie sich in allen Handschriften mit Ausnahme vom Kodex B (von erster Hand) und von Eusebius und Athanasius. Im Kodex B können sie sehr leicht durch Haplographie ausgefallen sein. Wenn sie aber echt sind — und daran kann kein ernstlicher Zweifel bestehen —, dann hat auch Johannes die Jungfrauengeburt gekannt und bekannt. Wenn aber trotzdem, wie St. betont, der johanneische Christus nicht väterlicherseits Gott und mütterlicherseits Mensch, sondern wie bei Paulus ganzer Gott und ganzer Mensch ist, und zwar nicht nur im Nacheinander wie Phil 2, 6 ff. (?), sondern in der Gleichzeitigkeit, dann kann die Jungfrauengeburt weder dem einen noch dem andern Abbruch tun.

Die Menschwerdung sieht der Verf. in einem Eingehen Gottes in eine Schöpfungsgestalt (99), was zweifellos nicht als „*unio hypostatica*“ aufgefaßt wird, sondern als ein Wohnen der göttlichen Person in dem Menschen Jesus, da er sie offenbar analog zu der Gegenwart des Logos in der Eucharistie versteht, wie er sie sich vorstellt. Hier leugnet er nämlich mit Nachdruck jede Transsubstantiation (141) und zählt sieben Gründe auf, die dagegen sprechen sollen (Anm. 548). Das „ist“ der Abendmahls Worte wolle nur als Zeichen und Denkmal für die Rettungstat Gottes am Kreuz verstanden werden (142). Freilich sei nach Joh 6, 49 das Abendmahlsbrot Jesu Leib im ontischen Sinne, das aber nur der gekreuzigte und erhöhte Menschensohn spenden könne (143). In

der sakramentalen Speise vollziehe sich nach Joh 6, 35.63.68 die sakramentale Re-inkarnation und Wohnungnahme des Logos. Das Sakrament sei die Erscheinungsform, in der Christus selbst zu uns komme (143).

Unklar bleibt auch, was der Verf. sich unter dem „Pneuma“ denkt, denn nach ihm unterscheidet die vorjohanneische Pneumatologie den Geist als schöpfungsgeschichtliche, heilsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Größe, während Johannes ihn als allgeschichtliche Realität nehme. Wenn das N.T. von der Gemeinschaft des Heiligen Geistes spreche (2 Kor 13, 13), dann habe es nicht einen Verband von Einzelpersönlichkeiten vor Augen, die sich in einer gemeinsamen Idee oder Absicht zusammenfinden, sondern den einen, überpersönlichen und allumfassenden Geist, der in vielen und mannigfach verschiedenen Einzelleben sein Leben lebe (146). Gott erwecke in uns das „pneumatische Ich“, den Geist, der sich in uns zu Gott bekenne (152) und beim Tode weiterleben werde (190). Das Pneuma sei im Spätjudentum nur Eine göttliche „Hypostase“ unter anderen gewesen. Aber während die Funktionen der anderen Hypostasen, etwa der Sophia und des Logos im N.T., auf den Christus übergegangen seien, habe sich das Pneuma eine relative Selbständigkeit neben dem Christus bewahrt (Anm. 827). Man müsse nicht von trinitarischen, sondern von triadischen Formeln sprechen, denn im Taufbefehl sei von einer Dreifaltigkeit oder Dreieinigkeit ebensowenig die Rede wie in den anderen triadischen Formeln, z. B. Gott — Tempel — Israel, oder Gott — Menschensohn — Engel (230). Theologisch sei die Trinitätslehre im N. T. vorbereitet, symbolgeschichtlich dagegen sei lediglich das triadische Bekenntnis da, das noch nicht als Trinitätsbekenntnis gelte (Anm. 834).

Wie nicht anders zu erwarten war, deutet der Verf. die Lehre des hl. Paulus von der Erlösung und Rechtfertigung nicht im Sinne einer seinhaften Neuschöpfung, sondern der Mensch werde nur eine „neue Kreatur“ im Geltungsbereich, wie schon im A.T. und im rabbinischen Terminismus (122 f.). Nach St. hat das N.T. den Begriff der Erbsünde noch nicht gekannt (51), denn Röm 5, 12 versteht er von persönlichen Sünden, wenn er die Stelle umschreibt: „der Tod, dem sie Mann für Mann durch ihr Sündigen verfielen“ (Anm. 176), ja er spricht sogar von der Tragik des Sündigenmüssens (53). Nicht eindeutig ist die Ansicht des Verf.s über die Prädestination und das endgültige Los der Menschen. Nachdem er mit Recht betont hat, daß Gott unter allen Umständen die Freiheit seiner Geschöpfe gewahrt wissen will, so daß er die selbstherrliche Entfaltung der Freiheit zum Dämonischen nicht hindert (45 ff.), wird andererseits gesagt: „Der prädestinatianische Gotteswille ist es, der den Gottestrotz des Menschen gewollt und hervorgerufen hat“ (161). Die Urkirche habe das Wort: „Er wird einem jeden vergelten nach seinen Werken“, nur vom Glauben bzw. Unglauben verstanden (200). Der Gedanke von der ewigen Verdammnis sei zwar im N.T. oft und deutlich genug ausgesprochen, aber Paulus rechne bestimmt damit, daß dem Menschen auch nach dem Tode noch Rettungsmöglichkeiten offenständen, denn sonst hätte ja die Taufe für die Verstorbenen (1 Kor 15, 29) keinen Sinn. Dazu komme, daß nach Röm 11, 25 f. u. ö. das Rettungswerk so umfassend sein werde wie die Schuld, also allgemein (201 f.). Nur so könne der Verf. von 1 Tim 2, 1 ff. zur Fürbitte für alle Menschen auffordern mit der Begründung: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“, wobei nach St. das Verbum „thelein“ im Gegensatz zu „boulesthai“ immer den unwiderstehlichen göttlichen Willen bezeichnet (Anm. 738). Auch die Toten sollen nach St. das Leben empfangen, wenn sie nach 1 Petr 4, 6 auf die Predigt des Evangeliums im Hades hören (Anm. 700), wo alle Menschen bis zum letzten Gericht aufbewahrt werden, und die Schuldigen nach Lk 12, 58 f. wie in einem Purgatorium ihre Schuld noch sühnen können, während nach Mt 13, 39 ff. u. a. beim Endgericht die letzte Scheidung der Geister stattfindet, bei der die einen in die Herrlichkeit, die andern in die Gehenna gehen (190). Aber dann heißt es wieder: „Auch der Verstockteste wird zuletzt überwältigt durch die übermächtige Herrlichkeitsoffenbarung Gottes. . . . Dann hat die Kreatur ihre Freiheit gefunden im freien Ja zu Gott“ (210 f.). Wir haben hier ein Beispiel, wie der Verf. verschiedene Stellen des N.T. unausgeglichen nebeneinander stehen läßt. So können wir es auch verstehen, daß er auf der

einen Seite betont: „Der Kirchengedanke (auch der Primats- und selbst der Sukzessionsgedanke) ist keine frühpapistische Erfindung, sondern im Ansatz älter als das Christentum selbst. Das ist die Erkenntnis, die sich heute immer mehr durchsetzt“ (15), und doch die Folgerungen für einen Primat und eine apostolische Sukzession in der Kirche nicht zieht, ja im Gegenteil betont, daß die Männer des N.T. nichts wissen von einer Absolutheit des Christentums (138), wodurch die Absolutheit Christi aufgehoben würde (22), oder wenn er einerseits feststellt, daß das Dogma so alt ist wie die Kirche selbst (253), während er andererseits mit Nachdruck betont, daß der Glaube als Gehorsam nichts zu schaffen hat mit einer Unterwerfung des menschlichen Intellektes unter eine dogmatische Formel (149), und den Katholizismus mit seinen Kirchenlehrern und Bekenntnisformeln als eine Fehlentwicklung bezeichnet, mit der die christliche Religionsgeschichte ein trauriges Ende genommen habe (232).

Da der Verf. in erster Linie eine Geschichtstheologie des N.T. geben will, lag es nahe, vor allem die Tradition zu berücksichtigen. Darum betont er, daß die Männer des N.T. mit ihrer exegetischen und theologischen Gedankenbildung in einer lebendigen Tradition wurzeln, die vom A.T. über die Apokryphen bis zu den apokalyptischen Volksbüchern ihrer Tage reichen, der altbiblischen Tradition, die es vor allem auszuschöpfen gilt (5). Ja er sagt sogar, daß alle verschiedenen Wasserläufe (der theologischen Ansichten der Urkirche) schließlich in den Strom der dogmatischen Tradition einmünden, die keine böswillige Erfindung der Katholiken sei (215). Sie sei der Strom, der die dogmatischen Lehrsätze durch die Zeiten trägt, zugleich aber auch der Garant, der ihre normative Geltung verbürgt. . . . Kirche und Dogma gehörten zusammen. Die Glaubensformeln (= dogmatische Formeln) seien in der Masse der theologischen Darlegungen eingebettet wie Kristalle in einer amorphen Gesteinsmasse (215). Wie läßt sich das in Einklang bringen mit den gerade vorhin zitierten Äußerungen über die Fehlentwicklung des Katholizismus mit seinen Kirchenlehrern und Bekenntnisformeln?

Man könnte noch auf manche fragwürdige Deutung von Stellen des N.T. hinweisen, z. B. daß der urchristliche Taufakt in der Versiegelung mit dem Kreuzzeichen bestanden habe (141), daß die Taufe gespendet worden sei unter Anrufung des Kyrios-Namens und schließlich mit der trinitarischen Formel, oder genauer nach St. mit der triarischen Formel (214), oder wenn 1 Petr einem Paulusschüler und Eph und Pastoralbriefe Pauluskreisen zugeschrieben werden, während die 5 Johannesschriften erfreulicherweise alle letzten Endes auf den Apostel Johannes zurückgeführt werden (26). Aber wir wollen uns lieber freuen über das viele Schöne und Wahre, das der Verf. uns zu sagen hat, über die doxologische, antagonistische und soteriologische Bedeutung des Christusweges in seinen verschiedenen Abschnitten, d. h. wie dieser Weg durch Kreuz und Leiden hinführt zu seiner eigenen Verherrlichung, nach der siegreichen Auseinandersetzung mit den diabolischen Mächten und der Erlösung der Menschheit, ferner über den Leidensweg der Vorboten Christi (79 ff.), über die Christusbotschaft des N.T. als die Antwort auf die offenen Fragen der Religionsgeschichte (83), über Jesus als heilsgeschichtlichen Lebensträger (106 ff.), über die Theologia crucis in ihrer doxologischen, antagonistischen und soteriologischen Würdigung (110 f.), über die prototypische Bedeutung des Christusgeheimnisses (130 f.), über das Gebet: „Der willensmächtige Gott will den Willen des Menschen. . . . Er gewinnt ihn im Ringen des Gebetes. . . . Nur wenn ich ganz Gottes bin, bin ich ganz ich selbst. Darum bin ich nur im Gebet ganz ich selbst. Darum will Gott mein Gebet“ (156), über die stellvertretende Sühne nach Kol 1, 24 f. (167) und die Fürbitte (143), über die Pflicht der Mitwirkung mit der Gnade (160 u. Anm. 607) u. a.

B. Brinkmann S. J.

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*. 2 Bände. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 322; X u. 541 S.) Gütersloh (1947/48), Bertelsmann. DM 40.—.

Wir haben hier die erste umfassende und in sich geschlossene protestantische Dogmatik der Nachkriegszeit vor uns. Da sie überdies den Ertrag fast