

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

einer Lebensarbeit darstellt, verdient sie erhöhte Beachtung. Zur Kennzeichnung seien — selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit — wichtigste dogmatische Positionen aus Bd. I (Grundlegung der Dogmatik) und Bd. II (Ausführung) hier zur Kenntnis gebracht.

Zu Bd. I: Theologie als die „wissenschaftliche Selbstbesinnung des christlichen Glaubens“ (6) hat eine dreifache Wurzel (und daraus entspringende Dreigliederung) in den drei Grundmerkmalen des Glaubens: 1. Geschichtsbezogenheit — ihr entspricht die exegetische und historische Bibelwissenschaft; 2. Geistigkeit des Glaubens — ihr entspricht die eigentlich systematische Theologie; 3. Kirchlichkeit des Glaubens — ihr entspricht die Kirchen- und Dogmengeschichte. Die eigentlich entscheidende Glaubensbesinnung fällt der systematischen Theologie zu, die allein die Selbständigkeit und Einheit der Theologie zu begründen vermag. „Weil und solange es eine systematische Theologie gibt, sind die Exegese der biblischen Schriften und die Kirchengeschichte *theologische Disziplinen*“ (20). Andererseits gehen Exegese und Kirchengeschichte nicht darin auf, Vorstufen und Hilfswissenschaften für die systematische Theologie zu sein (gegen K. Barth). Sie haben auch ihre selbständige Bedeutung als Funktionen der kirchlichen Glaubenserkenntnis, in deren Dienst letztlich auch alle Theologie steht (Schleiermacher). Gemäß ihrer eigentlichen Aufgabe zerfällt die systematische Theologie in die zwei Hauptteile der Grundlegung und der Darlegung des christlichen Glaubens in seiner für heute gültigen Gestalt. Es obliegt ihr aber zugleich die theologische Kritik aller Religionen (ausgeführt: 155 ff.) und innerhalb des Christentums auch aller Konfessionen (vgl. die Deutung 273 ff.). Ihre Bindung an die Kirche ist einzig eine solche ihrer gemeinsamen Bindung an das Evangelium. Die Theologie muß mit ihrem kritischen Ja und Nein zum überlieferten und bestehenden Kirchtum die stete Unruhe der Kirche bleiben, wie umgekehrt die dem Evangelium treue Kirche eine entartete Theologie zur Sache (Evangelium) zurückzurufen hat. Die Dialektik von Evangelium und kritischer Reflexion hat der Theologie als Spannung von Glaube und kritischer Frage zu tragen (15 ff.).

Es gibt eine natürliche Gotteserkenntnis, aber „dieser Gottesgedanke unserer theoretischen Vernunft ist nicht die *Begegnung* mit Gott, so gewiß er mit ihr zusammenhängt“ (40). Offenbarung im eigentlichen Sinne der Wort- und Heilsoffenbarung ist personhaft und immer Aktgegenwart in dem mich angehenden und anredenden Zeugnis der immer neu geschehenden Verkündigung (38). Die „christonomistische Offenbarungstheologie“ (K. Heim, K. Barth), d. h. die Außerachtlassung einer allgemeinen Schöpfungsoffenbarung — vom Verfasser als „Ur- oder Grundoffenbarung“ bezeichnet — sei untheologisch, weil skeptischer Relativismus und darum selber wieder „natürliche Theologie“ mit negativem Vorzeichen (67 ff.). Es gelten genau die gleichen Bedingungen für die Erkenntnis Gottes in der Christusoffenbarung und in der Schöpfungsoffenbarung. So hat die Offenbarungslehre zu behandeln: 1. die Ur- oder Grundoffenbarung in der Schöpfung; 2. die Heilsoffenbarung in Christus. Die Selbstbezeugung Gottes in der Existenz des Menschen, in der Natur, im geistigen und geschichtlichen Leben erfahren wir in vortheoretischem, unmittelbarem Innwerden, ohne sie zu einer zwingenden ‚demonstratio‘ erheben und dem atheistischen Verneiner widerlegend entgegenhalten zu können. Es bleibt ‚appellatio‘ und ‚confessio‘ zum rechten Sehen als Glaubensgnade (75 ff.). Weil Gotteserfahrung der entscheidende Grund für alle Gewißheit um Gott ist, haben die alten Gottesbeweise auch nur die Bedeutung von Gotteserweisen im Selbsterweis Gottes an das theoretische Denken (91 ff.). Schon im Hinblick auf Röm. 1, 19 f, sei es fehl, die alten Gottesbeweise als „Turmbau einer prometheisch-selbstherrlichen Vernunft“ schlechthin ablehnen zu wollen. Die Theologie müsse sich vielmehr offen halten für „die *Nötigung*, die das Denken und Erkennen auf seinem Wege in der Wirklichkeit seiner selbst und der Welt erfährt“, wofür ja auch gerade die jüngste Naturforschung wieder Zeugnis ablege (94). Die besondere Heilsoffenbarung, wie sie zunächst durch Gottes Wort an Israel ergangen ist, nimmt die Schöpfungsoffenbarung auf, bewahrt sie und führt sie, prophetisch erweitert, dem Evangelium entgegen. So konnte der Erlöser nur aus Israel kommen, und die Christusoffenbarung

ist ohne das prophetische Wort nicht verständlich. „Der Weg zu Jesus führt durch das AT hindurch nicht nur historisch, ‚religionsgeschichtlich‘, sondern wesentlich, existenziell theologisch; nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden; nicht allein für die Urchristen, sondern für uns alle, heute und in alle Zukunft“ (120). Die urchristliche, die altlutherische und die neureformatorische Auslegung des AT als direktes Christuszeugnis werden abgelehnt (245 ff.). Für eine richtige Hermeneutik müsse immer der dreifache Gesichtspunkt des AT maßgebend sein: Zeugnis vom wahren Gott, Dokument der Geschichte des Glaubens und Niederschlag des Abfalls und Irrglaubens (277 ff.). Das Kriterium für echt und wesentlich gibt letztlich der vom Evangelium bestimmte Glaube ab. Die überlieferte Kanontheorie verfehle den richtigen Ansatz: nicht vom Kanon her das Evangelium, sondern vom Evangelium her den Kanon zu bestimmen (178). Grund des Glaubens ist nicht die Schrift, sondern das in der Verkündigung uns entgegengetragene Evangelium. Diesen urlutherischen Gedanken hat die altprotestantische Theologie verkannt, als sie die Schrift zum einzigen Prinzip der Theologie erhob (176). Inspiration besagt nichts anderes als: daß Gott durch seinen Geist im Werkzeug der Schrift mit uns handelt. Demnach ist die Übersetzung Luthers nicht weniger inspiriert wie die Niederschrift der biblischen Verfasser (215). Irrtumslosigkeit ist durch die Inspiration nicht gefordert, im Gegenteil: Fehlbarkeit gehört zur inspirierten Schrift wie die volle Menschlichkeit zur Menschwerdung. Das hatte die orthodoxe Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts vergessen. Jede Verhältnisbestimmung des Göttlichen im Menschlichen der Schrift verbietet sich (216). Diese durch die theologische Kritik geläuterte Inspirationslehre lasse erst völlig Raum für die moderne Bibelkritik, von der denn auch der Verf. sehr freisinnigen Gebrauch macht, wie namentlich der Abschnitt über „die historische Wirklichkeit der Geschichte Jesu“ (138 ff.) dartut.

In der ausgeführten Dogmatik des II. Bandes fällt zunächst auf, daß die Trinitätslehre ganz an den Schluß — hinter die Eschatologie — gestellt wird. Als Gründe werden geltend gemacht: Erst am Ende lasse sich eine zusammenhängende Trinitätslehre bringen, da sie sich nur christologisch und pneumatologisch begründen lasse. Sie sei ein Letztes der theologischen Reflexion über den Gehalt des Kerygma, gehöre aber sowenig zu diesem selbst wie zum NT, das wohl triadische Formeln, aber noch keine Lehre von der Trinität habe (511 f.). Gesehen aufs Ganze ist die Behandlung der Trinitätslehre hier am Schluß auffallend kurz geraten. Den boëthianischen Personbegriff zur spekulativen Erschließung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses verwenden wollen, heiße die Einheit Gottes tritheistisch gefährden. Die Aussagen der alten Dogmatik über die innergöttlichen Ausgänge „unterliegen inhaltlich schweren Bedenken“ und überschreiten den Aufgabenbereich der Theologie. Der Begriff der ewigen Zeugung „hat kein theologisches Recht“, ebensowenig der Begriff der ewigen ‚spiratio‘ des Geistes durch Vater und Sohn (521 ff.). Damit entfällt auch der Filioque-Streit (523). Beim Verf. hebt die spezielle Dogmatik mit der Lehre vom Gott der Offenbarung an. Er verwirft aber die altprotestantische Dogmatik mit ihrer herkömmlichen Unterscheidung nach Wesen und Eigenschaften Gottes. In den Eigenschaften bekunde sich ja gerade das konkrete Wesen des lebendigen Gottes (4). Aus der Schöpfungslehre sei hervorgehoben: Die bei heutigen protestantischen Theologen so oft gehörte These, erst vom Christusglauben her lasse sich der wahre Schöpfungsglaube gewinnen, wird abgelehnt; bejaht aber wird, daß der Schöpfungsglaube sich nur durchzuhalten vermag, wenn er gestützt wird vom Christusglauben (49 f.).

Die Engellehre und der Fall eines Teiles der Engel wird streng biblisch festgehalten (66 f.). „Das Zeitalter einer Theologie ohne Satan ist innerlich zu Ende gegangen“ (156). Den Indeterminismus aus der heutigen Mikrophysik für die Freiheit des Menschen und den Schöpfungsglauben in Anspruch zu nehmen, wird verworfen (37 f.). Der Begriff des Wunders darf nicht an dem Begriff der Natur orientiert werden, wenn auch das eigentliche Heilswunder — im Unterschied zum Vorsehungswunder — „den Naturzusammenhang unseres durch Sünde und Tod bestimmten Menschseins durchbricht“ (77). In der Anthropologie wird der Leib-Seele-Dualismus als Rest primitiver animisti-

scher Vorstellung, die in der dualistischen Seelenmetaphysik der Antike ihren philosophischen Ausdruck gefunden habe, als ein für alle Mal durch Kant widerlegt und dem biblischen Ganzheitsbegriff vom Menschen fremd abgelehnt. Es gibt nur „ein Sterben als Tod des ganzen Menschen, eine Auferstehung als Erweckung des ganzen Menschen aus dem Tode“ (85, 180 u. ö.). Die Abstammungslehre wird für den Menschen als leibseeleliche Ganzheit bejaht (79, 147 f.). Anerkannt wird eine kreatürliche Gottebenbildlichkeit als geistpersonale Bestimmung für Gott, die aber erst in Christus ihre Erfüllung findet. Sie ist ein ‚datum‘, nicht erst ein ‚dandum‘ (gegen K. Barth) und als wesensmäßige Bestimmung des Menschen für Gott auch noch im Sünder anzuerkennen (100). Fragmentarisch bleibt der Abschnitt über den Herrn der Geschichte, der durch die Geschichtstheologie der Rechtfertigungslehre und der Eschatologie ergänzt werden soll. Mit aller Schärfe wird der Gedanke der bloßen göttlichen Zulassung des Bösen als ‚frigidum glossema‘ (Luther) abgelehnt, und die unaufhebbare Spannung zweier unversöhnlichen Weltbilder und Welthaltungen dem Christen zugemutet (103 ff.). Diese in keiner Synthese aufzuhebende „Hochspannung“ durchzieht auch die Theologie von der Zweigestalt der Welt als Schöpfung der Gottesliebe und als Ausdruck des Zornes Gottes im Gericht über die Sünde (161). Die ‚intelligible Existenz‘ des Menschen vor Gott: das ist der Menschheit als ganzer und jedem einzelnen in ihr immanente Urstand in seiner Schöpfungsunschuld, in dessen ‚adamitischer‘ Freiheit der Grund für den Sündenfall in unserer empirischen Existenz liegt. Historisierung von Urstand und Ursünde wird abgelehnt (146 ff.). Daß der Mensch im Urstand die Eigenschaft der Unsterblichkeit gehabt habe, ist nicht schriftgemäß (186). Erbsünde im Sinne eines habituellen (sündigen) Zustandes vor den eigenen Tatsünden wird als naturalistisches (apersonalistisches) Mißverständnis abgelehnt, darum auch die alt-lutherische Gleichsetzung von Erbsünde und Begierlichkeit. „Wir sind schuldig nicht durch Anrechnung der auf uns übertragenen Sünde Adams vor all unserem Denken, Wollen und Tun, sondern sind schuldig wegen dieses Denkens, Wollens und Tuns, das eben in seiner menschlichen Unentrinnbarkeit ‚Adams-Sünde‘ ist“ (130).

In der Christologie wird — im Gegensatz zur alt- und neureformatorischen Logoschristologie — der Weg „von unten nach oben“ an den Anfang gestellt und methodisch allein zulässig erklärt (196 ff.). Ein Beweis für die Gottheit Christi kann nur Wagnis des Glaubens sein (ebd.). Jesu vaterlose Erzeugung gehört nicht zur ältesten Verkündigung (219). Schlechthinnige Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre (seit Schleiermacher und Ritschl) sei nicht gefordert, wenn man Natur im Sinne von Wesen-Seinsweise umfassend genug nehme (224) und den ursprünglich existenziellen Sinn der Christologie festhalte. Das habe die altkirchliche, die reformatorische, die spätorthodoxe und die neuere Theologie seit Schleiermacher verkannt. „Es gibt für uns keinen theoretischen, gegenständlichen Begriff, Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zusammenzudenken, sondern nur einen existenziellen, subjektiven: ich glaube an Jesus Christus“ (239). Die Sündlosigkeit Jesu hebt die innere Versuchlichkeit nicht auf. „Auch an Jesus tritt aus dem Menschenwesen, das ihm mit uns gemeinsam ist, der Reiz zur Eigenmächtigkeit Gott gegenüber und zur Eigensucht den andern gegenüber heran, also aus ihm selbst, nicht nur von außen“ (250). Er hat die Macht Satans „als Anfechtung für seinen Glauben und seine Liebe“ an sich erfahren (251). Versöhnung und Erlösung werden in der üblichen protestantischen Weise wie Grund und Folge auseinandergelegt. Eine rein objektive Versöhnung am Kreuz widerspräche dem „Sozialbegriff“ der Versöhnung, dem gemäß der Mensch sich von Gott versöhnen lassen muß, was also notwendig schon die subjektive Wirklichkeit im Menschen einschließt (254). Die Genugtuungslehre wird als soteriologisch Erstes vor der Entmächtigung Satans betont, Anselm der Vorzug vor den Griechen gegeben, die Umkehrung bei anderen neuprotestantischen Dogmatikern (Heim, Aulén) verworfen (259 ff.). Abgelehnt wird die altlutherisch-orthodoxe Äquivalenzlehre: voller Ausgleich zwischen der Leistung Christi und der Forderung der Gerechtigkeit Gottes, sowohl nach Schuldsühne wie

nach Strafverbüßung. Die für Stellvertretung unerläßliche Bürgschaft besagt: Christus bürgt am Kreuz für eine neue von ihm bestimmte Menschheit, die sich in Buße und Glaube Gott hingibt (265 f.). Eine rein spiritualistische Deutung des Osterereignisses wird abgelehnt, aber ebenso die realistische Annahme einer Wiederbelebung des in das Grab gelegten Leichnams. „Wir sind hier über frühere naturalistische Vorstellungen hinausgeführt“ (272). Die Erscheinungen werden — legendäre Übermalungen abgerechnet — realistisch im eschatologischen Sinn ausgelegt, die Erzählung von der leiblichen Himmelfahrt des Herrn als spätere Legendenbildung hingestellt (274). Die von Schleiermacher beeinflusste idealistische Deutung des der Kirche gesandten und den Gläubigen einwohnenden Geistes wird abgelehnt und an der Personalität des Hl. Geistes festgehalten (284).

An der Kirche ist nur die Gegenüberstellung von Evangelium (in Verkündigung und Sakrament) einerseits, Gemeinde mit Sendung und Amt am Wort und Sakrament andererseits göttliche Verfassung, alles andere „Sache vernünftigen menschlichen Ordens in der jeweils besonderen geschichtlichen Lage“ (291). Die Gemeinde beruft in das vom Herrn der Kirche anvertraute Amt. Die Berufung erfolgt rechtens der pneumatischen Sukzession in der Gemeinde, ohne daß sich „dieses Weiterzeugen des Geistes in einer liturgischen Handlung des Ordinars am Ordinanden einfangen läßt“ (301). Die Handauflegung ist nur sinnbildlich gemeint für das Gemeindegebet um den Geist. „Wird im NT an einigen Stellen die Handauflegung wirklich antik-realistisch verstanden (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6 u. a.), so ist gegenüber diesem Nachwirken alttestamentlich-jüdischer Gedanken evangelische Selbstkritik zu üben“ (ebd.). In der Sakramentenlehre vertritt der Verf. die übliche protestantische Auffassung vom glaubenweckenden Bildwort, möchte aber lieber von einem ‚verbum actuale‘ als von einem ‚verbum visibile‘ sprechen: die Sakramentshandlung als Träger von Gottes Handeln und als Bekenntnisakt des Empfangenden in einem (333 ff.). Das Recht der Kindertaufe wird aus dem Zusammenhang der Familie bei der kirchlichen Gemeindebildung begründet und gegen den jüngsten Angriff von seiten K. Barths (1943) in breiten Ausführungen gerechtfertigt (349 ff.). In der Lehre vom Abendmahl begegnen wir wiederum der bekannten Auffassung des Verf. vom ersten Abendmahl als einer Gleichnishandlung, in der sich Jesus als der für die Seinen Sterbende zum Leben darbietet. „In diesem Sinne ist das Brot der Leib. Das rechte Verständnis des Brotwortes führt über den Streit zwischen symbolischer und realistischer Deutung hinaus. In und mit dem Symbol wird die Gabe Jesu den Seinen zugeeignet“ (370). Calvins Abendmahlslehre wird zugunsten Luthers abgelehnt (383), an Luthers Abendmahlslehre aber der wesentliche Abstrich gemacht, daß für uns Heutige eine Realpräsenz im Sinne eines gegenwärtigen verklärten Leibes und Blutes Christi nicht mehr in Frage kommen könne (384 ff.).

Die Lehre von der Rechtfertigung hält sich im Rahmen der geläufigen protestantischen Auffassung. Eine doppelte, ewige und unbedingte Prädestination und darum auch der kalvinistische Begriff einer Prädestination im Sinne eines neutralen Oberbegriffs, der Auserwählung und Verwerfung gleichursprünglich unter sich befaßt, werden als schriftwidrig verworfen, aber auch die „ethisch-rationalisierende“ Abmilderung der von der Schrift bezeugten Verstockung als Abstumpfung des existenziellen Ernstes der Schrift abgelehnt. Von einer positiven Verwerfung, die mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht vereinbar sei, eine negative Verwerfung unterscheiden zu wollen, komme einer spitzfindigen Unlogik gleich. Man müsse beides für unser Denken unveröhnt nebeneinander stehen lassen: Freiheit und Unbedingtheit der Gnadenwahl Gottes, Allgemeinheit des Heilswillens Gottes. Die göttliche Wahrheit beider Aussagen bekunde sich gerade in dieser Unmöglichkeit, sie nach unserer Logik zusammenzudenken (434 ff.). Der paulinische Gedanke der Wiederbringung aller hebe als der eine Pol echt christlicher Erwartung den andern Pol unseres antinomischen Glaubens nicht auf: den Ernst verantwortlicher Entscheidung im Glauben, zu der wir immer neu gerufen und unter der wir immer neu gefährdet sind (489). Im übrigen dürfe man aus der Heilsnotwendig-

keit der Glaubensentscheidung für Christus kein bindendes Gesetz für den Heilswillen Gottes gegenüber allen Menschen machen. „Vielleicht wird Christus sich den auf Erden von ihm nicht Erreichten und den Ungläubigen einfach in seiner Herrlichkeit *offenbaren* und dadurch den Unglauben richten und tief beschämen“ (491; vgl. auch 265). Damit stehen wir schon mitten in der Eschatologie des Verf., die in diesem Werk verhältnismäßig kurz behandelt wird, da der Verf. sich zur Ergänzung auf sein Buch ‚Die letzten Dinge‘ (1933; 1948) berufen kann.

Durch das ganze Werk hindurch zieht sich die je an ihrem Ort eingeflochtene Auseinandersetzung mit der katholischen Auffassung. Von der Kritik ganz abgesehen, wird man auch nicht behaupten können, daß die Wiedergabe der katholischen Auffassung im wesentlichen immer zutreffend sei. Bei Erörterung der konfessionellen Unterschiede betrachtet es der Verf. nicht als seine Aufgabe, „das wahrhaft Evangelische und Apostolische in der römischen Lehre oder das besondere Charisma dieser Kirche hier hervorzuheben“ (I 276). Judaismus, Paganismus und Romanismus sind nach ihm die drei Grundweisen, in denen die römisch-katholische Kirche immer wieder gegen das Evangelium verstößt (I 276 ff.). Die konziliante Verbeugung im Zuge einer gewissen Una-Sancta-Strömung vor dem „relativen“ Recht der Reformation und der Notwendigkeit stärkerer Berücksichtigung einzelner reformatorischer Anliegen und neuerkannter urchristlicher Wahrheiten wird zurückgewiesen als Ansinnen zu einem Kompromiß zwischen Evangelium und Gesetzlichkeit, Evangelium und Mysterienreligion, Reich Gottes und Weltreich. Dem Hinweis auf die katholische ‚*complexio oppositorum*‘ wird die unabdingbare Entscheidung eines Entweder-Oder entgegengehalten (I 283). Die Auseinandersetzung mit der katholischen Auffassung des Wesens der Kirche bringt nur die üblichen Einwände in verhältnismäßig kurzer Darstellung (II 292 ff.). Die apostolische Sukzession wird als Titel göttlich-rechtlicher Verfassung abgelehnt und ihr die pneumatische ‚*successio fidelium*‘ entgegengestellt (II 299 ff.). In der Lehre von der Autorität der Schrift wird neben die These von der Selbstbeglaubigung der Schrift durch das Geisteszeugnis noch die weitere gestellt, daß der Entscheid der kanonbildenden Kirche von ehemals nur ein relatives Recht gehabt habe und von der heutigen Theologie auf sein Recht geprüft werden müsse (I 197 f.). *Praeambula fidei* im Sinne der katholischen Theologie werden in der üblichen Weise abgelehnt, ein relatives Recht der Gottesbeweise (*sub lumine fidei*) anerkannt (I 155 ff.; II 73 ff.; 94 f.). Die auf Irenäus zurückgehende Auffassung ‚*homo = imago Dei*‘ wird nach kurzer, ungenauer Wiedergabe abgelehnt (II 93 f.). Die katholische Auffassung von der Erbsünde wird nur im Vorbeigehen berücksichtigt und als unbiblische Durchsetzung mit spätantikem Dualismus abgelehnt (II 124). Die altkirchliche Christologie wird als intellektualistische Verlagerung von dem Christusglauben auf die Christustheorie hingestellt (225), dem katholischen Christusbild mangelnde Evangelienkritik und legendäre Übermalung zum Vorwurf gemacht (II 217, 223, 250, 273 f.). Die katholische Auffassung der Gnade soll paganistisch zu einer Art *mana-Kraft* entstellt, die der Sakramente verdinglicht, die der Verkündigung des Wortes unevangelisch entleert sein (II 337 f.). Der hellenistische Bedeutungswandel von ‚Leib und Blut‘ Christi im Abendmahl habe die katholische Auffassung vom Abendmahl zum Glauben an himmlische Substanzen verderbt (II 380), und was die Transsubstantiationslehre angeht, so verletze sie nicht nur als metaphysische Theorie das Evangelium, sondern stehe und falle mit der aristotelischen Philosophie (II 384). Die katholische Verdienstlehre ist Verrat am Evangelium der freien Gnade und mißbräuchliche Auslegung der biblischen Lohnverheißungen im Sinne eines legalistischen Rechtsdenkens (II 467 ff.). Damit ist auch der katholischen Lehre vom Fegfeuer das Urteil gesprochen (II 486 f.).

Das Werk vermittelt einen bedeutsamen Eindruck von dem theologischen Selektionsvermögen und der selbständigen Kombinationsgabe eines der bedeutendsten protestantischen Dogmatiker unserer Tage. Man erfährt auch viel vom *consensus* und mehr noch vom *dissensus* in der vergangenen und gegenwärtigen protestantischen Theologie. Unbefriedigt aber bleibt die Frage:

Wo ist die objektive Gewähr für die Wahrheit des Evangeliums, das in Christus an diese Welt ergangen und seiner von ihm gewollten, gewiß nur einer Kirche anvertraut worden ist?

J. Ternus S. J.

Klevinghaus, J., *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44, 1). gr. 8<sup>o</sup> (157 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. DM 10.—

In dieser schon 1936 abgeschlossenen, vor der Drucklegung jedoch noch ergänzten Dissertation geht es nicht etwa um Untersuchung der Nachwirkung der atl Schriften und ihrer Theologie bei den Apostolischen Vätern (AVV), nicht um die Geschichte der Exegese oder exegetischen Methode, sondern um die nachapostolische theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen atl Offenbarung und Heilsverkündigung in Christus; um das neue in Christus geschaffene Gottverhältnis im Verständnis der AVV und um die Theologie der atl Geschichte im Blick auf Christus, schließlich um die Beziehung des AT als „Schrift“ zum Christusgeschehen. Unter dieser Themastellung werden dann der Barnabasbrief, 1 Klemens, die Ignatiusbriefe, der Hirte des Hermas und die Didache bearbeitet.

Als einziger der AVV hat Ps.-Barnabas die Deutung des AB unmittelbar zum Gegenstand populär-theologischer Darlegung gemacht. Nach ihm ist die Kirche allein das erwählte Volk Gottes. Ihr gehört das Erbe, das Gott seinem Volk im Testament verheißen hat (15). Nach den wichtigen Kapiteln 13 und 14 gibt es überhaupt nur ein in Christus gegebenes Testament, nicht einen AB und NB (19 29). Das AT als Schrift ist Testamentsurkunde, die den Christen als Erbvolk mit dem Tode Christi übergeben worden ist (Barn 14, 4b). Die Christen allein verstehen deren richtige Deutung. So wird das Gesetz als Evangelium verstanden und das Evangelium als Gesetz. Der christliche Heilsstand wird in das AT hineingedeutet und damit beides verfälscht (32). — Bei diesen eingehenden Analysen wäre bei der bekannten Kontroverse nur eine genauere Darlegung über den Begriff Diatheke bei Ps.-Barn. wünschenswert, den Verf. fast durchwegs als „Testament“ interpretiert, besonders in 14, 4b. Gerade Kapitel 14 scheint diese Deutung nicht immer zu erlauben.

Zu einem eigenartigen, sehr anfechtbaren Ergebnis kommt der Verf. bei 1 Klemens. Die öfter wiederholte, von Harnack abhängige (52) Hauptthese ist hier: „Die atl Offenbarung ist für Klemens wie auch die Offenbarung Gottes in Christus Offenbarung dessen, was in Schöpfung und Geschichte offenbar ist“ (76) — eine Formel, die sehr an R. Bultmanns Deutung des Johannesevangeliums erinnert. „Damit ist der über der Gemeinde stehende Gotteswille grundsätzlich gelöst wie von der Sendung des Christus so auch von der atl Satzung, denn diese offenbart ja nur, was schon offenbar ist. Der Wille Gottes zum Kosmos ist im Kosmos selbst offenbar (Kap. 20)“ (54. Vgl. S. 80: „alles auf den Kosmos reduzierbar“). Weil aber andererseits die Christusidee bei Klemens ebenso deutlich ist (53), so stehen zwei Größen nebeneinander, und die Einheit in der Theologie von 1 Klemens muß auseinanderfallen. „Aber in dem Maße, wie sich die Offenbarung vom Christusgeschehen emanzipiert und zum Offenbarsein Gottes in der Schöpfung und Geschichte wird, verliert die Bezogenheit der atl Geschichte auf das Christusgeschehen ihren Grund. Übrig bleibt nur a) das vor sie gesetzte christliche Vorzeichen und b) das Bewußtsein, daß mit Christus doch ein neuer Abschnitt einsetzt“ (71). Sicherlich ist zuzugeben, daß die stoische Kosmosidee der Theologie des Klemensbriefes eine besondere Färbung gibt und sie derart durchdringt, daß Klemens die ganze Weltordnung unter diesem Gedanken begreifen kann. Aber ebensowenig wie später bei Augustinus die Idee des Ordo muß bei Klemens die Idee des Kosmos zur Aufhebung des eigentlich positiven, atl und ntl Offenbarungsgehaltes führen, da sie als formales Element auf verschiedenen Seinsbereichen verwirklicht sein kann. Allen positiven Offenbarungsgehalt aber auf das reduzieren zu wollen, was in Schöpfung und Geschichte schon offenbar ist, heißt aus der Theologie von 1 Klemens einen unverständlichen Torso machen. Die Krisis muß also beim