

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

Offenbarungsbegriff einsetzen. Die Lösung der von K. selbst gefühlten Schwierigkeit liegt in der Unterscheidung einerseits und der Unter- und Zuordnung andererseits von natürlicher, in der Schöpfung verwirklichter — und positiver, in Gottes Rede ergangener Offenbarung. Die Eigenständigkeit der letzteren ist bei Klemens so fest verankert, daß von „Reduktion“ auf die erstere keine Rede sein kann und sachlich alle Elemente gegeben sind, sie mit späterer Terminologie als eine „übernatürliche“ Offenbarung zu bezeichnen. Schon Paulus unterscheidet diese zwei Weisen Gottes, sich zu offenbaren (Röm 1, 18 ff.; 1, 16). Die eigenartige Heilswahrheit ist als solche nicht im natürlichen Kosmos offenbar geworden, sondern hat ihren eigenen Weg: „Die Apostel haben uns das Evangelium verkündet, (das sie) vom Herrn Jesus Christus (bekommen haben), Jesus Christus aber ist gesandt von Gott. Christus ist also von Gott und die Apostel von Christus (gesandt); beides ist demnach geschehen in aller Ordnung nach dem Willen Gottes“ (42, 1. Kösel BKV<sup>2</sup> S. 53). Die Wahrheit kommt auf eben diesem Wege „im Geiste“ und wird im „Glauben“ aufgenommen (22, 1). Diese Offenbarung Christi im Geiste nimmt freilich in mancher Hinsicht die Motive der natürlichen Offenbarung auf, wie Klemens öfter durch die Nebeneinanderstellung von Beweisen aus Schöpfung und Schrift zeigt (Kap. 20-22; 24-26). Aber ebenso deutlich läßt er erkennen, daß der Mensch mit Christus in ein wesentlich neues Gottverhältnis getreten ist, das nicht mehr auf den (natürlichen) Kosmos reduzierbar ist. Einmal ist nach Klemens 32, 1 die Menschwerdung die entscheidende christliche novitas (um mit Irenäus zu reden) (K. 72), dann aber bedeutet die Offenbarung in Christus eine ungeahnte, in der Schöpfung nicht erkennbare Horizonterweiterung (36, 2: Höhen des Himmels — Schau des Antlitzes Christi und Gottes, dessen Abglanz Christus ist — Eröffnung der Augen des Herzens — Durchbruch des dunklen Verstandes zum Licht!). Es gibt also zwei grundsätzlich verschiedene Weisen der Offenbarung des einen Gottes, die beide zu einer historischen Einheit in der einen Oikonomia Gottes verbunden sind: „weil wir einen Gott haben, einen Christus, einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und weil eine Berufung ist in Christus“ (46, 6; vgl. 20, 11). So gibt es nach Klemens tatsächlich nur einen Kosmos, aber den natürlich-übernatürlichen Kosmos, wobei der Schwerpunkt auf dem „übernatürlichen“, d. h. nur durch positive Selbsterschließung Gottes erweiterten Horizont des Kosmos liegt (36, 2!). (Vgl. zu diesem in der Theologie immer lebendigen Problem der Einheit von natürlicher und übernatürlicher Ordnung den Aufsatz des Ref.: „Alte und neue Schöpfung“: Katechetische Blätter (München) 73 [1948] 225-234, 269-273.)

Im Gegensatz zu den Ausführungen über Klemens kann man die Darstellung der atl Theologie bei *Ignatius von Antiochien* weitgehend billigen. Gegenüber der Arbeit von H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh 1940, welche mit guten Beobachtungen doch eine wesentliche Verzeichnung der Theologie des Ignatius bringt, ist hier die ursprüngliche Einheit der Theologie des Bischofs wiedergefunden (zu Bartsch auch einschränkend Käsemann: Verkündigung und Forschung, ThJb 1946, H. 1/2, München 1946, 131-136; ebenso Ref. in Schol 17 [1942], 82-85). Mit bemerkenswerter Deutlichkeit wird die Einheit von Wort, Sakrament und Hierarchie der (sichtbaren) Kirche bei Ignatius hervorgehoben (83 ff.). Das Evangelium habe für ihn nur insofern eine Bedeutung, als es zugleich „kirchliches“ Zeugnis sei (102). Auch das AT, das ein Zeugnis von der in der Geschichte Ereignis werdenden bzw. gewordenen Erlösung ist, wird für die Gemeinde umfaßt von der Vollmacht des Bischofs (96). Gegenüber dem AT hat das Evangelium die größere Beweiskraft, weil es Zeugnis von der geschehenen Erlösung ist. Damit ergibt sich auch eine einheitliche geschichtliche Dynamik vom Judentum zum Christentum. Freilich möchte K. nachweisen, daß der Märtyrer einen eigenen (subjektiven) Heilsweg neben der Heilsmittlung durch die Kirche habe: „Lediglich der Märtyrer ist ... von dieser bischöflichen Vollmacht nicht umfaßt“ (111). Dabei ist jedoch zu bemerken, daß Ignatius bei seiner ganzen Haltung nur jenes Martyrium anerkennen kann, das Krone eines in der Einheit der Kirche und damit dem Bischof als dem Vertreter Christi unterworfenen Lebens ist (Ephes. Kap. 5 und 6; Magn. 7 und 13; Trall. 3, 1). Schließlich gibt

auch der Verf. zu, daß „das Pathos des Märtyrers die henotes der Kirche nicht entwertete“ (85). Ignatius selbst weiß sich auch als Märtyrer als Glied der Kirche von Syrien (Magn. 14; Trall. 5, 2; 7, 2).

Nach K. fehlt der *Didache* (130 ff.) das spezifisch ntl eschatologische Moment, die Ausrichtung auf Christus (140). So kommt es, daß nach der *Didache* Gottesdienst und Leben der Gemeinde wieder unter das Gesetz geraten und auch das atl Gesetz (nur in spiritualisierter Weise) wieder Geltung gewinnt (143). Das wirkt sich auch auf den Gottesdienst aus. Er „wird nicht nur gesetzlich geregelt, sondern wird auch selber trotz der dort verkündigten Botschaft und der überkommenen Gebete wieder zu einem Stück auch des atl Gesetzesdienstes. Die Verwendung der Begriffe *thysia* (14, 1 2) und *leitourgia*, *leitourgein* (15, 1) auf den Gottesdienst zeigt das an. Dabei ist von dem einmaligen höhepriesterlichen Opfer Christi abgesehen. Christenleben und Gottesdienst sind nicht in Christus *thysia* und *leitourgia* . . .“ (144). „So schwindet denn für die *Didache* die innere Grenze zwischen der ntl Heilsgemeinde und dem atl Gottesvolk unter dem Gesetz, so sehr auch die äußere Trennung zwischen Christenheit und Judentum vollzogen wird“ (146) und durch die *Didache* ntl Geist weht (147). Dieser Beurteilung der *Didache* liegt eine folgenschwere Verwechslung von materiellem und formalem Nomismus zugrunde. Ohne weiteres ist zuzugeben, daß in der *Didache* das jüdenchristliche Element große Bedeutung gewinnt und allzu oft Berufung auf das Gesetz erfolgt. Aber damit gerät das Leben der Gemeinde noch nicht unter das Gesetz in jenem Sinn, in welchem es Paulus für die Christen verwirft, nämlich als Heilsweg. Keineswegs finden wir in der *Didache* jenen prinzipiellen Nomismus des Judentums, der das Heil vom Gesetz erwartet, wenn auch weitgehend die (äußere) Ordnung des Lebens vom Gesetz her geborgt wird (was auch Paulus noch in gewissem Umfang tun konnte für sich und seine Begleiter. Vgl. Beschneidung des Timotheus Apg 16, 3). Dieser Gesichtspunkt ist aber für die Beurteilung des Nomismus und der *Didache* entscheidend. Ausdrücklich erklärt sie zweimal den „Glauben“ als den eigentlichen Heilsweg (16, 2 5). Leben und Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit kommen von Gott durch Jesus, seinen Knecht (9, 3; 10, 2 f.). Darum erfolgt auch die eigentliche ntl Gemeindebildung in Christus und der Eucharistie (9. und 10. Kap.), und geht diese Gemeinde auch im Glauben dem wiederkommenden Christus entgegen, dessen Kreuz bei der Wiederkunft am Himmel erscheinen wird (16, 6 *semeion ekpetaseos* wird von Zeller [BKV<sup>2</sup> S. 16] und von Walter Bauer, Wörterbuch, ad vocem *ekpetasis*, falsch übersetzt: Zeichen am Himmel, daß er sich öffnet. Nach den zahlreichen frühchristlichen Parallelen ist darunter das Kreuz als „Zeichen der Ausbreitung“, d. h. der Hände zu verstehen). Warum also gerade in der *Didache* das spezifisch ntl eschatologische Moment, die Ausrichtung auf Christus fehlen soll, ist nicht ersichtlich. Auch die Wiedereinführung von Ausdrücken wie *thysia* usw. braucht von sich aus nicht schon atl zu sein. Es kommt auf die Wirklichkeit an, die darinnen gesehen wird, und diese ist eben spezifisch ntl. Hat denn nicht das AT schon ein neues Opfer versprochen, das die *Didache* eben als *thysia* im Brotbrechen verwirklicht findet (14, 1 und 3 unter Berufung auf Mal 1, 11 14)? Ebenso redet auch Ignatius, Eph 5, 2, von Opferstätte in Verbindung mit dem Brotbrechen. Vgl. 1 Klemens 40, 2 ff. Die Beziehung auf den Tod des Herrn hat schon in 1 Kor 11, 26 ihren Ausdruck in der Überlieferung gefunden. Weil die Eucharistie nur den Christen gehört, darum ist die Taufe Vorbedingung für ihren Empfang (*Didache* 9, 5).

Somit müssen wir an vorliegender Arbeit in einzelnen Punkten wesentliche Korrekturen anbringen. Nach dem Bilde, welches der Verf. von der unmittelbar nachapostolischen Generation entwirft, wäre die Einheit der Überlieferung in wesentlichen Punkten schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts zerbrochen, und das bei Männern, die noch aus derselben Quelle der Überlieferung geschöpft haben, wie gerade Ignatius und Klemens. Die Einheit der Lehre wiederzugewinnen, wäre ein aussichtsloses Unterfangen gewesen. Aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen wäre es wohl auch besser, den Begriff der Apostolischen Väter mit der neueren Patrologie enger zu fassen und auf die nachweisbaren „apostolici“ zu beschränken, als welche hier nur Ignatius und Klemens in Frage kommen. Für die Frage der „Geschichtstheologie“ würde sich eine Untersuchung,

welche etwa vom Hebräerbrief über Barnabas, Marcion zu Irenäus sich erstreckt, den richtigen Horizont abzeichnen. Obwohl die Arbeit teilweise zur Auseinandersetzung nötigt, soll ihr der fördernde Charakter keineswegs abgesprochen werden. Dafür bürgt schon die Aufnahme in die Reihe der „Beiträge“. Die ruhige und eingehende Analyse der einzelnen Texte — die griechischen Zitate weisen häufiger Druckfehler auf — wirkt sehr gewinnend.

A. Grillmeier S. J.

Gonzalez Rivas, S., S. J., *Un tratado inédito de Suarez sobre la ciencia media*: Miscelánea Comillas 9 (1948) 59—132 .

In der von Fr. Stegmüller (Zur Gnadenlehre des jungen Suarez, Freiburg 1933) veröffentlichten Vorlesung aus dem Jahre 1583 lehnt Suarez ein Wissen Gottes um die bedingt zukünftigen Handlungen der Geschöpfe als mit der Freiheit unvereinbar noch ab. Dagegen nimmt er es in seinem ersten gedruckten Werk *De incarnatione* (1590) bereits an, z. B. um die Vereinbarkeit der Freiheit Christi mit seiner Unsündlichkeit zu erklären. In diesem Werk beruft er sich an zwei Stellen auf eine eigene Abhandlung, die er über diesen Gegenstand geschrieben habe. Es ist nun E. Elorduy S. J. gelungen, diese Abhandlung in einem Codex der Universitätsbibl. von Salamanca (Ms. 632) aufzufinden. G. R. hat diese Abhandlung in den *Miscelánea Comillas* mit einer Einleitung veröffentlicht und das Inhaltsverzeichnis des Codex, das die Schrift als Werk des Suarez ausweist, sowie zwei Seiten der Handschrift im Lichtbild beigegeben. Es handelt sich nicht um die Urschrift des Suarez, sondern um eine Abschrift.

Der Titel der Abhandlung lautet: *Quaestio, utrum Deus certa et infallibili scientia praecognoscat quid unaquaeque voluntas libere effectura esset in quocumque eventus et in quibuscumque circumstantiis, etiam in iis effectibus qui de facto non sunt futuri*. In dem eng geschriebenen und viele Abkürzungen verwendenden Manuskript füllt die Abhandlung nur 13 Blätter, im vorliegenden Druck 52 Seiten. An zwei Stellen der Abhandlung beruft sich Suarez bereits auf seine Vorlesungen über die Menschwerdung; da er diese zum erstenmal in Rom 1584/85, dann in Alcalá 1585/86 gehalten hat, ergibt sich, daß die Abhandlung zwischen 1585 und 1590 entstanden sein muß. Sie ist das erste Zeugnis für die Annahme der *Scientia media* durch Suarez.

Zu Beginn bemerkt Suarez, die Frage sei von den früheren Scholastikern noch nicht in dieser Schärfe gestellt worden. (Aus gelegentlichen Äußerungen Molinas und Fonsecas geht in der Tat hervor, daß diese in den sechziger Jahren des Jahrhunderts die Frage zuerst ausdrücklich gestellt und in bejahendem Sinn gelöst hatten.) Suarez legt dann zunächst die Schwierigkeiten dar, die der Annahme eines Wissens Gottes um das bedingt Zukünftige entgegenstehen. Die Art, wie die meisten Theologen das Wissen Gottes von den wirklich zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe durch die *coexistentia cum divina aeternitate* erklären, scheint eher gegen ein Wissen des bedingt Zukünftigen zu sprechen, ebenso manche Vätertexte, schließlich Vernunftgründe. Propter haec omnia, fährt Suarez dann fort, *sententia haec mihi aliquando placuit; sed re melius considerata contraria sententia videtur nunc mihi probabilior et omnino vera*. Auch für die bejahende Antwort fehlt es bei den Theologen nicht an Hinweisen. Ausführlich wird dann der Schriftbeweis dargelegt, dem aber nur Wahrscheinlichkeit zugeschrieben wird. Mehr Gewicht legt Suarez auf den Väterbeweis. Schließlich folgen die Vernunftgründe, zunächst der (bekanntlich umstrittene) Beweis aus der Wahrheit des bedingt Zukünftigen. Dabei wird auch die Frage behandelt, wie, in welchem Erkenntnis-mittel Gott das bedingt Zukünftige erkenne. Abgelehnt wird die Erkenntnis in *causis proximis*, d. h. im menschlichen Willen und seinen Neigungen, dann auch die Erkenntnis durch vorherbestimmende Dekrete Gottes, in *praedefinitione voluntatis divinae*, wie Scotus es von den wirklich zukünftigen Handlungen der Geschöpfe lehre. (Interessant ist, daß Suarez außer Scotus keinen andern Vertreter dieser Lehre kennt.) Als zweiter Beweis folgt der aus der Notwendigkeit dieses Wissens für die göttliche Vorsehung, schließlich werden