

Schulze, Rudolf, Dr.: Das Gymnasium Paulinum zu Münster 797 bis 1947. (Die älteste humanistische Lehranstalt Deutschlands.) Unter Mitwirkung von F. Hase †, J. Uppenkamp, E. Reinhard, J. Reichelt hrsg. Münster: Regensburg 1948. 200 S. gr. 8° = Geschichte und Kultur. Schriften aus dem Bischöfl. Diözesanarchiv Münster. Hrsg.: DDr. Alois Schröer. H. 2 u. 3. Kart. DM 9.60.

Hopmann, M. Maria Viktoria, O. S. U.: Geschichte des Ursulinenklosters in Dorsten. Auszüge und Übersichten. Münster: Aschendorff [1949] 272 S., 9 Bildtaf. 8°. kart. DM 9.50; geb. DM 11.—.

Zahlreiche kirchliche Gründungen in Westfalen, Gemeinden, Anstalten und Klöster, die in den letzten Jahren ein Jubiläum begingen, haben wieder als Festschrift eine Geschichte ihrer Institution herausgebracht. Aus der Reihe dieser Veröffentlichungen seien hier zwei herausgegriffen, die ins Gebiet des westfälischen Bildungs- und Erziehungswesens gehören.

Die Geschichte des für das Münsterland so bedeutsamen Gymnasium Paulinum, das den Ruhm beansprucht, „die älteste humanistische Lehranstalt Deutschlands“ zu sein, wird aus Anlaß seines 1150jährigen Bestehens von Studienrat Dr. Rudolf Schulze geschildert. Da das Schularchiv im Kriege verlorengegangen ist und weitere Archivstudien nicht möglich waren, muß sich der Verf. auf eine Zusammenfassung der bisherigen, freilich sehr in die Breite gehenden Einzelforschungen beschränken. Als einzige größere Darstellung der Schulgeschichte wird sie ihren Zweck erfüllen und die Lücke schließen.

Ausgehend von der Gründung der Domschule durch den hl. Liudger, den ersten Bischof von Münster, wird die Entwicklung der Anstalt durch das Mittelalter geschildert, um ihren Aufschwung im Zeitalter des Humanismus und der Reformation näher darzulegen. Bekanntlich hat der Humanismus in Münster seine Blüten getrieben, wobei der Zusammenhang mit Deventer besonders in Erscheinung tritt. Nicht weniger aufschlußreich ist das Aufkommen der reformatorischen Bewegung, die in Münster so sehr um sich griff, daß der Bischof 1533 sämtliche sechs Pfarr- und Stiftskirchen in der Stadt den Lutheranern zusprechen mußte. Das Gymnasium stand dabei nicht abseits. Die Verbindung mit Wittenberg ist schon beachtlich. Die vernichtenden Folgen des Wiedertäufer-Aufstands werden im Schulwesen erst recht deutlich. Die Studien wollen bis zum Ende des Jahrhunderts nicht recht in Gang kommen, so daß das Paulinum, wie es mit anderen Anstalten in Westdeutschland um dieselbe Zeit auch geschieht, den Jesuiten übergeben wird, die es zwei Jahrhunderte lang geleitet haben. Von allgemeinem Interesse wird diese Schulgeschichte erst wieder mit dem Ende des 18. Jahrhunderts, mit den Reformen, die Fürstenberg einleitet und mit der Umgestaltung durch die preußische Schulverwaltung. Lebensbilder der Anstaltsleiter des vorigen Jahrhunderts aus der Feder anderer Verfasser vervollständigen das Bild, das anschaulich und sorgfältig gezeichnet ist.

Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Ursulinenklosters in Dorsten ist eine recht ausführliche Geschichte dieses Konvents erschienen, der sich der Erziehung der weiblichen Jugend widmet. Die Darstellung ist quellenmäßig gut fundiert und verwertet das ganze erreichbare Material. Die Klostergeschichte wird in fünf großen Abschnitten behandelt: 1. Gründung und Anlage des Dorstener Klosters durch die Familie des Reichsgrafen von Nesselrode, 2. Verfall des Klosters unter den Auswirkungen der Aufklärung, wobei die Folgen des siebenjährigen Krieges und schädigenden Wirkungen des Zeitgeistes geschildert werden, 3. Wiederherstellung und zweite Blüte des Klosters in der Zeit der katholischen Restauration, 4. der Klosterverband im Kulturkampf, Auflösung des Klosters, Exil in Holland und Rückkehr. Das fünfte Kapitel berichtet schließlich über die letzten 50 Jahre.

Das Buch ist nüchtern und klar geschrieben und vermittelt einen guten Eindruck vom Wesen und der Arbeit des Ordo Sanctae Ursulae in Westfalen.

Münster

Robert Stupperich

Bäte, Ludwig, Stadtarchivar: Der Friede in Osnabrück 1648. Beiträge zu seiner Geschichte, hrsg. Oldenburg: Niederdeutsches Verlagshaus 1948. 208 S., 8 Taf. gr. 8°. Hlw. DM 8.80.

Während vor 50 Jahren Münster und Osnabrück gemeinsam ein Gedenkbuch „Der Westfälische Friede“ 1898 herausgaben, hat die 300. Wiederkehr des Friedensjahres die beiden Friedensstädte getrennt feiern lassen. So kam es, daß Münster seine Festschrift unter dem alten Motto von 1648 „Pax optima rerum“, Beiträge zur Geschichte des Westfälischen Friedens, hrsg. von E. Hövel, erscheinen ließ, während Osnabrück seines

Anteils an dem Friedenswerk in der vorliegenden Veröffentlichung gedenkt.

Entsprechend den Verhandlungen, die in Osnabrück vornehmlich mit den protestantischen Staaten geführt wurden, wobei Schweden als einladende Macht dominiert, bringt dieser Sammelband auch Beiträge von schwedischen Forschern sowohl über die Operationen der letzten Kriegsjahre als auch über den Anteil Schwedens am Friedenskongreß. Erklärlicherweise treten die Verhandlungen zwischen Habsburg und Schweden in den Vordergrund, wobei der Kaiser Schweden durch die Überlassung Pommerns von den Glaubensgenossen zu trennen sucht, Schweden andererseits nicht ohne Zutun Brandenburgs es verhindert, daß der Kaiser allein den Frieden im Reich diktiert. Neben den ausländischen Beiträgen (Schweden, Schweiz und Holland) sind hervorzuheben die Darstellung aus der Feder des Herausgebers „Osnabrück während der Verhandlungen zum Westfälischen Frieden“ und die Abhandlung von Ernst Kochs „Die staatsrechtliche Gleichordnung der Reformierten mit den Lutheranern“. Freilich kann nicht unerwähnt bleiben, daß letztgenannter Aufsatz durch seine einseitige Stellungnahme Widerspruch herausfordert. Sowohl in der Vorgeschichte des Verhältnisses von Lutheranern und Calvinisten in Deutschland als auch in der Behandlung der kirchenrechtlichen Fragen während der Friedensverhandlungen fehlt es nicht an Verzeichnungen.

Die übrigen Aufsätze dieses Sammelbandes liegen mehr am Rande. Die Beiträge über Otto v. Gericke, über das Stift Walkenried, über die Dichtung des Dreißigjährigen Krieges und nicht zuletzt über Justus Möser bereichern den geschmackvoll ausgestatteten Band.

Münster

Robert Stupperich

Römer-Krusemeyer, Maria, Dr.: Adolf Donders. 1877—1944. Münster: Regensburg 1949. 359 S. u. mehrere Taf. 8°. Lw. DM 12.—.

Der im Jahre 1944 verstorbene Dompropst Prof. Dr. Adolf Donders wirkt bis heute noch in Münster stark nach. Dafür spricht schon die Tatsache, daß die örtliche Presse zum Allerheiligenfest 1949 seine Betrachtungen wieder abdruckte. Das Werden und Wirken dieser nicht nur mit der Diözese Münster, sondern mit dem gesamtdeutschen Katholizismus verbundenen Persönlichkeit in einer Lebensbeschreibung festzuhalten, lag daher durchaus nahe.

Die Verfasserin dieses Erinnerungsbuches hat mit großer Sorgfalt und Genauigkeit das Material für ihre Arbeit gesammelt. Außer dem gedruckten und brieflichen Nachlaß hat sie Aufzeichnungen von Männern, die mit Donders durch Jahre hindurch verbunden waren, ihrer Darstellung zugrunde gelegt. Das Bild des bedeutenden Predigers ist mit großer Liebe und Verehrung gezeichnet. Freilich muß die Frage gestellt werden, ob es der Verfasserin möglich war, das innere Wesen dieser priesterlichen Erscheinung voll zu erfassen. Es sind mehr die äußeren Beziehungen betont als die inneren Anschauungen und gestaltenden Lebenskräfte. Im Vergleich zum Mann der kirchlichen Praxis kommt der akademische Lehrer zu kurz. Der Theologe Donders tritt hinter dem weithin anerkannten Prediger zu stark zurück. Auch wirkt die Darstellung, auch wenn sie für einen weiteren Leserkreis bestimmt war, stellenweise zu literarisch.

Immerhin, wenn Donders hier auch zu isoliert betrachtet erscheint und seine Verbundenheit mit bedeutenden Zeitgenossen noch nicht voll zur Geltung kommt, das Leben dieses Mannes verkörpert so sehr ein Stück der neuesten deutschen Kirchengeschichte, daß seine Biographie über Münster hinaus die nötige Beachtung finden wird.

Münster

Robert Stupperich

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Barth, Karl: Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorlesung. München: Chr. Kaiser 1948. 35 S. 8° = Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe, hrsg. v. K. G. Steck u. G. Eichholz. N. F. Nr. 12. DM 1.60.

K. Barth bespricht in acht Abschnitten nacheinander: 1. das „Es gibt“ als die Offenbarung im „allgemeinen Sinne“ des Begriffs, 2. das christliche Verständnis des Offenbarungsbegriffs als die Selbstoffenbarung nicht des Seienden, sondern des im Verhältnis zum Seienden Nicht-Seienden (transzendente Offenbarung), 3. Gott, den „Einen, den Einzigen und Einsamen“ als das Subjekt seiner Offenbarung, 4. die Nachricht davon in der biblisch bezeugten „Anschauung Jesu Christi“; weiter 5. Jesus Christus als das Wort Gottes, 6. die heilige Schrift der Propheten und Apostel als der „Nach-

richter“, der Herolde des Wortes Gottes (die Zeugen erster Hand); dann 7. die Kirche als die „Wirklichkeit, die da entsteht und besteht, wo Gottes Offenbarung in Jesus Christus sich selbst bekannt macht, sich von Menschen erkennen läßt und ihre Anerkennung durch diese Menschen siegreich durchsetzt“; und 8. abschließend die Beziehung der Offenbarung Gottes zum Menschen als dessen Begrenzung und Bestimmung, als dessen Begrenzung, weil es hier um das Ja geht, das zum Menschen gesprochen wird; als dessen Bestimmung in der Bestimmung des Menschen zum Glauben, zur Liebe und zur Hoffnung — die Offenbarung ist von Gott her Freiheit und gibt deshalb Freiheit. Der Mensch hat neben dieser Freiheit keine andere Freiheit. Wer Gottes Offenbarung anerkennt, gewinnt die einzige wahre Möglichkeit des Menschen, zu sein; wer sie ablehnt, wählt die unmögliche Möglichkeit, das Nicht-Sein.

Wie angedeutet, lassen sich die acht Abschnitte in vier Teile zusammennehmen, ein Wink für das nicht leichte Verständnis des inneren Zuges der Vorlesung. Der erste Teil sagt, daß und wie Gott sich selbst „beschreibt“ in dem in der Bibel anschaulichen „Faktum“ der menschlichen Person Jesu Christi. Diese Person ist gegenüber jenem „Es gibt“ der außerchristlichen Offenbarungen die Eine Wirklichkeit des Seienden, das „Indem“ der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie in der Bibel nachrichtlich bezeugt wird. „In der Anschauung Jesu Christi beziehen sich beide (der Begriff der Offenbarung und der Begriff Gott) auf Wirklichkeit. In ihr entscheidet es sich, daß Gott ist und was Gott ist, daß Gott Person ist und nicht ein neutrales Es. Und daß Offenbarung sein Handeln und Reden ist und nicht ein blindes Geschehen, ein unartikulierte Tönen“ (S. 11). Weil die christlich verstandene Offenbarung nicht „Selbstoffenbarung des Seienden“ ist, hat das, was sie besagen will, „in keiner menschlichen Untersuchung und in keinem menschlichen Erkenntnisvermögen Raum“, — wird auch gegenüber Heidegger betont (S. 9). So ist denn Kirche (3. Teil bzw. 7. Abschnitt) noch nicht da, „wo unter Offenbarung etwa die Erkenntnis der Begrenzung des Seienden verstanden wird, die auch die Öffnung des Seienden bedeuten könnte. Nehmen wir an, wir wären Existentialphilosophen im Sinne Heideggers oder auch Kierkegaards, so könnten wir wohl von einer Offenbarung der „Grenze“ alles Seienden sprechen“. Aber in der Kirche „geht es nicht um die Offenbarung irgendeines Seienden oder auch dessen Grenze, sondern um die Offenbarung Gottes“ (S. 22). Es ist (4. Teil) die „große Selbsttäuschung des Menschen, daß er, der Mensch, das eine und eigentliche Sein sei“ (S. 31).

Was Heidegger betrifft, so darf hier angemerkt werden, daß Heidegger weder dem Menschen das eine, eigentliche Sein zuschreibt, noch sich selbst als Existentialphilosoph versteht. Wohl aber fragt er nach der Wirklichkeit, indem er nach dem Wahren des Wesens fragt, und folgt damit einem Zug des Seins (nicht des Seienden!), um den sich Barth insofern ebenfalls bemüht, als Barth, um das jetzt absichtlich „heideggerisch“ zu sagen, die Wirklichkeit der Selbstoffenbarung Gottes gleichsam als die Niederlassung Gottes beschreibt, indem er Gottes Wirksamkeit für uns einerseits in der in Gott selbst gefallenen Entscheidung des Ja zum Menschen, andererseits als das Wort ansagt, das sich sowohl in der einmaligen Kerygmatisierung der Propheten und Apostel wie in dem kerygmatischen Sein der Kirche souverän durchhält und so anfänglich bleibt, was es ist. Wenn Heidegger den Daseinsraum der Geschichte als Gericht versteht, das sich eben „als“ die Geschichte z. B. abendländisch ereignet hat, so dürften damit für Barth sowohl im Blick auf sein im Historischen bleibendes Verständnis des Geschichtsbegriffs wie gerade auch im Blick auf das Zuvor der Entscheidung Gottes vor aller Geschichte neue Erwägungen nötig werden, denen diese Vorlesung zweifellos noch nicht genügt, eben weil sie sich des öfteren mit Heidegger auseinandersetzt. Es läßt sich, was Barth anderwärts ausspricht, auch kaum sagen, Heidegger komme über das Gesetz nicht hinaus. Wer sich wie Heidegger bewußt sub lege zu halten entschlossen ist, indem er das Recht der Geschichte ausstehen möchte, hat ja jenen „Wahn“ der Selbstidentifizierung mit dem Sein durchschaut, von dem Barth spricht (S. 31). Was sagt Barth zu einem Denken, das weiß, daß sich die Wahrheit dem Denken durchaus auch entzieht?

Barth wird erwarten, daß sich die Besprechung mit den zehn „Kriterien“ auseinandersetzt, die für ihn den Offenbarungsbegriff konstituieren. Das kann deshalb nicht geschehen, weil diese Kriterien undurchsichtig und auch nicht ausschlaggebend sind. Ein Beispiel: für die außerchristliche Offenbarung ist charakteristisch, daß es „relative Offenbarungen“ gibt, „die heute sich ereignen und morgen schon durch andere überholt und in den Schatten gestellt werden können“ (S. 3). Offenbarung im christlichen Verständnis des Begriffs ist „absolute Offenbarung“, „welche dem Menschen gestern und ehegestern, vor tausend und vor zweitausend Jahren völlig neu war, ihm heute ganz neu ist und ihm morgen wieder neu sein wird“ (S. 5). Die Offenbarung ist also kontingent und doch, christlich verstanden, dieselbe. Es soll hier nicht darauf abgehoben werden, daß das gleiche von Heidegger her auch von der Wahrheit des Seins gesagt werden kann (das Sein versammelt in das Selbe und tut das

doch immer neu). Wenn aber Offenbarung für Barth überhaupt gedacht werden kann, wieso hat dann das, was sie christlich verstanden besagen will, in „keiner menschlichen Untersuchung“ „Raum“ (S. 9)? Etwa deshalb, weil sie streng als das Ereignis ihrer selbst und gerade so im Gehorsam allein gegen dieses Ereignis gedacht werden soll (vgl. das Calvinizität S. 13)? Weil sie im Gehorsam gegen die „Nachricht“ von diesem Ereignis gedacht werden muß? Und wenn umgekehrt gerade die Offenbarung Gottes das eigentlich Denk - würdige ist (so meine ich Barth verstehen zu sollen), dann haben wir erst recht im Raum menschlichen Untersuchens zu bleiben. Oder ist die getreue Einschärfung des Hörens der Nachricht kein menschliches Untersuchen, und dies gerade darum, weil dieses Untersuchen nun einmal vom Ja Gottes „bestimmt und begrenzt“ ist? Der Gegensatz relativ-absolut trägt da wenig aus. Die entscheidende Kategorie ist für Barth vielmehr der Begriff des „Selbstverständnisses“, die auf die Selbstbeschreibung Gottes in der Offenbarung eingepaßt ist. Denn „Wirklichkeit“ (Barths Leitwort) prägt sich für Barth, sehr zu Recht, als Wirksamkeit Gottes so aus, daß sie im Selbstverständnis der biblischen Zeugen übernommen wurde und im Selbstverständnis des der Offenbarung gehorsamen Menschen immer neu übernommen wird. Wohl aber verhindert das Ausbleiben der Diskussion des Wirklichkeitsbegriffs, daß der Begriff des Selbstverständnisses echt zum Zuge kommt. Das zeigt sich in dem (6.) Abschnitt, der von der Maßgeblichkeit der biblischen „Dokumente“ handelt (S. 13—21; 2. Teil = 5. u. 6. Abschnitt).

Die Maßgeblichkeit der biblischen Dokumente besteht in der Maßgeblichkeit der biblischen „Nachrichter“, der „einzigen uns bekannten, direkten Zeugen... der Offenbarung im christlichen Verständnis des Begriffs“ (S. 15). Ihre Menschlichkeit darf nicht bestritten werden, und ebenso wenig, daß die heilige Schrift „eine Sammlung menschlicher Dokumente“ ist (S. 17). Wenn nicht ein Plato, sondern ein „so bescheidener Schriftsteller wie der Verfasser des Jakobusbriefes in den Kanon hineingekommen ist“, so war der „kleine Unterschied“, welcher das „notwendig machte“, „schlicht der: Im Jakobusbrief handelt es sich klar und schlicht um ein direktes Zeugnis von Jesus Christus“ (S. 17). So gehört dieser (übrigens weder bescheidene, noch klar und schlicht schreibende) Schriftsteller zu den „Propheten und Aposteln“, in deren Worten das Wort wartet, „um von uns gehört zu werden“, auch er mit als „die Richtschnur alles dessen, was als christliche Lehre und Auslegung und Mission Anspruch darauf erhebt, auf Gottes Offenbarung begründete Verkündigung von Gottes Wort zu sein“ (S. 17)? Was soll da noch die Freigabe der philologischen Analyse, wenn solche Urteile verbindlich gemacht werden? Maßgeblich ist aber nach Barths eigenem Ansatz, daß diese biblischen Zeugen „alle bezeugen, daß die Offenbarung zu ihnen gekommen sei, und zwar in einer allerhöchsten, gerade ihr und nur ihr eigenen Maßgeblichkeit zu ihnen gekommen sei“, denn „sie haben mit diesem ihrem Reden geantwortet — und das ist das Entscheidende —, was nicht aus ihnen, sondern was zu ihnen kam. Die Bibel nennt das „sie haben geredet in der Kraft und Wahrheit des Heiligen Geistes“. Dann nämlich redet die Bibel vom Heiligen Geist, wenn sie von der Wirklichkeit redet, die zu den Menschen kommt. Die Legitimität, die der biblische Zeuge in Anspruch nehmen kann, ist schlechterdings nur der Auftrag dieser Antwort. Sie leben nicht von etwas, was sie haben, sehen, wissen, fühlen und erleben können, sondern von der Würde und Klarheit des ihnen begegnenden Gegenstandes. Sie leben wirklich von der Offenbarung. Das ist ihre Stärke und ihre Schwachheit. Und das ist das Selbstverständnis der biblischen Zeugen“ (S. 20). Und wir? „Wir hören, wenn und weil der Heilige Geist sie zu seinen Zeugen gemacht hat, ihn auch zu uns reden. Das ist das Selbstverständnis aller der Menschen, welche durch das menschliche Wort der Bibel faktisch ermächtigt sind, Gottes Wort zu vernehmen“ (S. 21). „Die Bibel ist die Gelegenheit, die Gottes Offenbarung durch Erwählung und Berufung von Zeugen sich selbst geschaffen hat. Sie ist uns geboten als Möglichkeit, die ihrer Verwirklichung durch Offenbarung harret, als der Ort, wo wir Offenbarung zu suchen haben, weil sie sich da zu finden gibt. So ist die heilige Schrift die Offenbarungsquelle“ (S. 21).

Gerade wenn man diese grundsätzlichen Äußerungen Barths bejaht, erheben sich sofort zwei Fragen des Exegeten an den Systematiker. 1. Darf die Mannigfaltigkeit der Theologien im Neuen Testament dazu führen, daß wir nach der Einheit der Theologie im Neuen Testament suchen? 2. Was haben die neuteamentlichen Zeugen verstanden nicht nur von sich selbst, sondern auch von der Verständlichkeit der Offenbarung? ad 1. Dürfen wir uns mit der Freiheit des Heiligen Geistes begnügen, wenn wir feststellen müssen, daß z. B. der Jakobusbrief der Rechtfertigungslehre „klar“ widerspricht? Wenn aber Theologie im Neuen Testament nicht den kritischen Maßstab für die Wahrheit „des Evangeliums“ abgeben darf (vgl. jedoch Gal. 2, 14ff.), wie unterscheidet sich dann Barths

Koordination des Ereignisses der Offenbarung in den biblischen Zeugnissen und in der Kirche vom römischen Traditionsprinzip (vgl. S. 14) — Barth hat diese Koordination hermeneutisch verwendet (S. 20f.)! Wenn doch: was gibt nun den Ausschlag — der Wortlaut der Texte oder das Selbstverständnis, in welchem diese Zeugen faktisch gepredigt werden? ad 2. Barth meint offenbar: alle biblischen „Zeugen“ stimmen darin überein, daß sie Gottes Ja, also Gottes Niederlassung und darum Herablassung in seiner Offenbarung verstanden, jene Herablassung, die in Jesus Christus als Person und so als Gott in Person Ereignis werden wollte, wurde und bleibt, und sie verstanden, daß sie sich selbst als die Zeugen dieses Geschehens einfach festzustellen hatten und darum feststellbar bleiben sollten. Gibt man diese Sätze als Definition des maßgeblichen Offenbarungszeugen zu — das tue ich —, dann zeigt sich aber exegetisch, daß diese Zeugen in der Bibel in einem sehr verschiedenen Abstand von Jesus Christus anzutreffen sind, der den Kanon auch innerhalb des Kanons offenhält und die Texte streut, wie der Herbstwind das Laub von den Bäumen streut. Wird dann aber das Kanonische nicht eben um der Wirklichkeit der Offenbarung willen in die Wahrheit der Aussage des Zeugen zu verlegen sein? Wie steht es dann mit der Möglichkeit, daß sich der Abstand des Zeugen von Jesus Christus in eine Unwahrheit der Offenbarungsaussage des Zeugen verwandelt? Und schließlich: genügt es, die Unwahrheit so zu definieren, daß sie als der gegen Gottes Ja zum Menschen gerichtete unmögliche Wille des Menschen erscheint? Kann es in solchem Fall überhaupt noch Texte geben, die zwischen Gott und uns anzutreffen sind? Es hat den Anschein, als ob sich Barth in diesem Punkt von - Heidegger im Ergebnis wenig unterschiede. Denn praktisch sieht es so aus, als würde durch Barth eben der Gehorsam des Glaubens selbst zum Text der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Aber dann müßte Barth vielmehr sagen, daß einfach der Mensch der Text von Gottes Offenbarung sei. Ist das auch in Wahrheit richtig (1. Kor. 15, 22), so unterscheiden sich doch die Texte der Bibel von dieser Wahrheit schlicht dadurch, daß sie sie anfänglich bezeugen, auch da, wo sie zwischendurch falsch lehren, wie im Jakobusbrief. — Die glänzende Vorlesung ist eine der besten Publikationen K. Barths.

Tübingen

Ernst Fuchs

Schrey, Heinz-Horst, Dozent Dr. theol.: Existenz und Offenbarung.

Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz. Tübingen: Mohr 1947. XII, 170 S. DM 9.80.

Inhalt:

A. Systematischer Ausgangspunkt der Untersuchung (S. 1 bis 12).

B. Vorspiel I.: Die museale Verfehlung der Zeitlichkeit des Menschen in der Philosophie Wilhelm Diltheys (Kritik des Historismus) (S. 13—35). II. Die ekstatische Verfehlung der Zeitlichkeit des Menschen in der Mythologie Friedrich Nietzsches (Kritik der Mythologie) (S. 36—63).

C. Das Wesen der Existenz (S. 64—127): I. Der Mensch als Sein (existentiale Analytik). 1. Die Entfaltung des Sinnes der Zeitlichkeit. — 2. Die Wirklichkeit der ersten Dimension der Zeit: der Vergangenheit. — 3. Die Wirklichkeit der zweiten Dimension der Zeit: der Zukunft und 4. der dritten: der Gegenwart. — 5. Der Mensch als das Interesse von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. II. Die Zeitlichkeit des Menschen als Krisis (existentiale Dialektik) (S. 87—114). 1. Die Ordnung der Zeitdimensionen. — 2. Die Vergangenheit im positiven Verhältnis zur Gegenwart. — 3. Die Vergangenheit im negativen Verhältnis zur Gegenwart. — 4. Die Gegenwart im positiven Verhältnis zur Gegenwart. — 5. Die Gegenwart im negativen Verhältnis zur Gegenwart. — 6. Die Zukunft im positiven Verhältnis zur Gegenwart. — 7. Die Zukunft im negativen Verhältnis zur Gegenwart. III. Die Zeitlichkeit als ethische Situation (Existenziale Aporetik), 1. Krisis und Ethos. — 2. Die Einheit von Sein und Sollen im Wesen der Zeitlichkeit. — 3. Die Verfehlung der Zeitlichkeit als Schuld des Menschen.

D. Offenbarung und Existenz (S. 128—165): I. Das Wesen der Offenbarung. 1. Die Existenz und das ganz Andere. — 2. Gottes An-sich-sein und sein Für-uns-sein. — 3. Offenbarung und Geschichtlichkeit. — II. Existenz unter der Offenbarung. 1. Christus der Herr unserer Vergangenheit. — 2. Christus der Herr unserer Gegenwart. — 3. Christus der Herr unserer Zukunft. — 4. Die Erfüllung der Zeit als ewiges Leben.

Das Problem dieser Arbeit ist die Frage: „Was ist der Mensch?“ Es wird vorausgesetzt, daß das Wesen der Existenz durch philosophische Analyse erhellt werden kann. Der Mensch kann seine Existenz als Zeitlichkeit, als das Interesse von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstehen. Das christliche Verständnis (siehe Titel) erkennt die Erfüllung dieser Zeitlichkeit durch Christus.

Da kein bisheriges philosophisches Verständnis der Existenz als einer zeitlichen genügt, sah sich der Theologe ge-

zwungen, das fremde Werk einer eigenen philosophischen Analyse auf sich zu nehmen (S. 142). „Dieses vorläufige Verständnis der Existenz ist der Anknüpfungspunkt für die Theologie“ (S. 142). Der Theologie bleibt somit die Aufgabe, die Besonderheit der Existenz unter der Offenbarung zu entfalten, indem sie — unter Voraussetzung der konkret gewordenen Offenbarung — Christus als den Herrn unserer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erweist und damit zugleich die Offenbarung als Erfüllung der Zeit und die Erfüllung der Zeit als ewiges Leben. Der Punkt, von dem aus ein entscheidendes Schlaglicht sowohl auf den philosophischen als auch den theologischen Teil des Buches fällt, ist die Verknüpfungsstelle beider Teile.

Wird philosophisch von der Philosophie und Theologie geredet? Oder wird theologisch von beiden geredet? Oder redet der Verf. philosophisch innerhalb der Philosophie und theologisch innerhalb der Theologie?

Spuren einer übergreifenden Transzendenz finden sich innerhalb der Existenz im Staunen, Ahnen, in der Ehrfurcht, dem Gewissen und der Schuld. Das ganz Andere selbst bleibt aber bloße spekulative Möglichkeit bis zur Konkretion der geschichtlichen Offenbarung. So wird ohne Frage philosophisch von der Existenz des Menschen geredet. Zugleich gilt aber folgendes: Die Offenbarung stellt das natürliche Selbstverständnis des Daseins in Frage. Das scheint eine theologische, durch die konkrete Offenbarung bestimmte Aussage zu sein. Was für eine Folgerung muß man aus diesen beiden Sätzen ziehen? So hebt der Theologe auf, was er eben als Philosoph gesagt hat? Der Verf. meint dazu (S. 142), „daß das durch die Offenbarung ermöglichte Verständnis der Existenz nur erfaßt und als neu im eigentlichen Sinn begriffen werden kann, wenn zuvor Existenz als solche verstanden wurde“.

Die Sachdialektik vom natürlichen Seinsverständnis und der dieses ebenso aufhebenden wie erfüllenden Offenbarung kommt in drei Thesen zu inhaltlichem Ausdruck. 1. „Christus erweist sich dadurch als der Herr unserer Vergangenheit, daß er sie sowohl in ihrer sündigen Gestalt aufhebt, indem er uns die Vergebung schenkt, als auch, daß er sie erfüllt, indem er uns im Glauben als der unbedingte Anspruch Gottes entgegentritt“ (S. 149). — 2. „Christus erweist sich dadurch als der Herr unserer Gegenwart, daß er die Selbstverständlichkeiten des Man in Frage stellt, uns als christliche Einzelne aus dem Bann löst, aber zugleich in der Gemeinschaft der Heiligen und in der Liebe die neue Möglichkeit ihrer Erfüllung schenkt“ (S. 156). — 3. „Christus erweist sich dadurch als der Herr unserer Zukunft, daß er das Gericht des Todes zum täglichen Sterben macht, uns dadurch die Möglichkeit der Wiedergeburt eröffnet und in der Hoffnung auf das neue Sein Gottes unsere Angst durch Freude überwindet“ (S. 162).

So könnte man glauben, daß der Verf. theologisch vom Theologischen und philosophisch vom Philosophischen redet, — in diesem unverbindlich, in jenem verbindlich — (S. 164). Und doch hat er sich nicht genügend gegen das Verständnis oder Mißverständnis gesichert, daß er auch von der Theologie philosophisch redet. Wenn er sagt: „Allein auf Grund des profanen Vorverständnisses von Existenz kann aber auch verstanden werden, was die Offenbarung als Begnadung des Menschen existentiell bedeutet“ (S. 265), so kommt damit eindeutig zum Ausdruck, daß auch die die Existenz erhellende theologische Erkenntnis nur philosophisch ermöglicht wird. Das scheint bei dem Grundansatz des Verf.s gar nicht anders möglich zu sein. Das natürliche Vorverständnis des Daseins, einmal als notwendiger Anknüpfungspunkt für die Offenbarung zugelassen, macht sich breit, dehnt sich immer mehr aus und behauptet schließlich das Feld: die Begnadung des Menschen kann nun nur noch allein von dem von der Philosophie erarbeiteten natürlichen Daseinsverständnis aus verstanden werden.

Ist es nicht unter der Offenbarung umgekehrt? Wem die Offenbarung sich als Existenzbegnadung erwiesen hat, der wird erst dadurch instandgesetzt, die natürlichen Daseinsverständnisse in der Fülle ihrer Möglichkeiten zu überschauen und die Wirklichkeit der menschlichen Existenz unter Sünde und Gnade zu erkennen. Denn erst dem, der die Begnadung der Existenz in der Offenbarung erfahren hat, sind die Augen für den Menschen schlechthin, nämlich für Jesus Christus geöffnet.

Von daher wird die Frage: Was ist der Mensch? verwandelt in die Frage: Wer ist der Mensch? und mit dem „Ecce homo“ beantwortet: Jesus Christus. So wird man auch die theologische Anthropologie methodisch und sachlich nur von der Christologie her entwickeln können, — wie das zuletzt Karl Barth in der „Kirchlichen Dogmatik“ III, 2 unternehmen hat. Karl Barth hat zugleich gezeigt, daß dabei der