

dichterischen Sagen des späten Heidegger lernen, das in dem Buch von Ott in vielen schönen Beispielen angeführt ist. Man wolle es gestatten, daß ich für diese späten dichterischen Aussagen die farblose und vieldeutige Vokabel „schön“ verwende. Ott zeigt in eindrucksvoller Weise, wie Heidegger nun das Ganze in seiner so verkannten Tiefendimension erhellt, wie das Ding plötzlich zu sprechen beginnt und Krug und Brücke und Morgenlicht etwas zu „sagen“ haben.

Daran wird deutlich, daß die Theologie nicht naturalistisch oder supranaturalistisch in einer veralteten Metaphysik hängenbleiben darf. An der Untersuchung von Ott wird erkennbar, was Bonhoeffer im Auge gehabt haben kann, wenn er (in Widerstand und Ergebung) fordert, bei der Entmythologisierung nicht in einer Subtraktion zu verharren, sondern das Ganze zum Sprechen zu bringen. Die Theologie wird die Heideggersche Kehre so ernst nehmen müssen wie den Ansatz des Denkers. Man muß es Heinrich Ott besonders danken, daß er mit großer Sachkenntnis und klarer theologischer Stellungnahme dazu anleitet.

Die Frage, ob die Theologie überhaupt auf anderes als auf „das Wort allein“ hören sollte, die wesentlich plumpere Frage noch, ob ein so weltlicher Denker überhaupt theologische Bedeutung haben dürfe, wird nach eingehender Lektüre des Buches nicht mehr gestellt werden können. Auch auf den Einwand, der späte Heidegger rede wieder „mythisch“ u. dgl., kann hier nicht eingegangen werden, wie überhaupt auf den so beliebten Vorwurf der „Theologia naturalis“. Über all diese kurzschlüssigen Etikettierungen kommt Heidegger weit hinaus, und auch Heinrich Ott kommt weit darüber hinaus in seinen theologischen Konsequenzen, die letztlich darauf hinzielen, die Theologie aus ihrer Verkrampfung „zum freien Hören auf die Schrift zu entbinden“.

Zur theologischen Auseinandersetzung wäre zu fragen, warum Ott sich in seiner Polemik von Barth und seiner Schule nicht etwas mehr distanziert, denn sachlich steht er gegen diese Position in stärkerem Gegensatz als zu Bultmann. Und mir persönlich scheint es nicht so ausgemacht zu sein, daß Paul Tillichs Verständnis des Seins (Gott als das Sein-selbst) gar so „metaphysisch-ungeschichtlich“ gedacht sei (S. 151). Und schließlich ist mir, bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu Otts Auffassung, dies nicht deutlich geworden: wie es denn nun geschehen könne, daß man trotz aller Fragen, die man an die heutige Theologie von Heideggers nach „rückwärts“ vertieftem und zugleich umgreifendem Denken her stellen muß, das „wissenschaftlich-strenge Denken“ in der Theologie festhält. Daß man das müsse, darin weiß ich mich mit Ott einig. Aber wie? Man möchte wünschen, hierüber von Heinrich Ott in künftigen Veröffentlichungen das zu hören, was er in den ihm vom Thema gezogenen Grenzen hier nur andeuten konnte.

Diese Einwände und Fragen können aber nicht den Sinn haben, an der Bedeutung des vorliegenden Werkes etwas herabzusetzen. Man wird dem überaus wichtigen Buch in der Theologie, und hoffentlich auch in der Philosophie, die gebührende Beachtung schenken müssen, und das wird heißen, man muß aus ihm Folgerungen ziehen, die sich noch nicht abschätzen lassen. Und das muß man noch besonders vermerken: wer sich mit Heidegger befaßt und dessen Diktion zu übersetzen trachtet, dessen Sprache muß Leben haben. Otts Buch ist in einem Stil geschrieben, den man in theologischen Werken nicht eben allzu häufig findet. Seine Sprache sagt, was sie sagen soll. Und das ist vielleicht angesichts des Themas das, worauf es hier besonders ankommt: denn im Denken kommt das Sein, die Wirklichkeit zur Sprache. Man wird auf die theologische Wirklichkeit, von der hier die Rede ist, hören müssen.

Ulm a. D.

Ulrich Mann

Pieper, Josef: *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie.* München: Kösel [1960]. 254 S., 1 Zeittaf. 8°. Kart. DM 9.80; Lw. DM 12.80.

Josef Pieper war der wohl begabteste Hörer bei einem zweijährigen Kurs von Philosophie und Theologie, den ich in den zwanziger Jahren in der Nähe von Basel hielt. Aus der Methode meiner Vorlesungen, aristotelische und platonische, wie dann antiochenische und alexandrinische Richtung jeweils zu einer

höheren rhythmischen Einheit gegeneinander zu stellen, hin zu einer „offenen Philosophie und Theologie“ (deren Strukturprinzip die „Analogie der je immer größeren Unähnlichkeit“ ist) erklärt sich Piepers Vorliebe für „Kontrapunktik“ (103) und seine Forderung nach „ausdrücklicher Offenheit sowohl der rationalen Weltdeutung gegenüber der Theologie ... wie auch ... Offenheit der Theologie gegenüber der stets weiterdringenden Erforschung der Welt und des Menschen“ (217). Diese doppelte Offenheit ist für ihn Inbegriff des Positiven der Scholastik. Er selbst betätigt sie nicht durch eine eigene Philosophie, sondern durch seine sehr eingängige Auflockerung der Schriften des Aquinaten in einer Fülle von Einzeluntersuchungen. In deren Reihe und Stil gehört die vorliegende Schrift gleichsam als Umrahmung. Das Verdienst dieses „aufgelockerten Thomismus“ ist es, daß er das alte Geistesgut ins heutige Leben vermittelt, gewiß auf der Grundlage der historisch kritischen Forschungen von Martin Grabmann, aber mit der Leichtigkeit des echten Essayisten.

München

Erich Przywara

Brie, G. A. de: *Situationele momenten in een normenethiek.* Tijdschrift voor Philosophie 23, 1961 S. 3—77.

Brun, Jean: *La mort de Socrate et la mort de Jésus.*

Études théologiques et Religieuses 35, 1960 S. 197—203.

Crespy, Georges: *Sagesse et Sainteté.*

Études Théologiques et Religieuses 35, 1960 S. 175—195.

Fabro, C.: *Per la determinazione dell' essere.*

Tijdschrift voor Philosophie 23, 1961 S. 97—129.

Faensen, Hubert: *Gibt es einen „christlichen Existentialismus“?*

Begriff und Gestalt (Berlin) 1958 S. 103—121.

Morel, Georges: *Jaspers et la religion.*

Recherches de science religieuse XLIX, 1961 S. 212—218.

Perez Ruiz, F.: *Hacia una superacion de la filosofia cientifica.*

Ciencia y Fe XVI, 1960 S. 407—412.

Plat, J.: *Het wezen van het sociale.*

Tijdschrift voor Philosophie 23, 1961 S. 78—96.

Schrey, Heinz-Horst: *Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung.*

Deutsches Pfarrerblatt 61, 1961 S. 265—269.

Theunissen, Michael: *Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung und Deutung (1945—1957).*

Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 32, 1958 S. 576—612.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Barth, Karl: *Evangelium und Gesetz.* München: Kaiser 1956. 32 S. gr. 8° = Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe, hrsg. v. K. G. Steck u. G. Eichholz, N. F. Nr. 50. DM 1.50.

Karl Barths Abhandlung über ‚Evangelium und Gesetz‘ sollte ursprünglich von ihm selbst in Barmen 1935 vorgetragen werden, nachdem er schon nach Basel hatte übersiedeln müssen. Der Versuch, ihn in Barmen reden zu lassen, endete damit, daß der Redner ein Redeverbot bekam, daß ein anderer seinen Vortrag vorlesen mußte, und daß K. Barth, von einem Gestapo-Mann begleitet, über die Grenze abgeschoben wurde (vgl. W. Niemöller, *Ev. Theol.* 14, 1954, S. 64). Die Abhandlung erschien dann als Heft 32 der ersten Folge der von K. Barth begründeten Schriftenreihe der *Theol. Existenz heute*. Da sie längst nicht mehr zu kaufen war, wurde sie von den jetzigen Herausgebern der Schriftenreihe aus Anlaß von Barths 70. Geburtstag 1956 noch einmal in unveränderter Gestalt herausgegeben. Die Angaben Iwands im *Evang. Kirchenlexikon* (I, 1566) über die Chronologie sind danach zu berichtigen. Sie beruhen auf einer Verwechslung der Entstehungsgeschichte von ‚Rechtfertigung und Recht‘ (1938) mit derjenigen von ‚Evangelium und Gesetz‘. In der *ThLZ* wurde m. W. ‚Evangelium und Gesetz‘ damals nicht besprochen.

Um so mehr ist es anderwärts erörtert worden, und man möchte immer wieder urteilen, daß von keiner der kürzeren Abhandlungen Barths so starke Wirkungen ausgegangen sind wie von diesen 32 Druckseiten. Eine genaue bibliographische und sachliche Erfassung und Erhellung dieser Auswirkungen bleibt nach wie vor zu wünschen. In einer so späten, knappen Besprechung können nur einige Aspekte zum Vorschein kommen.

Die Änderung der Wortfolge hat damals auf viele von uns geradezu erlösend gewirkt, zumal dann, wenn wir in unserer Tradition von der Starrheit der Wortfolge ‚Gesetz und Evangelium‘ bis zur Langeweile und zum Ekel bestimmt waren. Bis ins ironische Gedicht Mörikes hinein reicht das Echo dieser starren Wortfolge, die längst zur schematischen Predigtdisposition ‚Gesetz‘ bzw. ‚Sünde‘ und ‚Gnade‘ geworden war. (Mörike: Meine guten Bauern freuen mich sehr . . .!) Auch wenn es im ursprünglichen Ansatz des reformatorischen Denkens so starr kaum gemeint war, war es doch inzwischen längst so geworden, und wer die eigentümliche Ohnmacht evangelischer Predigt in der Neuzeit erklären will, sollte daran nicht vorübergehen. Daß es dann in unserer heutigen Predigtsprache und Dispositionsweise auch schon den umgekehrten Mechanismus der Wortfolge ‚Evangelium und Gesetz‘ gibt, ist beklagenswert genug. Aber er hatte noch nicht die Zeit, sich so tief und verhängnisvoll ins Bewußtsein der Christenheit einzugraben.

Wer heute Barths Abhandlung liest, ist davon überrascht und beeindruckt, daß von all den möglichen Folgen und Wirkungen, die inzwischen damit verknüpft wurden, überhaupt nicht die Rede ist. Es ist eine biblisch-theologische Abhandlung. Alttestamentliche und paulinische Texte begegnen allenthalben, und doch nicht nur zum Schein oder zur nachträglichen Begründung einer schon vorher entworfenen Konzeption. Auch das hat uns damals tiefen Eindruck gemacht. Gerade die Paulusexegese Barths ist, soviel ich zu urteilen vermag, in den späteren Debatten nicht wirklich erwogen und gewürdigt worden. Ähnliches gilt von den alttestamentlichen Belegstellen. Man hat sich vielmehr recht ausgiebig und z. T. ausschließlich mit dem Schematismus von Form und Inhalt befaßt, in den hinein Barth seine Thesen drängte: „Man kann also wohl allgemein und umfassend sagen: das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist. Gerade dieser Inhalt erzwingt diese Form, die Form, die nach Gleichform ruft, die gesetzliche Form“ (S. 13). Und später: „Auch die Unterscheidung von Inhalt und Form bezeichnet einen unendlichen Unterschied. Aber was bedeutet dieser Unterschied? Einen Unterschied von mehr oder weniger, besser oder schlechter oder gar den Unterschied von göttlich und menschlich oder von gut und böse kann er sicher nicht bedeuten . . . Daß der Inhalt des Evangeliums auch eine Form hat, das ist nicht nur auch ein Gotteswerk, sondern nun gerade das Gotteswerk, das dem Evangelium Raum gibt in unserm menschlichen Raum und uns Menschen im Raum des Evangeliums“ (S. 14). Im Unterschied zu den klassisch-mittelalterlichen Verwendungen des Formbegriffs ist in Barths Konzeption das ganze Schema durchaus vom Inhalt her bestimmt, nicht von irgend einem Inhalt, sondern von diesem Inhalt — dem Evangelium, der „Tatsache, daß Jesus Christus das Gesetz erfüllt und alle Gebote gehalten hat“ (ebenda). Allem Hadern mit Barths Schematismus gegenüber ist daran zu erinnern, daß die ganze Abhandlung christologisch gemeint, begründet und gehalten ist. Das ist m. E. nicht überall genug beachtet worden.

Auch der Gesamtaufbau des Entwurfs, in dem zuerst „von der Wahrheit des Evangeliums und des Gesetzes in ihrem gegenseitigen Verhältnis geredet“ wird, weil „nur von daher ihre Wirklichkeit einzusehen“ sei (S. 17), ist von einigen theologischen Staatsanwälten einer bedenklichen, weil philosophischen Substruktion bezichtigt worden. Kein Zweifel, daß man sich hier an die hohen Thesen des Idealismus erinnert fühlt. Aber ebensowenig Zweifel, daß auch hierbei die strenge, ja exklusive Beziehung auf den Sachverhalt Jesus Christus den Gesamtverlauf des Denkens und der Formulierungen bestimmt. Innerhalb des Befunds dieser ‚Wirklichkeit‘, nämlich dessen, was in den Händen von uns Menschen aus der göttlichen Gabe von Gesetz und Evangelium wird, bringt Barths Abhandlung nun Analysen, die sämtliche Wünsche einer ethisch-anthropologisch-kritisch bestimmten Theologie mehr als erfüllen (S. 18–25) und die das Reden und Handeln der Christenheit auch heute wieder beleuchten könnten. Wichtiger noch sind freilich die Sätze, die dann von der richtenden Selbstdurchsetzung sogar des vom Menschen mißverstandenen und mißbrauchten Gesetzes etwas sagen (S. 25 ff.).

Die leidenschaftlichsten Einwände sind aber — von W. Elert und anderen — gegen Barths Auffassung von der grundlegenden

Einheit des göttlichen Wortes in Evangelium und Gesetz erhoben worden. Diese Auffassung gipfelte damals bekanntlich in den Sätzen: „Wenn auch das Gesetz Gottes Wort ist, wenn es aber Gnade ist, daß Gottes Wort laut und hörbar wird und wenn Gnade nichts anderes heißt als: Jesus Christus, dann ist es nicht nur unsicher und gefährlich, sondern verkehrt, das Gesetz Gottes aus irgendeinem Ding, aus irgendeinem Geschehen abzulesen zu wollen, das verschieden ist von dem Geschehen, in welchem uns der Wille Gottes, den Schleier unserer Theorien und Deutungen zerreißen, formal und inhaltlich als Gnade sichtbar wird“ (S. 11). Man sollte angesichts des darüber geführten und noch keineswegs geschlichteten Streites nicht in Abrede stellen, daß hier auf beiden Seiten Ur-Erfahrungen im Spiele sind, die allen Argumenten und Entfaltungen vorausliegen, über die letztlich also kaum zu rechten ist. Aber so eindrucksvoll W. Elerts Konzeption erscheinen mag — und sie lag längst fest, ehe Barths Abhandlung erschien, man braucht nur an die ‚Lehre des Lutherums im Abriß‘ von 1926 zu erinnern, — mit ihrem Motiv des Kampfs mit Gott, mehr noch mit ihrem Motiv des ‚Schicksals‘ ist sie mehr heidnisch-germanisch als neutestamentlich-christlich. Luther selbst mag dabei aus dem Spiel bleiben, weil uns seine Grunderfahrung als solche ohnehin in ihrer letzten Tiefe unzugänglich sein dürfte. Weshalb wir ihn denn auch unwillkürlich irgendwie modernisieren.

Es bedarf aber kaum eines Nachweises dafür, daß K. Barths Entwurf nach der Seite der Offenbarungslehre hin sehr viel näher bei Luther steht als die Entwürfe derer, die sich in ihrer Ablehnung Barths auf Luther zu berufen pflegen. Denn auch für Luther wäre es „nicht nur unsicher und gefährlich, sondern verkehrt, das Gesetz Gottes aus irgend einem Ding, aus irgend einem Geschehen abzulesen zu wollen, das verschieden ist von dem Geschehen, in welchem uns der Wille Gottes . . . formal und inhaltlich als Gnade sichtbar wird“. Denn genau dies ist der Sinn von Luthers Rechtfertigungslehre und Christusglaube, sofern diese für ihn wirklich Mitte und Grenze aller Theologie sind. Daß Luther in seiner Lage terminologisch und z. T. auch sachlich sehr viel ‚großzügiger‘ oder auch ‚unvorsichtiger‘ war und sein durfte, als es uns heute möglich und erlaubt ist, wird man dabei nicht vergessen. Im Endeffekt scheint mir Luthers Position in Sachen Gesetz und Evangelium, wenn man Joests Darstellung für angemessen hält, so ferne von derjenigen Barths gar nicht zu liegen, wie manche heute möchten. Und Barths Position hat dabei den Vorzug elementarer Einfachheit: „Wir lesen aus dem, was Gott hier (in Christus) für uns tut, ab, was Gott mit uns und von uns will“ (S. 11). Anders meinte es auch Luther nicht, wenn man an die klassischen Zusammenhänge des Sermons von den guten Werken oder der Vorrede zum Römerbrief denkt.

Daß sich in der schon erwähnten knappen Darstellung Iwands im EKL Barths Abhandlung von 1935 und die Abhandlung ‚Rechtfertigung und Recht‘ von 1938, die tatsächlich in Utrecht vorgetragen wurde, unwillkürlich ineinanderschoben, ist gar nicht so uneben. Denn aus der Sicht von ‚Evangelium und Gesetz‘ ergab sich diejenige von ‚Rechtfertigung und Recht‘. Der Geschichtsschreiber der damaligen Jahre aber muß sich vor Augen halten, daß immerhin ein paar Jahre — und was für Jahre! — dazwischen liegen. Es wäre m. E. nicht nur verkehrt, sondern geradezu irreführend, die Barthsche Konzeption von Evangelium und Gesetz primär aus einer politischen Theologie ableiten zu wollen. Dem steht nicht nur der Kalender, sondern auch die tatsächliche Abhandlung von 1935 entgegen.

Frankfurt/Main

Karl Gerhard Steck

H ä g g l u n d, Bengt: *De Homine*. Människouppfattningen i äldre Luthersk tradition. Lund: Gleerup 1959. 416 S. gr. 8^o = Studia Theologica Lundensia, Skrifter utgivna av Teologiska Fakulteten i Lund, 18. Schw. Kr. 24.—

Das Buch setzt sich zum Ziel, eine analysierende Darstellung der theologischen Auffassung des Menschen in der älteren lutherischen Tradition zu geben. Unter „älterer lutherischer Tradition“ wird die lutherische Lehrüberlieferung von Luther selbst bis einschließlich Johann Gerhard verstanden. Die lutherische Reformation und die lutherische Frühorthodoxie werden hier zusammengeschaut. Die spätere „Hochorthodoxie“ wird nicht