

haftigkeit und Güte. Mit langweiligen und nichtssagenden Büchern schlägt man sich nicht ausführlich herum, und solche, die überhaupt kein Gewicht haben, übergeht man. Jedenfalls bittet der Rezensent, seine Einwände bzw. Fragen als Zeichen dafür zu nehmen, daß er von dem Buche angeregt und gefördert worden ist. Der Verf. kündigt gleich zwei neue Bücher an, die er noch schreiben will (über das Naturrecht und über das Widerstandsrecht bei Luther). Die erste Veröffentlichung läßt gespannt auf die kommenden warten.

Einige kleine Versehen seien noch berichtigt: 59: Wohl Christusreich statt Christereich. — 209: Doch wohl *der* und nicht das Zölibat. — 293: Statt *vinus* wohl *minus*. — 303: Statt *induramun* *induramur*, statt *daëmoniis* *daëmoniacis*. — 311: Statt *savous* *salvus*. — 365: Statt *copita* *cogita*. — 380: Was soll die Anführung von WA 15, 373,13 in Anm. 567? — 405: Statt *polulos* *populos*. — 407: Statt *comudum* *comodum*. — 444: Statt Heymann Reymann. — 455: Statt R. Ritter G. Ritter. — 493: Statt Klüngel Klügel. — 500: Statt Rietschl Rietschel. — 514: Diem, H.; ... Predigt *in* den zwei Reichen.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Van de Pol, W. H.: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger Verlag 1956. 450 S. 8°. 19,80 DM.

Der Verf. stammt aus der niederländisch-reformierten Kirche und fand über den Anglikanismus und das Studium Newmans den Weg zur römischen Kirche. Er ist Professor an der Katholischen Universität Nijmegen. In diesem Buch legt er den Ertrag seiner Vorlesungen von 1948 bis 1952 über „die Phänomenologie des Protestantismus“ vor. Otto Karrer schrieb dazu ein Geleitwort (7 ff) und sagt mit Recht, daß der Verf. „von dem angestammten Glauben mit jener Pietät spricht, die einem echten Konvertiten eignet“ (8). Man muß noch mehr das vorbildliche Streben nach Sachlichkeit

loben und wird der wahrhaft ökumenischen Gesinnung, die sich in Darstellung und immanenter Kritik bekundet, aufrichtigen Dank wissen.

Die konsequent durchgeführte „phänomenologische“ Methode versteht sich als eine Weiterentwicklung der Konfessionskunde und läßt bewußt die alten Formen der Polemik, der Apologetik und der Symbolik hinter sich. „Der Phänomenologe sucht so objektiv wie möglich festzustellen, welche Äußerungen, Formen und Erscheinungen für ein bestimmtes Bekenntnis bezeichnend sind“ (17). Dieser Methode „muß es vor allem um die Wesenszüge gehen, die bei aller Verschiedenheit der Tönungen für das ganze reformatorische Christentum gelten. Sie erkennt zwar die tatsächliche Existenz von verschiedenen Typen und Richtungen des reformatorischen Christentums, aber trotzdem muß es doch möglich sein, dasjenige zu ermitteln, wodurch alle diese verschiedenen Typen reformatorisch sind“ (21). Nicht der verwirrend vielgestaltige Weltprotestantismus (61 f) soll beschrieben werden, sondern nur das Kirchentum, das zwischen den „extremen Formen des Protestantismus (wie die freisinnigen Lehren und auch gewisse katholisierende und radikal sektiererische Bewegungen)“ steht (71). Als reformatorisches Christentum darf nur dasjenige gelten, das „sowohl mit den formalen Prinzipien wie mit den inhaltlichen Lehren und praktischen Verhaltensweisen der Reformation“ übereinstimmt (70). Mit erstaunlicher Sicherheit urteilt der Verf., „daß die Reformatoren, ihre unmittelbaren Nachfahren und die verschiedenen Bekenntnisschriften in der Hauptsache übereinstimmen, was die Erklärung des Evangeliums und der Hl. Schrift und auch was den Gehalt der Lehre und die Norm des religiösen und kirchlichen Tuns betrifft“ (71). Von dieser für die innerprotestantische Kontroverstheologie fragwürdigen Grundvoraussetzung ist die ganze Untersuchung getragen.

Aus v. d. Pols eigenem Studienweg läßt es sich schon eher begreifen, daß er neben Luther, Calvin und Melancthon weit überwiegend das



holländische und das schweizerische Schrifttum der letzten Jahrzehnte heranzieht und auswertet. Nur wenige lutherische Theologen wie R. Seeberg, Holl, Elert, Schlink und Asmussen werden gelegentlich genannt und sachlich kaum berücksichtigt. Gründlicher ist bereits die Auseinandersetzung mit Karl Barth und Emil Brunner. Den meisten Nutzen wird der deutsche Leser voraussichtlich von den eingehenden und liebevollen Analysen haben, die der Verf. einigen niederländisch-reformierten Theologen (Bavinck, Berkouwer, Lekkerkerker, Miskotte, van Ruler u. a.) widmet. Hier wird uns ein bedeutsames theologisches Arbeitsfeld nahegebracht, das uns sonst aus sprachlichen Gründen fast ganz verschlossen bleibt.

Das Werk ist in erster Linie als ein Studienbuch für römische Katholiken geschrieben und tut ihnen besonders im I. Kapitel „Der Protestantismus im allgemeinen“ (31–115) einen Dienst, den keine noch so objektive Selbstdarstellung des Protestantismus leisten könnte. Hier werden mit schonender und sachkundiger Hand viele römische Mißverständnisse und Fehlurteile beiseite geräumt und die theologischen Hauptthemen freigelegt, die zwischen dem reformatorischen Christentum und der römischen Kirche kontrovers sind. Von diesen wird in den folgenden Kapiteln unter den Stichworten Offenbarung (117–192), Wahrheit (193–258), Wirklichkeit (259–312), Sünde (313–379) und Rechtfertigung (381–445) gehandelt. Die „phänomenologische“ Darstellung und vergleichende Betrachtung bemüht sich dabei, alte Streitfragen (z. B. *lex naturalis*, allgemeine Offenbarung, Gnadenverständnis, forensische oder effektive Rechtfertigung) nicht zu verschärfen. Dafür arbeitet v. d. Pol mit Nachdruck die Punkte heraus, die nach seiner Auffassung das Wesen des Reformatorischen bestimmen und es grundlegend von der römischen Kirche unterscheiden.

1. Das Reformatorische kennt keine Offenbarung seinshafter Wirklichkeit, sondern nur worthaft-personale Offenbarung. Genauer: es

meint in Wort und Sakrament „relative“ Wirklichkeit, „d. h. im Sinn einer freilich sehr wirklichen neuen Beziehung zu Gott“ (269). Nicht eine eingegossene, verwandelnde Gnade, sondern der „Glaubensakt“ ist dieser positiv bewerteten Beziehung angemessen.

2. „Was uns voneinander scheidet, ist der Glaube an die Kirche als eine übernatürliche sakramentale Wirklichkeit in ‚mystisch-realem, seinshaften Sinne‘“ (448). Nach reformatorischem Verständnis jedoch „schafft der Glaubensakt das persönliche Verhältnis zu Christus, das gemeinsame Glaubensverhältnis zu Christus verbindet die Gläubigen untereinander und bildet dadurch die Kirche“ (281).

3. Das Verhältnis von Kirche und Hl. Schrift läßt ein je verschiedenes „Formalprinzip“ der katholischen bzw. reformatorischen Existenz“ erkennen. „Die Anerkennung der lebendigen Lehrautorität der katholischen Kirche in ihrer Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl als einziges letztes Kriterium des Glaubensgehaltes stempelt einen Christen zum katholischen Christen — während die Anerkennung des Wortes Gottes in der Hl. Schrift als einziges letztes Kriterium des Glaubensgehaltes (d. h. dessen, was von der Kirche zu lehren und zu tun ist) einen Christen zum reformatorischen Christen macht“ (275).

Gegenüber Asmussens Versuch, eine neuerliche Annäherung der römischen und der lutherischen Lehre speziell beim Abendmahl festzustellen (306 ff), betont v. d. Pol, es müsse sorgfältig geklärt werden, „ob eine Übereinstimmung in der theologischen Formulierung sich tatsächlich mit Übereinstimmung im Gesamtverständnis der Offenbarung deckt. Das Mysterium der Menschwerdung Gottes läßt sich für den Katholiken nicht trennen von den Mysterien der Kirche, der Eucharistie, der Sakramente und der Gnade. Ginge es dabei nur um eine menschliche Konstruktion, um ein theologisches System, um Einzelexegese von Schrifttexten, so wäre eine Verständigung nicht ausgeschlossen. Der Glaubensakt des katholischen Menschen ist



aber bei alldem auf eine seinshafte übernatürliche Wirklichkeit gerichtet, die eine gegebene Einheit ist. Jedes Element ist dabei unentbehrlich: der Apostolische Stuhl, die lebendige Lehrautorität, die Weihen und anderen Sakramente, die Gnade, die Gottesgebälerin und die Heiligen“ (308). Der lutherische Christ wird für diese „phänomenologische“ Klärung der Lage nur dankbar sein können.

Für die Lutherforschung hat das Buch indes nur geringeren Wert. Daß v. d. Pol Luther und die lutherische Theologie gewissermaßen mit „reformierten Augen“ sieht, läßt sich biographisch noch verstehen. Aber der Eindruck drängt sich auf, daß die ohnehin nur spärlich herangezogene Lutherforschung in ihren Ergebnissen fast gar nicht ausgewertet worden ist. So darf es nicht verwundern, daß auch die regelmäßige und verständniswillige Bezugnahme auf Luther selbst nicht immer befriedigt. Hervorgehoben seien folgende Aufstellungen: die nur barmherzige Gerechtigkeit Gottes (392), die Beziehungslosigkeit von Taufe und Rechtfertigung (389 f), die „Funktionslosigkeit“ des Glaubens an die Inkarnation (272 f), die Sakramente als bloße Hinweise auf übernatürliche Wirklichkeiten (261 f). Geradezu peinlich ist die Verzeichnung der Abendmahlslehre Luthers, so daß der (leider ungenannte) Übersetzer in einer Fußnote (297 f) „daran erinnern“ muß, „daß die lutherische Abendmahlslehre zum Unterschied von der skizzierten calvinisch-zwinglianischen die seinshafte Gegenwart und Mitteilung Christi festhält und daß manche Reformierte das Abendmahl in diesem Glauben feiern“.

Zusammenfassend sei gesagt, daß es auch v. d. Pol nicht gelungen ist, das Wesen des Reformatorischen in einer für die Theologie Luthers und die Lehre der lutherischen Kirche befriedigenden Weise zu klären. Um so dankbarer darf man das Buch als einen bedeutenden und förderlichen Beitrag zu einer irenisch gesonnenen Kontroverstheologie begrüßen.

Leipzig

August Kimme

Østergaard-Nielsen, Harald: *Scriptura sacra et viva vox*. Eine Lutherstudie. München: Kaiser 1957. 215 S. Gr. 8°. Kart. 11,— DM. = Forsch. zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. v. Ernst Wolf, 10. Reihe, Bd. X.

Die unter den Augen von K. E. Løgstrup herangereifte Lutherstudie über Luthers Schriftverständnis erweist sich bei näherem Zusehen als eine tiefgehende Auseinandersetzung mit allem, was sich auf eine „metaphysische Theologie“ stützt. Im deutlichen Gegensatz zu der griechisch-metaphysischen Sicht, die die „Gottesbeziehung als ein sachliches Verhältnis auffaßt, etwa wie das Verhältnis zwischen Richter und Angeklagtem“ (62), also nicht „personal“, gemeinschaftsstiftend, sondern „anonym“, rationalistisch verallgemeinernd wirkt, versteht es der Verfasser, die „vergessene Unterscheidung“ zwischen Heiliger Schrift und lebendigem Wort als Grundlage für eine Offenbarungstheologie geltend zu machen. Dabei ist die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus um die Klarheit der Schrift in „De servo arbitrio“ zur typischen Verdeutlichung des Unterschiedes herangezogen. Luther macht „darauf aufmerksam, daß Erasmus, wenn er keinen klaren Sinn mit dem Wort der Schrift verbinden kann, dies seiner falschen Voraussetzung zu verdanken hat ... [82]. Die Vernunft, von der hier [bei Erasmus] die Rede ist, ist ganz offensichtlich diejenige, die in der Gotteserkenntnis wirksam ist, wenn man dies als Subjekt-Objekt-Verhältnis betrachtet und so das Verhältnis zu Gott versachlicht. Man endet dann bei den Selbstwidersprüchen, in die die metaphysische Theologie stets gerät, weil sie sich im metaphysischen Zirkelschluß bewegt. Die ‚natürliche Vernunft‘ dagegen — und d. h. die Vernunft, die Rücksicht auf die Sprache nimmt — entscheidet dahin, daß der Gott, von dem Erasmus redet, dem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge gar nicht Gott ist“ (81 f). Die falsche Voraussetzung ist der