

süchtigen Mißbrauch dieser Huldigungen bedroht und wehrt sich in empfindlicher Weise dagegen. Es folgen (S. 11—174) 390 Beispiele von Widmungsvorreden in Auszügen. Besonders deutlich wird bei denjenigen von J. Sturm, von denen alsbald dreißig geschlossen nochmals gedruckt wurden (als Kompendium der Ansichten Sturms über Erziehung und Unterricht), wie in diesen Vorreden auch kräftig das Sachanliegen der neuaufgebrochenen Geistigkeit propagiert wird, die ganze humanistisch-reformatorische Bildungsbewegung. Abschnitt IV untersucht die Motive: Freundschaft im allgemeinen, vor allem Gastfreundschaft, Mithilfe, ehrenvolle Berufungen. Abschnitt V gilt den Widmungsempfängern, an deren Spitze Kaiser Maximilian I. und Kurfürst Friedrich der Weise stehen, neben ihnen andere weltliche und geistliche Fürsten, Äbte, Städte und bürgerliche Mäzene, besonders die Fugger (VI: Widmung und Mäzenatentum). Abschnitt VII erörtert die gesellschaftliche Bedeutung der Widmungsvorreden und Abschnitt VIII ihren mannigfachen Wert als historische Quelle sowohl für die Geschichte des Buchwesens, der Handschriftenforschung und Textausgaben und des Bibliothekswesens wie auch für Biographisches und Autobiographisches, für das Verhältnis von Humanismus und Reformation, für Schul- und Universitätswesen und die Wissenschaftspflege überhaupt, auch für die deutschen Beziehungen zum Ausland und für die zeitgeschichtliche Beurteilung der Gesamtlage. Abschnitt IX handelt kurz von der Verwilderung im Widmungswesen, Abschnitt X gilt handschriftlichen Widmungen und ein Anhang bringt das Verzeichnis von handschriftlichen Widmungen aus am 9. März 1943 zerstörten neulateinischen Druckschriften der Bayer. Staatsbibliothek.

Das Ganze ist eine reiche, höchst instruktive, durch ausführliche Register gut aufgeschlossene Materialsammlung zur Geschichte und Kulturgeschichte des 16. Jh. und zu einem nicht unerheblichen Teil auch die bruchstückhafte Rettung verlorengegangener Schätze vor allem der Bayer. Staatsbibliothek.

Göttingen

E. Wolf

W. H. Van de Pol: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1956. 450 S. geb. DM 19,80.

Es ist kaum zu hoch gegriffen, wenn wir dieses Werk nach seiner Bedeutung für die Konfessionskunde (und für das Verhältnis zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus) in die Nähe von J. A. Möhlers Symbolik stellen. Allerdings kommt es, ganz anders als Möhlers Symbolik, aus einer Situation breiten und tiefen Gesprächs zwischen den Konfessionen und bedeutet insoweit keinen Neuanfang, sondern eine Zusammenfassung. Und die in der Person des Verf. liegenden Voraussetzungen sind fundamental anders als im Falle Möhlers. O. Karrer berichtet im Vorwort: „Der Vf. bringt für seine Aufgabe eine ungewöhnlich gute Ausrüstung im wissenschaftlichen und seelischen Sinne mit. In seiner Jugend dem niederländisch-reformierten (lutherisch orientierten), dann dem anglikanischen Gottesdienst angeschlossen, nahm er als reformatorischer Theologe von Anfang an eine ökumenische Haltung ein und spricht auch als katholischer Priester von dem angestammten Glauben mit jener Pietät, die einem echten Konvertiten eignet. Er ist in dieser Hinsicht ein Jünger Newmans, dem er geistig manches verdankt“ (s. sein Buch ‚De Kerk in het Leven en het Denken van Newman‘, deutsche Übersetzung. Salzburg 1937), (S. 8). Auch ein kritischer protestantischer Leser wird Karrers Urteil zu bestätigen haben. Das Werk selbst bietet eine Zusammenfassung des Stoffes, der zufolge eines Lehrauftrags für die ‚Phänomenologie des Protestantismus‘ in den Jahren 1948—52 an der katholischen Universität Nijmegen vorgetragen wurde (S. 11) — auch darin der Entstehung des Möhlerschen Werkes nicht unähnlich — und ist zunächst und in der Hauptsache für katholische Leser geschrieben, „die das Bedürfnis fühlen, zu einer erweiterten und vertieften Kenntnis der Grundprinzipien des reformatorischen Christentums zu kommen“ (S. 11).

Vf. sucht dieser Aufgabe gerecht zu werden, indem er zunächst die von ihm gewählte ‚phaenomenologische Methode‘ schildert: sie „hat nie die Absicht zu zeigen, daß eine bestimmte konfessionelle Welt im Widerstreit oder in Übereinstimmung mit der Wahrheit ist; sie hat die Absicht zu zeigen, daß eine bestimmte konfessionelle Welt diese bestimmten Grundlagen, Kennzeichen und Symptome aufweist und daß sie so und nicht anders gesehen werden muß“ (S. 18). Er will also weder dogmatisch noch apologetisch verfahren. Daß das nicht überall und immer gelingt, liegt in der Natur des Themas und macht gerade den Wert und die Faszination des Buches aus. Im Ganzen wird man ihm einräumen, daß er den inneren Zusammenhang des von ihm so genannten reformatorischen Christentums in erstaunlicher Aufgeschlossenheit und Deutlichkeit vor Augen zu stellen vermag. Auf ein paar grundlegende Dinge wird freilich kritisch hinzuweisen sein; vorher aber ist über Aufbau und Hauptinhalt des Werkes kurz zu berichten.

Van de Pol handelt zunächst vom Protestantismus im allgemeinen (S. 51—115), zeigt seine Vielfalt und dennoch vorhandene Einheit auf und grenzt ihn dann gegenüber dem, was er speziell behandeln will, dem reformatorischen Christentum, ab: darunter versteht er im wesentlichen die Theologie der Reformatoren des 16. Jahrhunderts in der Sicht der heutigen ‚neureformatorischen‘ Theologie Karl Barths, Emil Brunners u. a., vor allem der heutigen Theologen der niederländischen calvinischen Kirchen und Gruppen — für deren Kenntnis freilich dem deutschen Leser mehr Voraussetzungen vermittelt werden sollten, als es das Buch selbst tut. Dieses erste Kapitel gibt auch reiche und nützliche Hinweise auf die Literatur.

Im systematischen Aufbau setzt Vf. dann ein mit der Erörterung des Verständnisses von ‚Offenbarung‘ (S. 117—192) und läßt darauf zwei ausführliche Kapitel über „Wahrheit“ (S. 193—258) und „Wirklichkeit“ (259—312) nach dem Verständnis des reformatorischen Christentums folgen. Erst dann wird von den Lehrpunkten gehandelt, mit denen Möhler seinerzeit begonnen hatte, von der Sünde (S. 313—379) und der Rechtfertigung (S. 381—445). Eine selbständige Darlegung zur Ekklesiologie findet sich nicht. Dieser Aufbau erweckt den Eindruck, als stimme der Vf. nicht mit der Mehrzahl der alten und neuen Kontroverstheologen überein, wonach die Ekklesiologie der eigentliche Kernpunkt des konfessionellen Dissensus ist. In der Tat ist Van De Pol jedoch durchaus dieser Ansicht, und es ist schade, daß er dem für den systematischen Aufbau seines Werkes keine Folge gegeben hat. Es ist freilich nicht von der Hand zu weisen, daß er mit dem von ihm gewählten Weg der Erörterung eine richtige Erkenntnis vertritt: „Der Konflikt, das Streitgespräch und Dilemma zwischen katholischer Kirche und Reformation steht im engsten Zusammenhang mit dem Unterschied im Verständnis des Wesens, der Form und der Grenzen der Offenbarung. Aus diesem Grund muß das Offenbarungsproblem im Mittelpunkt heutiger katholisch-protestantischer Auseinandersetzung stehen“ (S. 27). Dabei tritt der Unterschied nach des Vf.s Meinung nicht eigentlich beim Inhalt der Offenbarung zutage: „Die Reformation wie die katholische Kirche nehmen beide den sachlichen Inhalt der altchristlichen Glaubensbekenntnisse an: das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und des Heilswerkes Christi. Die Verschiedenheit betrifft das Wesen der Offenbarungs- und Glaubenstat, und besonders das Verständnis dessen, was Wahrheit und Wirklichkeit im spezifisch biblischen und christlichen Sinne bedeute“ (S. 192). So ist es zunächst auch theologisch und nicht philosophisch gemeint, wenn Vf. nun die beiden Kapitel über den Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff des reformatorischen Christentums folgen läßt, obwohl es dabei ohne philosophische Vorentscheidungen nicht abgeht. Leider fehlt aber in der an sich durchaus wertvollen Erörterung jede Rücksicht auf die Probleme, die sich von Luthers nominalistischem Erbe her ergeben. Denn man wird ja nicht nur mit dem Vf. die Frage stellen können, ob es vor und nach Kant reformatorisches Christentum, reformatorischen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff noch im gleichen Sinne geben könne (S. 193 ff.), sondern man muß doch auch der Reformation gegenüber die Frage nach deren philosophischen Voraussetzungen stellen. Gewiß trifft Vf. den Kern der

Sache, wenn er nach dem biblisch-religiösen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff der reformatorischen Theologie (im 16. Jhd.) zuerst und ohne philosophischen Seitenblick fragt. Aber schon in der Konfrontation mit dem, was er als den katholischen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff vorträgt, darf doch niemals nur theologisch, sondern es muß philosophisch gefragt werden. Wenn wirklich „der Hauptunterschied gerade darin liegt, daß die Offenbarung für den reformatorischen Christen im Hier und Jetzt den Charakter einer Wortoffenbarung hat, für den katholischen Christen hingegen den einer Wirklichkeitsoffenbarung“, woraus sich dann erst „alle andern Unterschiede dogmatischer, kirchlicher, liturgischer und asketisch-mystischer Art“ ergeben (S. 259), so müßte doch nach der geschichtlichen Entstehung des katholischen Realismus und seiner Metaphysik der Natur und Übernatur kritisch gefragt werden. Hier tritt eine fast naive Selbstverständlichkeit an die Stelle kritischer Selbstbetrachtung. Dem kann hier in der Kürze nicht weiter nachgegangen werden.

Deutlich jedoch muß noch etwas anderes gesagt werden: Der Einstieg beim Offenbarungsproblem ist, wie sich im weiteren Verlauf seiner Darlegungen herausstellt, doch nur scheinbar. Denn das Verständnis von Offenbarung ist für den Vf. bereits formell und materiell ‚kirchlich‘ bestimmt. So läuft die ganze Phänomenologie auf die wörtlich vom Vf. zitierte These von Josef Lortz hinaus: „Die theologische Wahrheitsfindung steht wesentlich innerhalb des Glaubensbereichs. Sie wird also genährt von dem Leben, das diesen Glauben spendet und trägt.“ In der Reformation sei es umgekehrt, „das heißt, die theologische Wahrheitsfindung ist und muß sein Ausdruck des Lebens der Kirche“. Wenn der Zusammenhang mit dem Leben der Kirche, also auch mit ihrem sakramentalen Dasein fehlt oder zu wenig intensiv ist, muß die theologische Wahrheitsfindung darunter leiden. „So werde in der katholischen Kirche der Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Wahrheit gesehen“ (S. 312). Dem entspricht es dann auch, wenn Luthers reformatorische Entdeckung bei aller Würdigung folgendermaßen beurteilt wird: „Von der katholischen Kirche aus gesehen, ist es deutlich, daß Luther nie zu seiner qualenden Problematik und auch nicht zu seiner neuen Auffassung von ‚Gottes Gerechtigkeit‘ und der darauf ruhenden Lehre von der ‚Rechtfertigung durch den Glauben allein‘ gekommen wäre, hätte er nicht vorher seinen Glauben an die Kirche als übernatürliche Wirklichkeit und an die sakramentale Vermittlung der Erlösung Christi in der Kirche und durch die Kirche verloren gehabt. Der Verlust des Glaubens im spezifisch katholischen Sinne war vorausgegangen. Anstelle der objektiven Wirklichkeit der Kirche ist ‚das Wort‘, das Evangelium, die Botschaft getreten. Darum mag die Reformation in der Lehre von der Rechtfertigung den wesentlichen Unterschied gegenüber der katholischen Kirche sehen — für die katholische Kirche ist der wesentliche Unterschied noch tiefergehend und liegt auf der Ebene des Glaubens an die geoffenbarte Wirklichkeit der Kirche und ihres sakramentalen Lebens. Innerhalb dieser Wirklichkeit kann die Problematik, die Luther so lange gequält hat, gar nicht erst aufkommen, weil sie hier in Wahrheit schon vorweggenommen und im voraus beantwortet ist“ (S. 391 f.).

Man kann hier nur dem Erstaunen darüber Ausdruck geben, wie sich soviel formales Verständnis für die Eigenart des Reformatorischen mit einer so völligen Verkennung von dem wirklichen geschichtlichen Hergang, aber auch von Luthers Kirchengedanken verbinden kann. Hier liegt die Schwäche der vorliegenden Arbeit, und auch in dieser Hinsicht wäre hier noch einmal an Möhler zu erinnern.

Ein paar Einzelheiten seien noch vermerkt: Man erfährt nichts über den Titel des holländischen Originals und nichts über den Übersetzer. Die Übersetzung selbst ist flüssig und deutlich. Das an sich reichhaltige Literaturverzeichnis (im ersten Kapitel und in den Anmerkungen untergebracht!) hält der kritischen Nachprüfung nicht überall stand: z. B. wäre S. 277 als Beitrag Barths zur Ekklesiologie nicht gerade Heft 5 der Theol. Ex. h. (1934) zu nennen, das nur seinem Titel nach so aussieht; statt dessen z. B. H. 27, Die Kirche und die Kirchen, oder H. 10, Offenbarung, Kirche, Theologie. — S. 328 Hauck st. Hauch, S. 351 Theo-

dosius st. Theodor Harnack, S. 384 (O.) Wolff st. Wolf, S. 415 Anm. 3 fehlt die Angabe der Bandhälfte in der W. A. Wie denn überhaupt der wirkliche Luther nur stellenweise und der Ertrag der neueren Lutherforschung nur teilweise zu seinem Recht kommt.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Jan Koopmans (†): Das altkirchliche Dogma in der Reformation. Aus dem Holländischen von H. Quistorp. (= Beiträge zur evangel. Theologie. Theologische Abhandl., hrsg. von E. Wolf, Bd. 22) München (Kaiser) 1955. 151 S. kart. DM 8,—.

Daß die Dissertation dieses so früh verstorbenen holländischen Theologen — K. war einer der entschlossensten kirchlichen Widerstandskämpfer in seinem Lande und kam noch kurz vor Beendigung des Krieges durch eine verirrte deutsche Kugel ums Leben — nun auch in deutscher Sprache (von H. Quistorp hervorragend übersetzt) vorliegt, ist aufs lebhafteste zu begrüßen. K. möchte mit seiner Arbeit einen Beitrag zu einer „kritischen Dogmengeschichte“ liefern, indem er aufzeigt, wie die Reformatoren das altkirchliche Dogma bejahten und es doch zugleich nicht als lehrgesetzliche Autorität gelten ließen. Im Blick auf die beiden zentralen Dogmen der Trinität und der Christologie sucht K. diesen Nachweis zu führen, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Calvins. Das 1. Kapitel will zeigen, weshalb die Reformatoren das altkirchliche Dogma aufnahmen, geht also auf die Frage der Autorität der Kirche und der altkirchlichen Symbole ein. Im 2. Kapitel wird ihr Verständnis dieser Dogmen und deren Verteidigung gegen Angriffe entfaltet. Das 3. Kapitel befaßt sich mit der Funktion des altkirchlichen Dogmas in ihrer Theologie und besonders auch seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis.

Es kann hier nicht von Ferne die Fülle der in dieser Schrift auftauchenden Gesichtspunkte aufgezeigt, sondern nur auf einige wesentliche Ergebnisse hingewiesen werden. Es steht für K. fest, daß die Reformatoren, jedenfalls Luther und vor allem Calvin, nicht daran dachten, das altkirchliche Dogma gering zu achten oder gar aufzulösen, daß also z. B. Harnacks Auffassung, die Reformation bedeute Bruch mit dem Dogma als maßgeblicher Lehrentscheidung, nicht zu halten sei. „Das Bekenntnis der alten Kirche war ihr Bekenntnis“ (S. 100). „Rechtfertigung und Erwählung, diese recht eigentlich protestantischen Lehrstücke, sind nicht nur undenkbar ohne die Grundlage der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie (vgl. Diltheys bekanntes Urteil!), sie sind deren notwendige Ausführung und Anwendung“ (S. 115). Bei Luther glaubt K. dies mehr hinsichtlich des christologischen, bei Calvin hinsichtlich des trinitarischen Dogmas, das auch den Aufriß der Institutio in ihrer endgültigen Gestalt 1559 bestimmt, nachweisen zu können. Dogma und Exegese stehen bei den Reformatoren in engem wechselseitigem Zusammenhang. K. kann als hermeneutische Regel bei ihnen feststellen: „nicht nur die Exegese führt zum Dogma, sondern auch das Dogma führt zur Exegese“ (S. 121). Was K. von Calvin sagt, nämlich daß für seine (sehr vorsichtig exegetisch begründete) Trinitätslehre die Schrift den Stoff, die Kirche die Formeln geliefert habe, wobei die kirchlichen Formeln ihrer mitgeschleppten sachlichen Last entledigt und zu Worten im Dienst des Wortes geworden seien, das gilt im Wesentlichen auch für Luther, wenn sich auch Calvin in höherem Maße von der scholastischen Problemstellung freigemacht habe.

Gewiß wird man gegenüber dieser Dissertation, die ein thematisch so noch nicht angepacktes Thema zu lösen versucht, manche kritischen Fragen haben. Wie weit die Übernahme altkirchlicher Lehre durch die Reformatoren eine Interpretation, wie weit sie eine Modifikation derselben bedeutet, ob Calvin meist gegenüber Luther (von Melancthon ist nur kurz und meist kritisch die Rede) die bessere Lösung bietet, in welchem Sinn es gemeint ist, wenn es heißt, das Dogma führe