

Todsünde und der läßlichen Sünde gesagt wird, ist von Bedeutung. Die läßliche Sünde unterscheidet Sch. von der schweren Sünde nicht bloß von der Materie, dem Gegenstand her, sondern vom Grad des persönlichen Engagements, das durch die Bedeutung des Objekts, der Materie, natürlich mit bestimmt wird, so daß die Frage nach der schweren oder leichten Materie ihre Bedeutung behält, aber nicht formal den Unterschied von schwerer und läßlicher Sünde bestimmt. Leider wird die ekklesiologische Dimension der Sünde nicht besprochen.

Das 2. Kap. behandelt die Folgen der Sünde. Die Strafe für die Sünde ist nicht etwas, was äußerlich zusätzlich auferlegt wird, sondern die Sünde selbst erweist sich zugleich auch als ihre Strafe. In der Ohnmacht zur Liebe, der Neigung zum Bösen und der Vereinsamung und Angst werden diese Straffolgen der Sünde des näheren dargestellt.

Das 3. Kap., das der Sünde der Welt gewidmet ist, bereitet schon die Betrachtung der Erbsünde im 4. Kap. vor. Was hier mit Sünde der Welt bezeichnet wird, wird von drei Momenten bestimmt. Das erste sind die sündigen Taten der Menschen in dieser Welt. Der zweite Bestandteil ist die sündige Situation, die aus der Sünde ist und zu ihr einlädt. Diese Situation kommt von außen her auf die Person zu. Das dritte Moment, das zu betrachten ist, ist das Situiertsein der Person, das Bestimmtheit des Menschen selbst durch sein Stehen in dieser sündigen Welt. Diese drei Momente der Sünde der Welt werden in den drei folgenden Abschnitten dieses Kapitels des näheren ausgeführt.

Das vierte und letzte Kapitel geht dann auf das Thema Erbsünde über. Die Lehre von der Erbsünde wird zunächst in ihrer klassischen Gestalt anhand der biblischen Implikationen und der Lehrdokumente der Kirche (die leider nach den Nummern der älteren Denzinger-Ausgabe zitiert werden) dargestellt. Am Schluß wird dann in vorsichtiger Weise mehr im Sinne des Fragens als der kategorischen Aussage untersucht, ob nicht doch das, was Schrift und Kirchenlehre von der Erbsünde sagen, mit dem zusammenfallen könne, was als Sünde der Welt dargestellt worden ist. Sch. ist sich durchaus bewußt, daß die Texte vor allem des Trienter Konzils auf den ersten Blick dagegen zu sprechen scheinen. Er glaubt ihnen aber aus der Aussageabsicht des Konzils eine Deutung geben zu können, die Raum für eine modifizierte Sicht gebe. Hier allerdings wird die weitere theologische Arbeit einsetzen müssen. Die Grundfrage wird vielleicht in folgender Alternative liegen: Entweder ist die Sünde der Welt so sehr auch sündige Bestimmtheit des einzelnen Menschen, daß er selbst im Zustand der Gottfeindlichkeit ist: dann unterscheidet sich die neue Deutung nicht sehr von der bisherigen; oder aber das Situiertsein in einer sündigen Welt bestimmt den Menschen nicht innerlich zum Sünder: dann muß die Frage beantwortet werden, wieso die Erbsünde jedem Menschen als ‚unicuique proprium inest‘, wie das Tridentinum sagt, und wieso die Menschen, die einzig mit der Erbsünde sterben, ‚in infernum abeunt‘, wie das zweite Konzil von Lyon und das Konzil von Florenz erklären. O. Semmelroth, S. J.

Adam, Alfred, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche*. Gr. 8° (408 S.) Gütersloh 1965, Mohn. Subskr. 28.—DM. Normalpr. 34.—DM.

Mit dem ersten Band dieses Werkes wird ein neuer Versuch zu einer „Dogmengeschichte“ gemacht, der aber nicht in dem Sinne der großen dogmengeschichtlichen Lehrbücher von Harnack und von Seeberg genommen werden möchte. Der Stoff wird nämlich nicht — wie in diesen eben genannten großen Handbüchern — in allen Einzelheiten behandelt. Vielmehr geht es im Rahmen einer Darstellung des Werdens des christlichen Dogmas für Studierende nur um die Zeichnung des Ansatzes der Probleme, also mehr um eine Problemgeschichte als um eine volle Geschichte der einzelnen Dogmen, und dies auch nur für die Hauptfragen der christlichen Lehre. Verf. spricht nach einem Überblick über die Geschichte der Dogmengeschichtsschreibung (15—30) von der Notwendigkeit ihrer Erneuerung für unsere Zeit und der Findung eines neuen Weges zur Erfüllung dieser Aufgabe. Er verzichtet dabei auf alle Auseinandersetzung etwa mit der Bultmann-Schule und verbleibt selber auf dem Boden eines konservativen Luthertums. Er versteht unter Dogmen die grundlegenden Lehrentscheidungen der Vergangenheit, die

jedoch stets der Nachprüfung an der Schrift unterworfen seien und nur so Gegenwartswert gewinnen könnten. Die evangelische Theologie wisse sich den „hohen Dogmen des Glaubens, wie sie in der Alten Kirche für die trinitarische Theologie und die Christologie formuliert und in die großen Symbole aufgenommen worden sind“, verpflichtet (31). Die Lehrentscheidungen der mittelalterlichen Jahrhunderte haben dagegen wohl nur eine mehr historische Bedeutung, nämlich als Grundlagen und Ausgangspunkte zum Verständnis des abendländischen Katholizismus und als Vorgeschichte der Reformation, deren Hauptfrage die Rechtfertigung war. Bei dieser Wertung der dogmengeschichtlichen Epochen wird freilich das ganze Problem der Gültigkeit der alten Dogmen vom Standpunkt des Verf.s aus sichtbar. Offensichtlich wirkt in ihm noch das von Luther übernommene humanistische Ideal der *antiquitas* nach, das für den alten Protestantismus den Ausschlag gab für die positive Wertung der Alten Kirche. Welche Probleme aber darin verborgen lagen, hat schon der Vater der Dogmengeschichte, D. Petavius, aufgezeigt (vgl. die Studie des Rez.: Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Schol 33 [1958] 321—355, 528—558). Wir haben also beim Verf. nicht den katholischen Begriff von der Verbindlichkeit eines Dogmas, trotz weitgehender Übereinstimmung in der inhaltlichen Darlegung der alten Glaubenslehren. A. beschränkt sich auf „die großen Themen der kirchlichen Lehranschauung“ (30), die er durch das Zeugnis der großen Lehrer der Kirche erhellen will. So will er aber „Dogmengeschichte“ nicht in „Theologiegeschichte“ ableiten lassen. Die trinitarische Fragestellung ist das Hauptthema der Zeit vom 2. bis zum 4. Jh. (115—302), die christologische Frage das Thema der Zeit vom 4. bis zum 9. Jh. (304—391). Damit bildet die Lehrentwicklung der griechischen Kirche als „der Kirche der beiden Grunddogmen“ den Hauptinhalt des Buches. Unter dem Namen Augustins werden die Themen der theologischen Anthropologie besprochen: Gott und Seele, Urstand und Fall, Gnade und Prädestination, die zwei Reiche, Eschatologie, aber auch wieder Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie. Etwas außerhalb dieses Rahmens liegt der Abschnitt: Der Islam als nachchristliche Religion (384—391).

Die Beschränkung der Darstellung, wie sie eben beschrieben wurde, ist zum Teil bedingt durch die Eigenart des Werkes als einer Einführung in die Dogmengeschichte für Studierende, zum Teil durch die Unmöglichkeit für einen einzelnen Forscher, Quellen und Literatur für alle Fragen der christlichen Lehre zu bearbeiten. Natürlich bleiben damit heute besonders interessierende Fragen außer acht, wie etwa „Offenbarung“, „Kirche“ (vgl. aber Index), „Sakramente“, „Amt“ u. a. m. Innerhalb des umschriebenen Rahmens ist aber sehr viel Treffendes zu den Ansätzen der Hauptdogmen gesagt. Dem Verf. gelingt es, in kurzer Darstellung auch die Voraussetzungen für die Entstehung des Dogmas zu umschreiben (39—105). Er zeigt hier die Anfänge der Lehrbildung innerhalb des Spätjudentums auf (39—60) und berührt damit ein wichtiges Problem, das noch stärkerer Beachtung würdig ist. Man erkennt mehr und mehr, wie die spätjüdische Theologie besonders für die Schöpfungs- und Engellehre, für die Idee vom Urstand und für die Eschatologie von Bedeutung geworden ist. Soll dieser Ansatz voll für die Dogmengeschichtsschreibung ausgewertet werden, dann bedarf es einer kritischen Sichtung dieser spätjüdischen Überlieferungen und Vorstellungen und einer genauen Untersuchung ihres Einflusses. Verf. gehört nicht zu jenen, die zwischen den altkirchlichen Dogmen und dem NT keinen Zusammenhang entdecken können. Er untersucht vielmehr die neutestamentliche Grundlage des Dogmas (61—84) und auch die Bedeutung des Kanons für die Dogmenbildung (85—91). Methodisch bedeutsam ist der Abschnitt: „Sprachliche Voraussetzungen des kirchlich-dogmatischen Denkens“ (92—105), wo über das Problem „Sprache und Lehrbildung“, aber auch über die Eigenart des hebräischen, griechischen, aramäischen und des lateinischen Denkens gesprochen wird. Auf den ganzen Komplex von Fragen, der sich von R. Bultmann her stellt, geht Verf. nicht ein. Dies zu tun, hätte freilich einen eigenen Band erfordert. Von seinen eigenen Forschungen her baut er jeweils besondere Abschnitte auch über die syrische Kirche ein, die für die Lehrbildung eine eigene Bedeutung hat.

Das Werk als Ganzes gibt einen guten Überblick über das Werden der altchristlichen Hauptdogmen. Manches könnte freilich deutlicher herausgearbeitet werden,

so etwa die Entwicklung im zweiten Jahrhundert, wo so etwas wie ein christliches Weltbild oder eine christliche „Weltanschauung“ auftaucht und dies aus der Verbindung von trinitarischer Theologie, Kosmologie und Oikonomia-Lehre. Doch bedarf es hier einer sehr vorsichtigen Abgrenzung und Einzelanalyse, um nicht falschen Theorien in der Deutung der vor-nizänischen Zeit und besonders der Apologeten zu unterliegen. Die Rolle Tertullians wäre besonders zu umschreiben. Eben ist eine große Untersuchung über die Trinitätslehre des Afrikaners erschienen, welche in Zukunft für die Deutung der Geschichte des Trinitäts-Dogmas nicht mehr übersehen werden darf. Sie enthält eine gute Klärung der Forschungsgeschichte und zeigt, welch intensiver Einzelarbeit es schon für einen Autor wie etwa Tertullian bedarf, um seine Stellung richtig zu umschreiben. Wir meinen das mehrbändige Werk von Jos. Moingt, *Théologie Trinitaire de Tertullien* (bisher erschienen drei Bände [Paris 1966]; in Vorbereitung ein Index-Band). Manch andere Einzel-literatur könnte für die verschiedenen Perioden noch verzeichnet werden. Es sei erlaubt, hinzuweisen auf die Angaben in der Studie des Rez.: Christ in Christian Tradition (London 1965). Für den Übergang von der vor-nizänischen zur nach-nizänischen Zeit sei verwiesen auf das Werk von A. Weber, APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea (München 1965). Die bibliographische Angabe S. 383, Anm., wäre so zu fassen: E. von Ivánka, Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet, in: *Sentire Ecclesiam* (Hugo Rahner-Festschrift), hrsg. v. J. Daniélou u. H. Vorgrimler (Herder 1961) 407—429.

A. Grillmeier, S. J.

Al and, Kurt, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias.* (Theologische Existenz heute, N.F., 86). Gr. 8^o (102 S.) München 1963, Kaiser. 5.40 DM.

Die Diskussion um die Kindertaufe ist seit Jahren lebhaft. Die vorliegende Studie meint, als aus den Quellen erwiesenen Befund aufstellen zu können: Säuglingstaufe (so der Streitpunkt präzisiert gefaßt) ist erst vom 3. Jh. an sicher nachweisbar.

Die methodische Eigenart der Arbeit verlangt einen Hinweis auf ihren Ort innerhalb der Diskussion. Sie ist Auseinandersetzung mit J. Jeremias' Buch „Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten“ (Göttingen 1958) und beschränkt sich darum strikt auf die Quellen, ohne Anrufung von Sekundärliteratur, also auch derjenigen, die in der Bestreitung der Position von Jeremias mit dem Verf. einig geht. Das kann man bedauern, aber es dient zweifellos der Straffung. Auf die erste Auflage (1960) erfolgte eine Replik von Jeremias: „Nochmals: die Anfänge der Kindertaufe“ (Theologische Existenz heute, N.F., 101), die in der hier anzuzeigenden 2. Auflage einen „Nachtrag“ (87—102) möglich und notwendig machte. Die Auseinandersetzung geschieht in sachlicher Härte; einige nicht unbedingt wohltemperierte Töne im Hin und Her sollten bezüglich unseres Autors keine unbegründeten Vermutungen aufkommen lassen: er hält „die Übung der Kindertaufe in der Kirche von heute nicht nur für notwendig, sondern auch für legitim“ (6) und bekräftigt das noch einmal in einem „Nachwort: Säuglingstaufe heute?“ (82—86).

Kurz der Gang der Untersuchung. Ein einleitendes Kapitel „Wandlungen“ belegt die zunächst ablehnende Haltung der (protestantischen) Forschung, zeigt die sich anbahnende Wendung und referiert über Jeremias' Buch. Die kritische Stellungnahme behandelt zuerst „Die ersten sicheren Zeugnisse für die Übung der Säuglingstaufe aus dem 3. Jahrhundert“ und arbeitet dann erst chronologisch auf: Cyprian, Origenes, Hippolyt; die patristischen Aussagen von den Anfängen bis an den Ausgang des 2. Jahrhunderts; Tertullian, in einem eigenen Kapitel; „Indirekte Bezeugung im 2. Jahrhundert?“, das Zeugnis der Inschriften (ein nicht unbedeutender Pfeiler in Jeremias' Beweisführung); Paulus und die Urgemeinde; die „Oikos-Formel“; die Perikope von der Segnung der Kinder. Zusammenfassung: Wann und weshalb kam es zur Einführung der Säuglingstaufe? (die Antwort: Anstoß gab die sich durchsetzende Überzeugung, daß Kinder auch von christlichen Eltern in die Sünde verhaftet seien).

Was ist zu dieser kritischen Durchmusterung von Jeremias' Beweisansatz zu sagen, die mit der bereits genannten These endet: „Sicher nachweisbar erst vom 3. Jahrhundert an“? Nicht ohne Bedacht wurde oben darauf hingewiesen, daß für