

Zur katholischen Beurteilung des Artikels 27 der CA aus heutiger Sicht). In allen andern Fällen haben je ein katholischer und ein lutherischer Theologe den Kommentartext gemeinsam abgefaßt: *K. Lehmann/H. G. Pöhlmann*: Gott, Jesus Christus — Wiederkunft Christi; *W. Breuning/B. Hägglund*: Sünde und Erbsünde; *G. Müller/V. Pfnür*: Rechtfertigung — Glaube — Werke; *A. Dulles/G. Lindbeck*: Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums — ein Kommentar zu CA 5, 14 und 28; *H. Meyer/H. Schütte*: Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis; *E. Iserloh/V. Vajta*: Die Sakramente: Taufe und Abendmahl; *H. Fagerberg/H. Jorissen*: Buße und Beichte; *G. Kretschmar/R. Laurentin*: Der Artikel vom Dienst der Heiligen in der Confessio Augustana; *G. W. Forell/J. F. McCue*: Weltliches Regiment und Beruf in der Confessio Augustana. Den Band beschließt ein Text, in dem das von allen beteiligten Autoren gemeinsam getragene „Ergebnis der Studienarbeit“ formuliert ist.

Überblickt man den Band im Ganzen, so zeigt sich, daß er im wesentlichen den theologischen Reflexions- und Diskussionsstand zusammenfaßt, den man in den vielen bilateralen Dialogen zwischen Lutheranern und Katholiken, die in den letzten Jahren auf den verschiedensten Ebenen geführt wurden, erreicht hat. Einige Themen allerdings, die der vorliegende Band aufgreift, wurden in den Dialogen noch kaum ausdrücklich angesprochen: die Christologie und die Trinitätslehre, die („Erb“-)Sündenlehre, die Theologie der Heiligenverehrung, des Mönchtums und schließlich des Weltendienstes der Christen. Es ist zu begrüßen, daß die „gemeinsame Untersuchung“ der Confessio Augustana nun ein breiteres Spektrum an traditionell zwischen den Lutheranern und den Katholiken umstrittenen Themen abdeckt. Im Sinne der Ergebnisse des der Rechtfertigungslehre gewidmeten Abschnitts stellt der Schlußtext fest: „Wir halten es . . . für bemerkenswert, daß die tiefe Übereinstimmung gerade solche Bereiche einschließt, die immer als spezifische Kontroversthemata zwischen unseren Kirchen galten: die Lehre von der Rechtfertigung als Ausfaltung und Anwendung des Christusglaubens, die Lehre von der Erbsünde, . . .“ (333). Nun trifft es ohne Zweifel zu, daß sich die Rechtfertigungsdebatte des 16. Jhs heute, d.h. vor allem nach den gründlichen Studien von V. Pfnür (Einig in der Rechtfertigungslehre?, Wiesbaden 1970), anders als früher darstellt. Luthers und Melancthons Attacken gegen die katholische Gnadentheologie trafen diese nicht in ihrer Ganzheit, sondern nur in ihrer extremen spät nominalistischen Form, die durch pelagianisierende Elemente gekennzeichnet war. Und umgekehrt trafen die Gegenreaktionen der katholischen Kontrovertheologen des 16. Jhs nicht die Rechtfertigungslehre des Augsburgischen Bekenntnisses, sondern lediglich einige extreme Äußerungen des frühen Luther. Aber — so ist doch zu fragen — ist mit diesen Erkenntnissen das Problem der Rechtfertigungslehre ökumenisch aufgearbeitet? Treten nicht in den Bereichen, für die der Schlußtext des vorliegenden Bandes fortbestehende Differenzen feststellt (Theologie der Kirche und der Ämter, Mariologie, etc.), nach wie vor unterschiedliche Auffassungen des Rechtfertigungs geschehens zutage? Würde man nicht in vielen Fragen, die lutherischer- und katholischerseits unterschiedliche Antworten finden, rasch mehr Einigkeit erzielen können, wenn man in der Rechtfertigungslehre einig wäre?

W. L ö s e r S. J.

Kunz, Erhard, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 7c, 1. Teil). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1980. 114 S.

Die Zeit, da die Eschatologie (= E.) als abschließender Kurztraktat das systematische Lehrsystem abschloß, ist vorbei. Nachdem zuerst in der (protestantischen) Exegese (J. Weiß, A. Schweitzer) die eschatologische Dimension der Reich-Gottes-Predigt Jesu wiederentdeckt wurde, erhielt die gesamte Theologie über die materiellen Themen der E. (Parusie, Gericht, allgemeine Totenerweckung, Unsterblichkeit der Seele, Fegfeuer, Himmel und Hölle) hinaus eine formal durchgehende eschatologische Prägung und Qualifizierung. So hofft die Theologie in der Wiederentdeckung vergangener Implikate der christlichen Botschaft Anschluß zu gewinnen an die neuzeitliche Frage nach der immanenten oder transzendenten Vollendung der Geschichte zu einem „Reich der Freiheit“ im Fortschritt der Menschheit nach Art einer organischen Evolution oder eines revolutionären Umbruchs. In der erneuerten E. eröffnet sich also eine Chance, mit dem vom Freiheitsideal, von der Fortschrittsidee und dem vom Bewußtsein universalen Geschichtlichkeit geprägten modernen Denken ins Gespräch zu kommen.

Der notwendigen Aufgabe, den systematischen Dialog über seine historischen Voraussetzungen aufzuklären, stellt sich der Verf. mit seiner knappen, aber gezielten Studie über die Geschichte des eschatologischen Denkens im Protestantismus von der Reformation bis zur



Aufklärung „also in einem Zeitraum, der für die Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins von großer Bedeutung ist“ (1). Aus Raumgründen sah sich K. aber gezwungen, die Entwicklung protestantischer E. anhand repräsentativer Vertreter darzustellen und sich vorwiegend auf deutsche Theologen zu beschränken. Doch diese Begrenzung erweist sich zugleich als Vorteil. K. gelingt es, auf knappem Raum übersichtlich und exakt den inneren Duktus folgerichtiger Problementwicklung der protestantischen E. im behandelten Zeitabschnitt aufzuzeigen, indem er unter Vermeidung jedes überflüssigen Wortes die entscheidenden Anhaltspunkte herausarbeitet für die Orientierung in der ungeheuren Fülle des Materials. In 6 Kap. vermag K. „nicht nur die direkten Aussagen der Theologen über die sogenannten Letzten Dinge, sondern auch den Stellenwert und die Bedeutung der Eschatologie im Ganzen der jeweiligen Theologie aufzuzeigen“ (2). So ergibt sich eine klare Gliederung nach den drei Hauptreformatoren Luther, Zwingli, Calvin und den drei hintereinander folgenden theologischen Formationen des deutschen Protestantismus altprotestantische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärungstheologie.

Für Luther (3–22) gehörte die Lehre von den Letzten Dingen nicht zu den Kontroversartikeln mit Ausnahme des Fegfeuers, das wegen der fehlenden Schriftgrundlage auch von allen späteren evangelischen Theologen abgelehnt wurde. Doch gibt Luthers zentrale Rechtfertigungsfrage nach Begnadung und Verwerfung des Sünders seiner Theologie ein durchgehendes eschatologisches Gepräge.

Bei voller Übernahme der futurischen Eschata forciert Luther eine „Tendenz zur Aktualisierung“ (4). Durch die Offenbarung weiß sich der Mensch als *Werdwesen* zwischen Sein und Nichtsein qualifiziert, das auf das vergebende, richtende und lebensschöpferische Tun Gottes absolut ausgerichtet ist. In Sünde, Tod und Hölle stößt der begnadigte Sünder auf die äußerste Bedrohung, die er in ihrer unmittelbar bedrängenden Macht in der „Anfechtung“, einem Grundbegriff lutherischer Theologie, erfährt, als „Vorausereignung“ (8) von Gericht und Hölle. Aus diesem Abgrund des Nichts befreit nur der Glaube an das Wort von Christus, der als Sündloser Tod, Gericht und Hölle durchlitten und in seiner Auferstehung überwunden hat. Diese *promissio-fides*-Dualität situiert als eschatologische Spannung das „*simul iustus et peccator*“ und begründet sowohl die absolute Heilsgewißheit des Glaubens, das getrübt Gewissen und die unter dem Kreuz verborgene Wirklichkeit des Christenstandes. Durch die Betonung des *promissio*-Charakters, wodurch keinesfalls die volle Realität des Heils zurückgenommen wird, ergibt sich eine Sicht der Gnade als im Glauben stets zu empfangendes Heil im Gegensatz zu einer inhärierenden geschöpflichen Qualität. Die Geschichte sieht Luther als ein Kampffeld zwischen Christus und dem Satan um die Gottesherrschaft. Dabei kommt er zu einer Naherwartung des Jüngsten Tages aufgrund der eschatologischen Anzeichen der Macht des Antichrists (= des Papstes). Im Tode ereignet sich definitiv Heil oder Verdammnis, so daß für das Fegfeuer kein Platz bleibt, zumal die reine Gnadenhaftigkeit des Heils jede Mitwirkung des Menschen ausschließt. Das Problem des Zwischenzustandes zwischen individuellem Gericht und der universalen Auferstehung am Jüngsten Tag löst Luther durch eine Zeit-Ewigkeits-Dialektik, insofern im Tod die Zeitkategorie in den Augenblick der Ewigkeit übergestiegen ist, mit dem Bild vom „Seelenschlaf“. Diese Theorie spielte aber in der folgenden protestantischen E. keine Rolle.

Zwingli (23–30) zeigte sich bei grundsätzlicher reformatorischer Gemeinschaft über Luther hinaus auch philosophisch-humanistischen Argumentationen gegenüber offen, insofern sich für ihn die auf die Gotteserkenntnis hingeorordnete, auf Transzendenz geöffnete Geistigkeit des Menschen die Unsterblichkeit der Seele nahelegt. Ohne die Zukunftsdimension der Eschata zu leugnen, rückt der Ton bei ihm mehr auf die Gegenwärtigkeit des Heils, wodurch Diesseits und Jenseits wie zwei aufeinanderfolgende Etappen hintereinanderrücken, wobei Himmel das Ende der Konkupiszenz bedeutet. Zwingli ist weniger von der persönlichen Sündenerfahrung geprägt. Es geht um das gegenwärtige Gericht über die Christenheit, weshalb seine Lehre stärker ethisch-reformatorisch ausgerichtet ist. Wenn er vom Himmel keinen rechtschaffenen Heiden ausgeschlossen sieht, drückt sich darin keine neuzeitliche Toleranz aus, sondern ein echter christlicher Heilsuniversalismus.

Calvins E. (31–41) ist nicht von der existentiellen Anfechtungserfahrung Luthers geprägt. Er geht vielmehr von Tod und Auferstehung Jesu als unhinterfragbarer Realität aus. Die eschatologische Prägung seiner Theologie kommt bei ihm im Gottesbegriff zum Vorschein. Gott erkennen als Quellgrund allen Lebens und aller Seligkeit ist schon das ewige Leben, ihn verkennen ewige Verdammnis. Gewisse Anhaltspunkte für eine Unsterblichkeit der wesentlich in Sein und Erkenntnis gottbezogenen Seele gibt es auch noch nach dem Sündenfall. Der Ewigkeit teilhaft werden kann jedoch nur der in Glauben und Hoffnung von der Macht des



Auferstandenen getragene Mensch. Der Gerechtfertigte geht in Buße, Heiligung und Erneuerung auf die eschatologische Vollendung zu, die jetzt schon verborgen gegenwärtig ist. Diese Sicht bedingt ein starkes Augenmerk auf dem gegenwärtigen Leben des Christen und der Kirche als Vorbereitung für das ewige Reich Gottes. In einer eigenen Theorie vom Zwischenzustand läßt er den Todestag und den Jüngsten Tag als ein Ziel ineinanderrücken. Im Tode entscheidet und ereignet sich schon ewige Seligkeit und ewige Verdammnis, doch in hoffender Ausrichtung auf den Jüngsten Tag mit seiner allgemeinen Vollendung.

In der altprotestantischen Orthodoxie (43—67) kommt es auf der Basis einer positivistisch an der Schrift (Verbalinspiration) ausgerichteteten Theologie zu einer Systematisierung der existentiell bewegten reformatorischen Erfahrungen und damit zu einer Besinnung auf die Rolle der Vernunft in der Theologie, freilich in Unterordnung unter die Offenbarung. Darin spiegelt sich das barocke Lebensgefühl zwischen sichtbarer Lebensfreude und dem stets präsenten *memento mori*. Doch tritt nun der eschatologische Grundimpuls zurück hinter schulmäßige Fragen nach Zustand, Ort und Weiterleben der Seele nach dem Tod, der Weise der Auferstehung des Leibes beim Jüngsten Gericht (Identität des Auferstehungsleibes). Von Luthers Naherwartung rückt man ab, indem man bei den Vorzeichen zwischen einer Bloßstellung und einer Überwindung des Antichrists unterscheidet. Bei der Deutung des Letzten Tages betont die Orthodoxie, dies ist ein wichtiges Kennzeichen, mehr die Gerechtigkeit Gottes. Durch die Hervorhebung der Werke als Maßstab neben dem Glauben droht der reformatorische Solafideismus in einen Moralismus umzuschlagen. Zum neuen kopernikanischen Weltbild wird keine Vermittlung gefunden. Die These der *annihilatio mundi* beim Gericht mindert die Bedeutung der „Welt“ für den Glauben und kann zu einem gestörten Weltbezug führen.

Im Pietismus (69—92) kommen in der Vielfalt seiner Tendenzen und Kräfte spiritualistische und sozialrevolutionäre Motive aus dem das Zentrum der Reformation umgebenden Umfeld zur Wirkung (Wiedertäufer, V. Weigel, J. Arndt, J. V. Andreae). Tiefe Innerlichkeit verbindet sich mit einem praktischen Christentum, in welchem das kommende Reich Gottes vorbereitet wird und zum Vorschein kommt (Ph. J. Spener, A. H. Francke, G. Arnold, J. A. Bengel, Fr. Chr. Oetinger). Bezeichnend ist die Einbeziehung der Fortschritts- und Entwicklungsidee, und diese sollte sich einmal auswirken auf das spätere säkularisierte Geschichtsdenken. Geschichte wird zum organisch weitertreibenden Prozeß, der in der Allversendung (Apokatastasis) aller Dinge mit Gott seinen Abschluß findet. Gegenüber Luthers einziger Manifestation Gottes im Wort kennt der Pietismus auch die unmittelbare „Rührung des Herzens“. Erst in dieser inneren Bekehrung erweist sich lebendiger Glaube gegenüber dem toten Buchstabenglauben der Orthodoxie, der sich in der Bereitschaft zu sichtbarer Änderung des Lebens äußert und in stufenweiser Höherentwicklung greifbar wird hin zu einem innerweltlichen Reich Christi (Reich der tausend Jahre) vor dem transzendenten Reich Gottes. Der fromme Optimismus hält zwar an der Vergeltung im Jenseits fest, stellt aber nicht mehr wie in der Orthodoxie die Gerechtigkeit, sondern die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes heraus, so daß man schließlich auch auf eine Erlösung der Verdammten hofft.

Die Theologie der Aufklärungszeit (93—107) steht auf der Grenze nach rückwärts zum rein theologisch orientierten Denken der Reformatoren und nach vorne zur modernen am Diesseits orientierten Anthropozentrik. Nach der Erschütterung der Autorität der verbalinspirierten Schrift durch Geschichte und Naturwissenschaft drang eine gewandelte Mentalität des Welterlebens in die Theologie ein. Die Ausrichtung auf ein jenseitiges Leben ist nicht mehr die selbstverständliche theologische und sozialpsychologische Voraussetzung, sondern wird zusammen mit dem moralistischen Vergeltungsdenken zum zentralen Gegenstand der christlichen Religion. Der Versuch, die erschütterte Offenbarungsautorität durch allgemeine Vernunftgründe zu stützen, förderte die Tendenz zur Idee von den der allgemeinen Menschenvernunft zugänglichen Wahrheiten einer natürlichen Religion. Der Entwicklungsgedanke tritt so beherrschend hervor, daß ein Himmel ohne fortschreitende Vervollkommnung undenkbar wird, wobei die soziale Dimension keineswegs ausfällt. Derart wird die ewige Seligkeit anthropozentrisch bestimmt, daß die biblische Idee einer liebenden Einigung mit Gott in der *visio beatifica* unverständlich erscheinen muß. Da man positivistisch theologische und naturwissenschaftliche Fragen auf einer Ebene abhandelte, ergab sich die schwierige und unlösbare Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes, die verschiedene Lösungen fand von einer partiellen Identität, zur Idee der völligen Neuschaffung des Leibes und der metaphorischen Deutung der *resurrectio carnis*, bis zur (im Ansatz richtigen) Reflexion auf den theologisch-philosophischen Begriff der „materiellen Identität“. Das Problem der Ewigkeit der Höllestrafe findet bei voller Aufrechterhaltung der jenseitigen Vergeltung von Gut und



Böse seine „Lösung“ in der Möglichkeit der Verdammten, sich im Jenseits zum Besseren zu entwickeln, worin sich dann Weisheit und Güte Gottes offenbaren. In einem abschließenden Rückblick (109–113) gibt der Verf. in hervorragender Didaktik und theologischer Präzision eine Zusammenfassung der Übereinstimmungen und Unterschiede der protestantischen E. vom 16.–18. Jahrhundert. Er wehrt dabei ebenso Vorurteilen (z.B. dem Verdacht auf einen durchgehenden Individualismus) wie er die entscheidenden Schwerpunkte markiert. Die vorliegende dogmengeschichtliche Arbeit schließt in ihrer theologischen Genauigkeit und übersichtlichen Knappheit nicht nur eine Forschungslücke, sie kann auch einer systematischen E. wertvolle Hilfestellung leisten.

G. L. Müller

Belz, Willi, *Friedrich Michelis und seine Bestreitung der Neuscholastik in der Polemik gegen Joseph Kleutgen* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie IX). Leiden: Brill 1978. XI/227 S.

Im 1. Teil dieses Buches gibt B. einen Überblick über das Leben und Wirken von F. Michelis (3–46) und J. Kleutgen (47–53). Das Leben von Michelis war viel abwechslungsreicher und bewegter als das des stillen Gelehrten Kleutgen. Bei Michelis scheint auf den ersten Blick die Freude am kämpferischen Disput der beherrschende Charakterzug zu sein (25). Von solchen Kämpfen berichtet B. in den Abschnitten: Im Streit gegen den Materialismus (22 ff.); Kampf für die Freiheit der kirchlichen Wissenschaft auf der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 (28 ff.); Wirken als Vorkämpfer des Altkatholizismus (44 ff.). Der ganze 2. Teil ist der „Bestreitung“ der Neuscholastik und der Polemik gegen Kleutgen gewidmet (57–141). B. meint aber, daß in Wirklichkeit und letztlich „der Wille zur Verständigung und zum Ausgleich“ das Motiv seines Handelns gewesen sei (25). Die fünf Thesen der „Bemerkungen“ von Michelis in der Polemik gegen Kleutgen und Neuscholastik können nach drei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden: 1. Kleutgens Kritik an Platons Ideenlehre werde dem wahren Platon nicht gerecht; 2. die Grundlage seiner Erkenntnistheorie sei unhaltbar, weil sie auf dem in sich widerspruchsvollen Begriff der „intellektuellen Vorstellung“ aufbaue, der außerdem weder bei Aristoteles noch bei Thomas nachzuweisen sei; 3. das Verhältnis von Sprache und Denken sei von Kleutgen nicht erfaßt worden (62). B. spricht hier zunächst von Wegen der Erkenntnis (63–96), weiter von der Vorstellung bei Kleutgen und Michelis (97–120), sodann von der Sprache (121–141). Zu Kleutgens Kritik an der Ideenlehre Platons ist zu bedenken, daß er sich dabei wesentlich an Thomas und Aristoteles anschließt, der immerhin zwanzig Jahre Platons Schüler war, also die Gedanken seines Lehrers einigermaßen kennen mußte (vgl. auch die verschiedenen Auffassungen des platonischen Realismus, auf die Kleutgen hinweist, 63, Anm. 2). Es wäre übrigens eigenartig, wenn Kleutgen bei seinen längeren klassischen Studien (privatim sowie in München und Münster) und seiner mehrjährigen Professur für Rhetorik (klass. Literatur) in Brig kein guter Platonkenner gewesen wäre (62, Anm.). Ob die Bezeichnung intellektuelle „Vorstellung“, mit der er in der ersten Auflage seine Abhandlungen begonnen hat, glücklich war, kann man bezweifeln. Er hatte ihn jedenfalls in der 2. „verbesserten“ Aufl. durch „Erkenntnis“ ersetzt, wenigstens in der Überschrift. Man möchte wünschen, daß er sich im Vorwort der 2. Aufl. über diese Änderung geäußert hätte. Eine Änderung der sachlichen Auffassung scheint nicht vorzuliegen.

Für die Kritik des vorliegenden Buches an Kleutgen wäre es nützlich gewesen, wenn B. die „Grundsätze der Scholastik über die Erkenntnis“, speziell über das Bild des Erkantten und sein Innesein im Erkennenden mehr berücksichtigt hätte (Kl. I, 23–59). Dann wären vermutlich einige Mißverständnisse des Verf. vermieden worden. So scheint er den Unterschied von eigentlichem und uneigentlichem Begriff bei Kleutgen und der Neuscholastik und dessen Tragweite nicht genau erfaßt zu haben. Er würde wohl kaum die Behauptung aufrechterhalten, daß dem Geist „notwendig jede Spontaneität und Selbstbewegung abgesprochen“ werden müsse, wenn er „auf solche Weise selbst zum Gegenstand der Vorstellung“ gemacht wird (106). Als irrig muß man die Meinung B.s bezeichnen, daß nach Kleutgen „die Vollkommenheit des Geistes darin bestehen soll, eine raumausfüllende Substanz zu sein“ (106). Hier wäre zu beachten, was er in II, 458 ff. ausführt zur „Bestimmung der Wesenheit der menschlichen Seele“. — Dagegen dürften Michelis und der Verf. mit ihren kritischen Bemerkungen zu Kleutgens Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Erkenntnis in wesentlichen Punkten recht haben. Kleutgen hat in dieser „Beilage zu den Werken zur Theologie der Vorzeit“ die Widerlegung zu sehr auf den französischen Traditionalismus eingeengt. — Im 3. Teil des Buches gibt der Verf. eine Michelis-Bibliographie (145–214), die für alle seine selbständigen Veröffentlichungen Vollständigkeit erstrebt.

L. Gilen S. J.