

die Gewinnung des theologischen Gegenstands-Begriffs, die sich in und mit der Anselm-Interpretation ‚Fides quaerens intellectum‘ vollzieht (101ff). Barth ist nicht mehr von „ekklesiologischem Doketismus“ bedroht (106), ohne daß die Seins-Kategorien den theologischen Gegenstand in unzulässigem Sinn beherrschten (111. 118f). Die Kirche hat bzw. erhält teil an der sekundären Gegenständlichkeit der menschlichen Natur Jesu Christi (123. 129), u. zw. zusammen mit Israel (132ff) und (wie schon für die früheren Phasen betont) in Ausrichtung auf die Welt (135. 140f). Die Kirche ist eine, so wahr das Wort Gottes eines, so wahr Jesus Christus – so wahr Gott einer ist (136ff). Es gibt eine Pluriformität der Kirche, die ihrer Einheit nicht widerspricht (141f). Und es gibt die Sünde der Spaltung, die „schlicht . . . ontologisch-unmöglich“ ist. (KD IV, 1, 756), die wir aber nicht zu überwinden vermögen (144). Zugleich gibt es, um der angefochtenen Wahrheit willen, die Notwendigkeit des Gegensatzes und Kampfes (KD I, 2, 702). Also Unmöglichkeit der Spaltung („ontologische Unmöglichkeit“) um der wesenhaften Einheit und zugleich Unmöglichkeit der Einheit („ontologische Schwäche“, KD IV, 1, 818) um der Sünde bzw. um der angefochtenen Wahrheit willen (145ff)! Dieses Dilemma führt nun Barth nicht zu einer Schaukeldialektik, sondern, weil durch Christus die Sünde die vergehende und Gottes Reich die kommende Wirklichkeit ist, im Zusammenhang der Kampfes- und Siegesgeschichte Jesu Christi (KD IV, 3!) zu hoffnungsvollem Engagement für die Einheit der Kirche (148. 181). Es geht dabei um das Finden und Anerkennen der Einheit, die in Jesus Christus besteht – durch das Hören auf Ihn: *Unitas ex auditu* (154ff); bzw. „durch Bewegung von allem Kirchentum weg zu Jesus Christus hin“ (Barth, bei B. S. 157). Der eschatologische Vorbehalt fällt nicht dahin (162), aber er hindert die Bewegung nicht. Zugleich schließt die Hinwendung zu Christus (vgl. o.) mit der biblischen die konfessionelle und die kirchliche Haltung nicht aus, sondern ein (166ff). Baier spricht im Sinne Barths, aber selber formulierend von „Konfessionskirchengemeinschaft“ (171), deren konstante Struktur das Gespräch, deren Ziel gemeinsames Bekenntnis des Glaubens (in umfassendem Sinn), nicht zuletzt Dienstgemeinschaft an der Welt ist (172f).

Baier stellt am Schluß die Würdigung der unerschöpften ökumenischen Potenz der Barth'schen Theologie (182ff) vor die Skizzierung seiner starken bisherigen ökumenischen Wirksamkeit (188ff). So ist wegweisend, daß für Barth die Frage der biblischen Haltung einer Kirche mehr zählt als das Problem philosophischer Verkleidungen – weshalb er die Unterschiede zwischen lutherisch und reformiert nicht als kirchentrennend gesehen hat (183f). Sein Hinweis auf die eschatologische Komponente der Einheit bedeutet Befreiung von zwanghaften Bemühungen (184f). Besonders verheißungsvoll wird seine unbestechliche Ausrichtung auf die Sache selbst, auf Jesus Christus als die Offenbarung Gottes gesehen: daß Einigungsbemühungen gerade kein Sonderinteresse beanspruchen, weil sich die Einheit wirklich als *unitas ex auditu* ereignet. In solchem Sinne sei auch Barths Dogmatik „als ‚Kirchliche Dogmatik‘ unter der Hand zu einer ‚Ökumenischen Dogmatik‘“ geworden (185). Bemerkenswert schließlich Barths Integrationskraft; in seiner Ekklesiologie ist beieinander, was in heutiger Ökumene auseinanderstrebt: 1. persönliches Bekenntnis, 2. kirchlich-konfessionelle Haltung (wobei aber, dynamisierend, als „doctrina“ das Evangelium verstanden wird und „Lehre“ durch Lernen, „Übereinstimmung“ durch Einstimmen in Gottes Bewegung zur Welt und zum Menschen interpretiert wird!), 3. Engagement für die Welt und ihre Probleme (185f).

In einer abschließenden Anmerkung fragt Vf., ob Barth in seinen letzten Jahren über eine Vereinigung zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche optimistischer gedacht habe, als es seinem Gesamtduktus entspreche (252). Schade, daß Baier sich hier den gerade in dieser Sache so ergiebigen Briefwechsel Barths hat entgegen lassen (K. B., Briefe 1961 bis 1968 = Gesamtausgabe Bd. 6). Sie dokumentieren ein äußerst intensives und angelegentliches Fragen und Sich-Fragen-Lassen

hinüber und herüber bei dem Achtzigjährigen, der sich nun als „eine Art ‚Grenzgänger‘“ bezeichnen kann (ib. 390) – zwischen (so ‚Letzte Zeugnisse‘ 62:) seiner „evangelisch-katholischen“ und der „petrinisch-katholischen“ Konfession. Dabei hat Barth in unbestechlicher Weise *unitas* verstanden und gelebt als *unitas ex auditu*.

Wuppertal-Schöllern

Jürgen Fangmeier

**Rendtorff, Trutz [Hrsg.]: Die Realisierung der Freiheit.** Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths von F. Wagner, W. Sparr, F. W. Graf u. T. Rendtorff. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn [1975]. 167 S. 8°. Kart. DM 34,-.

Theologie heute ist eine Theorie des Selbstbewußtseins in den geistigen und gesellschaftlichen Bewegungen der Neuzeit. Diese These T. Rendtorffs (vgl. Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 182ff) bildet in dem vorliegenden Band die Basis für vier kritische Analysen der Theologie Karl Barths. Auch Barths Theologie kann und soll aus dem Zusammenhang des „neuzeitlichen Theoriebildungsprozesses“ heraus verstanden werden. Das wirft freilich sofort Probleme auf. Denn dieser Theoriebildungsprozeß wird von den Vf. als Selbstbestimmungsprozeß des *autonomen* Selbstbewußtseins des Menschen verstanden (vgl. 13f). Barth selbst jedoch hat seine Theologie ausdrücklich in kritischer Auseinandersetzung mit diesem Prozeß entfaltet; ja, er hat in der exklusiven Autonomie des Menschen geradezu ein Grundphänomen der menschlichen Sünde gesehen (vgl. KD IV/1, 458ff). Die Vf. bestreiten das nicht. Sie sind jedoch daran, was Barth selbst möchte, gar nicht primär interessiert. Als eine Form des neuzeitlichen Theoriebildungsprozesses wird für sie Barths Theologie vielmehr erst dann durchschaubar, wenn man sie „entpositiviert“ bzw. „entgegenständlicht“ (vgl. 10f). Erst die „entgegenständlichte“ Theologie Barths läßt ihr „Konstruktionsprinzip“ erkennen, das durch und durch dem Konstruktionsprinzip neuzeitlicher Theoriebildung verhaftet ist. Dieses Prinzip heißt: unbedingte Selbstbestimmung. Barth habe nämlich das, was er beim Menschen als Sünde verurteilt, zum Prinzip *Gottes* gemacht. Gott ist per negationem all das, was der autonome Mensch der Neuzeit sein möchte. Er ist freie, allgemeine, an nichts gebundene Subjektivität, der gegenüber nichts anderes ein eigenes Recht beanspruchen kann, zu sein. Die Entdeckung dieses angeblichen Prinzips der Barth'schen Theologie ermöglicht es den Vf., ihre Analyse als „Rekonstruktion der Konstruktion“ (10) dieser Theologie voranzutreiben. D. h. sie „konstruieren“ von dem durch „Entgegenständlichung“ gewonnenen Prinzip her Barths Theologie noch einmal neu, u. zw. so, daß diese Theologie durchweg als verkehrte Form „neuzeitlicher Theoriebildung“ erscheint.

Falk Wagner beschäftigt sich mit der Christologie K. Barths („Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie K. Barths, 10ff). Dabei ergibt sich: in der KD wird die Christologie der „Selbstexplikation des allgemeinen und absoluten Subjekts“ „gleichgeschaltet“ (13). D. h. diese Christologie läßt für anderes neben Gott keinen Raum. Sie ist Christologie des *deus per se* und nicht des *deus pro nobis* (vgl. 19). Diese Barths eigene Ausführungen ins Gegenteil verkehrende Behauptung wird vor allem an der theologischen Einschätzung des wahren Menschseins Jesu durch Barth gewonnen. Wagner meint nämlich, nach Barth gehe Gott in Jesus Christus gar nicht in das *sündige* Menschsein ein, das wirklich ein „starkes anderes“ (21) neben Gott ist. Er werde nur ein „schwaches anderes“, nur ein der Selbstexplikation Gottes „gleichgeschaltetes“ Menschsein. Und das ist „bloßer Schein“ (28). Indem Barth nicht erkennt, daß in der *Sünde (!)* das „Recht des Andersseins des Menschen“ (29) liegt, erklärt er den Sünder zur „Unperson“ (30). Darum kann Barths Theologie für diesen Menschen auch nicht praktisch werden. Sie verharrt in „positioneller Verfaßtheit“ (38), die da, wo der Mensch praktisch erreicht werden

soll, „im Stile der Versicherung und Behauptung“ (37), wenn nicht gar in einem „rhapsodische(n) Chaos“ (ebd.) endet.

Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Walter Sparn („Extra Internum. Die christologische Revision der Prädestinationslehre in K. Barths Erwählungslehre“, 44ff). Diese Lehre hat nach Sparn innerhalb der KD nämlich die Funktion, alle „gegebene Wirklichkeit überhaupt methodisch“ auszuschließen (52). Denn in Jesus Christus sind alle Menschen unter „Ausschluß aller (!) Erfahrung“ (56) nur abstrakt erwählt. Erwählt sollen nach Barth nur die sein, die der Wahl Gottes entsprechen (vgl. 65). Und wenn man das in Barths Ausführungen hineingelesen hat, dann ist es nicht mehr schwer, zu der Folgerung zu kommen, daß darum jede andere Verwirklichung des Menschseins als „Nichtiges“ verurteilt werden muß. Es fällt aus dem Rahmen der Theorie des Absoluten gänzlich heraus und deshalb vermag Barth auch nicht mehr zu zeigen, wo und wie seine Theorie den Menschen eigentlich erreicht. In praxi kann nur auf das *Wunder* des Glaubens gehofft werden, weil die „Erwählungslehre ihre praktische Verwendung nicht mehr selbst zu erfassen“ vermag (70).

Der Beitrag von F. W. Graf verstärkt alle diese Urteile noch einmal („Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths“, 76ff). Barths Anthropologie hat die Funktion, die unbedingte Herrschaft Gottes über den Menschen zu sichern (vgl. 88). Der Mensch Jesus dient dabei dazu, das aus der absoluten Selbstbestimmung heraus konstruierte Wesen des Menschen gegen den Anspruch der vielfältigen Erscheinungen des Menschseins abzuschirmen (vgl. 89f). Denn nach Barth soll der Mensch nur ein bestimmter „Gott-Zweck“ sein, während das sich selbst setzende Menschsein als Sünde diskreditiert wird: „Der Gedanke eines selbständigen Außerhalb des Wortes Gottes kann . . . nicht mehr gedacht werden, denn alle Wirklichkeit außerhalb des Wortes Gottes ist bloßer Schein“ (97). Der Zwang zur Vernichtung außergöttlicher Wirklichkeit bestimmt deshalb Barths theologisches Denken auf der ganzen Linie. Denn im „Denken des Gedankens Gottes als Subjekt wird sich das frei konstruierende(!) Subjekt der Theo-Logie seiner eigenen Subjektivität so inne, daß Subjektivität als durch die Objektivität von Lebenswelt nicht restringiert gewußt werden kann“ (101). D. h. Barth denkt in der Anthropologie gar nicht der Offenbarung Gottes in der Geschichte eines Menschen nach, sondern entfaltet im Denken des Gottesgedankens der Absolutheit seine eigene Subjektivität, der es nur darauf ankommt, alles in die Entsprechung zu diesem seinem Gottesgedanken zu zwingen. Zwang und nicht Freiheit regiert darum diese Theologie. Es ist ein Zwang, der die abstrakte „*Herrscher-Freiheit Gottes*“ (115) „im Kampf um Lebensraum“ (115) in der Welt etabliert. Darum heißt „das Ermächtigungsgesetz der sich allgemein setzenden Besonderheit“: „Verabsolutierung des an sich Partikularen“ als theologischer „Begriff des Zwanges von Gleichschaltung und Vernichtung aller jener Besonderheiten . . .“, die als Besondere unter Besonderer der sich allgemein setzenden Besonderheit widerstreiten“ (ebd.). Durch diese Terminologie genügend vorbereitet, ist man dann auch nicht mehr sonderlich überrascht, über den Mann, der wie kein anderer in der Zeit des Nationalsozialismus die Kirche zur *Freiheit der Liebe und Gnade* Gottes gerufen hat, zu hören: Die Strukturen seines Denkens seien mit denen „des deutschen Faschismus identisch“ (116). Vgl. auch F. Wagner: Die „inhaltliche Struktur der Barth'schen Theologie“ ist „nicht nur dem Sozialismus, sondern auch dem Faschismus und seiner Theoriebildung verwandt“ (41).

Die Absurdität dieser politischen Denunziation der Theologie Barths richtet sich selbst. Sie gehört offensichtlich in eine theologische Landschaft, in der man darauf angewiesen ist, sich durch wilde Thesen zu profilieren. Karl Barth – ein potentieller Verbündeter der Mörder und Verbrecher des „Dritten Reiches“: das ist nun wirklich etwas „Neues“. Aber es ist sicher nichts Neues, das die Praxis der Gemeinde in die Zukunft weist und die theologische Wissenschaft sinnvoll fördert. Denn dieser ganzen Methode der „Entpositivierung“ geht es gar nicht darum, dem Ereignis, dem sich der christliche Glaube verdankt,

nachzudenken. Es geht ihr um eine Theorie des Selbstbewußtseins des neuzeitlichen Menschen. Das ist zwar kein genuines Anliegen christlicher Theologie, kann aber der Theologie zu ihrer kritischen Selbsteinschätzung durchaus förderlich sein. Ebenso ist es zu begrüßen, wenn nach der Abhängigkeit einer Theologie von bestimmten geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen gefragt wird. Hier bleibt auch gerade in bezug auf K. Barth noch viel zu tun. Grundvoraussetzungen solcher Unternehmungen sind aber Gewissenhaftigkeit und Differenziertheit des Denkens. Beides muß man aber in den vorliegenden Analysen trotz des verwirrenden verbalen Aufwandes vermissen. Da wird die Struktur des Denkens von K. Barth zum Thema einer Untersuchung gemacht, ohne auch nur einen Blick in die hermeneutischen Ausführungen Barths zu tun. Da wird ein Gottesbild, das Barth nicht nur wieder und wieder bekämpft, sondern auch durch sein Reden von Gott ausgeschlossen hat, als Prinzip seines Denkens ausgegeben. Die für Barth so wesentliche Solidarität Jesu mit den Sündern wird einfach ausgeklammert und Barth dafür eine theologische Sicht des Menschen unterstellt, für die es noch nicht einmal aus dem Zusammenhang gerissene Zitatbelege gibt, mit denen sonst gearbeitet wird. Das alles wird ins Werk gesetzt, um der „Positionalität“ der Theologie in die Sphäre reiner Konstruktion des Selbstbewußtseins zu entrinnen. Daß dies schon ein logischer Irrtum ist, zeigen nicht nur die ja nun wirklich „positionellen“ Urteile über Barth. Es wird auch an dem sichtbar, was die Vff. selbst intendieren.

F. Wagner gibt nämlich in einem Anhang bekannt, was man unter „Christologie als exemplarische(r) Theorie des Selbstbewußtseins“ (135ff) zu verstehen habe. Er behauptet, das Interesse der Theologie sei mit dem „Interesse des Selbstbewußtseins an seiner Selbsterklärung“ (167) identisch. Alle nichttheologische Selbsterklärung des Selbstbewußtseins bleibe nämlich der Aporie verhaftet, sich selbst voraussetzen zu müssen (vgl. auch Graf, 91f). Die Theologie dagegen nehme denkend an einem Selbstbewußtsein teil, das alles andere so gründet, daß es nicht an dieser Aporie verzweifeln muß. „Exemplarisch“ könne das in der Christologie verdeutlicht werden. Nach Wagner ist der „einzig tragfähige Grund der Christologie“ (155) folgender: Gott – das absolute Selbstbewußtsein oder die „allgemeine Mediations- und Negationsfähigkeit“ (161) – stellt sich als Entwicklung „des allgemeinen im besonderen“ und „des besonderen im allgemeinen Selbstbewußtsein“ und schließlich als die Einheit beider dar (vgl. 160). Dadurch wird das Problem der zirkulären Struktur des Selbstbewußtseins „auf die Einheit eines sich selbst produzierenden Aktzentrum zurückgeführt“ (155). D. h. das autonome Subjekt konstituiert sich in der Teilnahme am Selbstbewegungspozess eines Absoluten und kann sich als Moment dieses göttlichen Prozesses denken.

Damit belastet sich diese Theologie aber mit der *theologischen* Grundaporie alles idealistischen Denkens: Es verwischt den Unterschied von Gott und Mensch und erhebt das Streben des Menschen, Gott zu sein, zum Prinzip des theologischen Denkens. Das dürfte dann auch die Sympathie dieses Denkens für die Sünde des Menschen als „starkes anderes“ und eigentliches Menschenrecht erklären. Es erklärt aber keinesfalls den Anspruch „nicht-positionellen“ Denkens. Mit der Entscheidung für den hier vorgetragenen apologetischen Idealismus ist eine Position bezogen. Welche Bedeutung diese Position freilich für die Verkündigung Jesu Christi in unserer Zeit haben soll, ist mehr als unklar – wenn man sich nicht der von den Vff. geübten Methode bedienen will, die vermuteten praktischen Folgen einfach zu „konstruieren“.

Vielleicht ist der Beitrag von T. Rendtorff als ein Hinweis auf diese Frage zu verstehen („Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth“, 119ff). Rendtorff ordnet nämlich Barths Theologie nicht den Denkstrukturen des Faschismus, sondern der dann doch wesentlich friedlicheren „liberalen Theologie“ zu. Die KD sei nichts weiter als „religiöse Ethik“ (132). Barth habe die Frage E. Troeltschs nach der „Objektivität der Ethik“ so gelöst, daß er Gott selbst als eigentliches

ethisches Subjekt dachte (vgl. 123). Darum ist für ihn Dogmatik zugleich Ethik. Darum wird in der Tauflehre die freie, menschliche Subjektivität die eigentliche Basis und Metapher für Gottes Wirklichkeit, was sie im Grunde schon immer war. Das hat nach Rendtorff zur Folge, daß die göttliche und die menschliche Subjektivität in einem Konkurrenzverhältnis bleiben und die KD sich als nichts weiter darstellt „denn als reine „Sollenslehre“ (128). Die angebliche Freiheit des Menschen, von der Barth spricht, ist bloß ein Imperativ. Dieser Imperativ zeigt, daß diese Dogmatik dort endet, wo sie begonnen hat: bei der „Selbsttätigkeit des Menschen an sich selbst . . .“, als seine eigene Tat, in der er sich zum Faktum wird. Das ist die radikale Konsequenz aus der Struktur der Barth'schen Dogmatik selbst“ (131).

Mit dieser „radikalen Konsequenz“ aber hätte Barth letztlich das im Auge gehabt, was die Vff. fordern: eine Theologie des autonomen, sich selbst setzenden und sich selbst erklärenden Menschen, deren praktische Konsequenz eine „religiöse Ethik“ ist. Und so erklärt sich auch ihr Anspruch, „dasselbe, worum es Barth zu tun war, . . . anders gefaßt und gesagt“ zu haben (so Rendtorff in der „Einleitung“, 9). Aber das ist bei aller Verwunderlichkeit wohl noch der harmloseste Irrtum dieses Bandes.

Berlin

Wolf Krötke

## Systematische Theologie: Dogmatik

**Thiele, Friedrich: Biblische (Er)Kenntnis.** Leitfaden der Dogmatik für Nichttheologen. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt [1978]. 334 S. kl. 8° = Bibel-Kirche-Gemeinde, 11. Kart. DM 10,80.

Friedrich Thiele, Landespfarrer für Diakonie in Kurhessen-Waldeck, legt mit diesem Buch eine Laiendogmatik vor, die sich zur „unbedingten Zusammengehörigkeit von Bibel und christlicher Glaubenslehre“ (16) bekennt. Eben dies will der Vf. auch durch den etwas merkwürdigen Titel „Biblische (Er)Kenntnis“ ausdrücken. Sein Anliegen ist es, etwas gegen die zunehmende Unwissenheit der heranwachsenden Generation in den Dingen des christlichen Glaubens zu tun. Er will „Christen zum Gespräch über die Großtaten Gottes und unsere biblische Erkenntnis“ (16) anregen und steht damit in einer ganzen Front von meist betont biblisch-kirchlich orientierten Theologen, die sich um die Vermittlung theologischen Grundlagenwissens an die Gemeinde bemühen.

In zwölf Kapiteln wird der ganze Kreis der traditionellen Dogmatik abgedeckt. Die Darstellung ist reich gegliedert und gut lesbar. Natürlich ist eine Besprechung der vielen Einzelprobleme in diesem Rahmen nicht möglich. Nicht alles, was der Vf. an dogmatischen Problemen aufgreift, hat den Rez. beim Lesen voll befriedigt. Manches erscheint doch zu kurz behandelt zu sein, anderes wirkt unnötig kompliziert. Aber dies ist wohl ein Schicksal, dem keine Laiendogmatik entgehen wird. Als besonders störend empfand der Rez. die vielen nur mit dem Verfassernamen gekennzeichneten Zitate. Natürlich hat es guten Grund, wenn in einer Laiendogmatik auf bibliographischen Apparat verzichtet wird, aber dann sollte man auch die wörtlichen Zitate und die dazugehörigen Namen auf ein Minimum beschränken.

Im folgenden nun einige Beobachtungen zu den einzelnen Kapiteln: Unbefriedigt läßt das 1. Kap. über das „Bekenntnis der Christen“. Abgesehen davon, daß die Erörterungen über das Bekenntnisproblem allzu kurz ausfallen, wirkt es auf den Leser verwirrend, daß im gleichen Zusammenhang auch über die Verschiedenheit der Religionen gehandelt wird. Das 2. Kap. über die Bibel bringt neben den eigentlich theologischen Fragen viel Bibelkundliches, wie sich überhaupt das Buch Thieles dadurch auszeichnet, daß er an vielen Stellen historische Informationen bringt, die über das sonst innerhalb der Dogmatik Übliche hinausgehen. Ausführlich ist das Kapitel über den Glau-

ben. Es enthält zugleich Abschnitte über das Wunder und die Offenbarung. Das 4. Kap. über Gott behandelt nicht nur die Gotteslehre im engeren Sinne, sondern auch die Lehre von der Person Christi und vom Heiligen Geist. Im Kapitel „Schöpfung und Erhaltung“ finden sich auch Erörterungen über Engel und Dämonen, das Paradies und die Prädestination. Sehr ausführlich ist das 6. Kap. „Vom Menschen“. Dabei ist besonders positiv zu vermerken, wie umfassend auf die Themen „Mann und Frau“ und „der Mensch als Gemeinschaftswesen“ eingegangen wird. Beim 7. Kap. über die Sünde fällt die schon in der Überschrift festgelegte inhaltliche Bestimmung der Sünde als Gottlosigkeit auf, die den Gedankengang wohlthuend strafft. Für das nächste Kapitel (VIII „Der Weg des Versöhners“) ist charakteristisch die Beschränkung auf die Soteriologie. (Die Lehre von der Person Christi ist ja schon im Kapitel über Gott behandelt.) Der Vf. geht dabei an den einzelnen Aussagen des Apostolicum bzw. des Nicaenoconstantinopolitanum entlang. Übrigens findet sich hier auch ein Abschnitt über die Mutter Maria. Das Kapitel über die Kirche (IX) handelt ausführlich von Fragen der Ordnung und der Ämter, wenig von der Kirche als neuem Volk Gottes und Stätte der Verkündigung der frohen Botschaft. Innerhalb dieses Kapitels findet sich ein ganzer Abschnitt über die ökumenische Bewegung. Es folgt unter Nummer X. ein Kapitel über die Heilmittel mit Abschnitten über Gottesdienst, Sakramente, Beichte und Gebet. Im XI. Kap. über das „Befreiende Heilswerk“ werden merkwürdigerweise nach einem Abschnitt über „Gnade und Gerechtigkeit“ und recht allgemein gehaltenen Ausführungen zum Freiheitsbegriff vor allem ethische Themen behandelt, einschließlich einer kurzen Auslegung der zehn Gebote. Den Abschluß des Buches bildet ein Kapitel über die „zukünftige Vollendung“, in dem nicht nur von der Totenauferstehung sondern auch vom Tausendjährigen Reich, vom Problem der Heilsgeschichte und vom Reich Gottes gehandelt wird.

Statt der Auseinandersetzung mit den vielen Einzelfragen, soll wenigstens ein Problem zum Schluß noch angeschnitten werden. Die „Biblische (Er)Kenntnis“ zeigt sich an vielen Stellen als eine reformierter Tradition verpflichtete Dogmatik. Da erscheint das Gesetz so gut wie ausschließlich im Sinne des tertius usus, da dominieren die Fragen um Amt und Ordnung im Kirchenkapitel, da gilt ein langes Zitat von Heinrich Heppe (wohl aus seiner 1861 erschienenen „Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche“) als eine auch heute gültige Zusammenfassung des Sakramentsverständnisses (252). Es kann hier nicht um Erörterung der Sachfragen gehen, aber wäre es nicht wirklich besser gewesen, der Vf. hätte diese seine Bindung an reformierte Tradition auch deutlich ausgesprochen? Auch dann, wenn man den lutherisch-reformierten Lehrunterschieden keine kirchentrennende Bedeutung mehr zumißt, sind wir es m. E. gerade auch den Laien schuldig, deutlich zu sagen, aus welcher Tradition wir kommen.

Karl-Marx-Stadt

Friedrich Jacob

**Jansen, Peter, unter Mitw. von Gerd W. Braun u. Egon Reuschensbach: Den Glauben finden.** Kleine christliche Glaubenslehre. Würzburg: Echter [1979]. 199 S. 8°.

„Ratlosigkeit in Glaubensfragen“ (7) ist für die Vff. Grund genug, dem einzelnen und der gemeinsamen Arbeit in Kursen eine Grundlage an die Hand zu geben. Ausgehend von der „Frage nach dem Menschen“ (13–32) wird anschließend die „Frage nach Gott“ (33–82) und in einem dritten umfangreicheren Teil „Jesus Christus als die Möglichkeit von Gott zu erfahren“ (83–198) dargestellt. Das Besondere dieses Bandes ist darin zu sehen, daß durch eine Glaubenslehre für die Erwachsenenbildung die verschiedenen Herausforderungen unserer Zeit als Problem jeweils aufgenommen, verstehbar gemacht und zu integrieren versucht wird: Sinnfrage des Menschen, Weltreligionen, Naturwissenschaft, Technik, Geschichte, Personalität usw. Geplant ist eine Fortsetzung mit dem Titel „Den Glauben leben“ (199).

M. P.