

übernatürlichen Charakters der Prophetie. Dies gelingt nicht zuletzt dadurch, daß man von der augustinisch-neuplatonischen Erkenntnispsychologie (Illuminationstheorie) zugunsten des Aristotelismus abrückt. Diese Übernahme des Aristotelismus geht parallel mit einer stets ausgiebigeren Auseinandersetzung mit der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie, die zumal bei Maimonides eine sehr gut durchgearbeitete Inspirationstheorie darbot.

Es ist eine der vielen vorzüglichen Seiten dieser Arbeit, daß die Einzelprobleme stets auf die umfassenderen Zusammenhänge zurückgeführt werden; so erlebt man hier an einem konkreten Beispiel die Phasen der Ablösung des Augustinismus durch den Aristotelismus oder die allmählich stärker werdende Durchdringung der christlichen Philosophie und Theologie durch die arabisch-jüdische Philosophie. In dieser Entwicklung tritt die Leistung und Bedeutung der einzelnen scholastischen Autoren sehr plastisch hervor. Man erkennt die wechselseitige Abhängigkeit und vermag den persönlichen Beitrag der einzelnen gut zu ermessen. Das kommt zumal im Kap. über Albert d. Gr. gut zum Ausdruck. Auch das Bild des hl. Thomas erhält einige wertvolle Ergänzungen. Einerseits sehen wir wieder deutlicher, wie sehr auch er seinen Vorgängern, zumal seinem Lehrer Albert und dem Rabbi Moyses verpflichtet ist. Andererseits wird aber auch deutlich, mit welcher souveräner Kraft er das Traditionsgut meistert und neu formt. Schließlich vermittelt die Arbeit auch ein lebendiges Bild von der Denkweise der Scholastik: von ihrem starken Konservatismus, der aber bei aller Pietät zur überkommenen Formel stark genug ist zu stets neuer Assimilation, trotz ihrer Freude an dialektischen Subtilitäten und der oft sehr geringen Erfahrungsbasis, auf der ihre Spekulationen aufruhren.

Mit einem Wort: diese Dissertation ist eine vorzügliche Leistung, nach Inhalt wie nach Form. Wer immer an den Fragen der Geschichte der prophetischen und biblischen Inspiration, der theologischen Erkenntnislehre und der Psychologie der Mystik interessiert ist, wird hier reiche Anregungen finden.

H. Bacht S. J.

Georgi, C. R. A., Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung (Aus der Welt christl. Frömmigkeit 16). gr. 8^o (110 S.) München 1940, Reinhardt. M 4.50.

Die orthodoxe Kirche des Ostens anerkennt nur die ersten 7 allgemeinen Konzilien, deren Entscheidungen jedoch auf Fragen späterer Jahrhunderte oft keine Antwort wissen. Diesem Mangel mußten seit dem 17. Jahrh. die sogenannten „Bekennnisschriften“ abhelfen. Mit Entschiedenheit stellte Patriarch Dositheus von Jerusalem (1641—1707) auf einer Jerusalemer Synode (1672) seine Confessio den protestantischen Lehren, die damals im Osten Eingang gefunden hatten, entgegen, machte dabei aber bedeutende Anleihen beim römischen Katholizismus.

Schon im Verlauf des 19. Jahrh., vollends aber nach der großen russischen Revolution von 1917 ist die Stellung zu diesen Bekennnisschriften, sogar innerhalb der Orthodoxie, anders geworden. Was, wie die Confessio Dosithei, für zwei Jahrhunderte als maßgebend in Fragen des orthodoxen Glaubens galt, wird in seiner geschichtlichen Bedingtheit geschaut. Droht hier nicht die Gefahr des Relativismus?

G. stellt sich das gleiche Problem, wenn auch nicht in so präziser Form; auch er spricht von einer Krise der Gegenwart (107) und sucht nach einer Lösung. Anschaulich zeigt er die verschiedenen Komponenten auf, aus denen die Confessio Dosithei resultiert: zunächst aus dem Bestreben, den protestantischen Einfluß im orthodoxen Osten endgültig auszuschalten — in ausgesprochenem Kampf mit der calvinistischen Bekenntnisschrift des Konstantinopler Patriarchen Kyrill Lukaris (1572—1638); ferner aus westlichen Einflüssen. In Frankreich stritten sich damals Reformierte (Claude) und Jansenisten (Arnauld, Nicole) über die Wahrheit der eucharistischen Wesensverwandlung. Erfolgreich bemühten sich die Jansenisten, für die Lehre von der Transsubstantiation die Stimme des christlichen Ostens zu gewinnen. Gerade seine Eucharistielehre formulierte Dositheus in deutlicher Abhängigkeit vom Tridentinum und überhaupt von der katholischen Theologie und lieferte so den Jansenisten das erwünschte Zeugnis.

Wegen dieser Entlehnungen aus dem Katholizismus spricht G. der Confessio Dosithei den Charakter einer normativen Bekenntnisschrift ab (107). Ähnlich urteilte Alivisatos anläßlich des ersten orthodoxen Theologenkongresses zu Athen 1936 (98). Abschließend bemerkt G.: „Die Haltung der Confessio Dosithei, die den Zenith einer Annäherung an Rom darstellt, ist völlig aufgegeben“ (107).

G. glaubt das Problem dadurch zu lösen, daß er in der Confessio Dosithei echt orthodoxes Glaubensgut von römisch-katholischen Überlagerungen befreit; für echt orthodox aber hält er, wie sein Lehrer Fr. Heiler, nur die Lehre des Frühchristentums. Daher wird alles abgelehnt, was Rom nach vollendeter Trennung an Glaubenswahrheiten fest umschrieben hat (z. B. das filioque, die Lehre von der Erbsünde, von der Transsubstantiation, vom Fegfeuer), und es wird jene Ausdeutung zurückgewiesen, die diese schon vorher in der Überlieferung enthaltenen Wahrheiten durch das kirchliche Lehramt erhielten.

Die Rückkehr zum „Glaubensstand der alten Kirche“ (66), zur dogmatischen Unentwickeltheit früherer Jahrhunderte — G. spricht in diesem Zusammenhang von „ehrfüchtiger Zurückhaltung“ (Zitat aus Heiler, 48 f.) und „respektvoller Reserve“ (76) — könnte man das Materialprinzip dieser Auffassung nennen. Das Formalprinzip besteht darin, daß die Autorität des hierarchischen Lehramtes in der Kirche ersetzt wird durch einen „unermesslichen Strom des Lebens und der Gnade“ (Zitat aus Arseniew 66). Georgis und Heilers Standpunkt fällt demnach in wesentlichen Fragen zusammen mit dem der neueren, durch Chomiakow (1804—60) beeinflussten russischen Theologen, wie Florenskij, Bulgakow, Berdiajew, v. Arseniew.

Die Tatsache läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Orthodoxie häufig geschwankt und sich in der Beurteilung wichtiger Glaubensfragen gewandelt hat, daß sie katholisches Glaubensgut (und auch protestantische Lehren) bald annahm, bald zurückwies. — G. spricht gelegentlich von „Elastizität der orthodoxen Dogmatik“ (54). Aber der Verf. vorliegender Studie sucht die sich daraus ergebenden, für die Orthodoxie fatalen Folgerungen durch seine Lösung zu vermeiden. Ja, er vertritt die Ansicht, die Orthodoxie habe nicht nur die eigene Existenz, sondern auch die Unversehrtheit und Sicherheit des Westchristentums gerettet (12).

Zum geschichtlichen Teil wäre noch zu bemerken, daß dem Verf. mehrere Ungenauigkeiten unterlaufen sind. Leider sind ihm u. a.

die Quellenforschungen von G. Hofmann über Kyrill Lukaris in den *Orientalia Christiana* (1929) unbekannt. B. Schultze S. J.

Sieber, F., *Weltanschauung und Offenbarung beim jungen Fichte* (Prot. Studien 28). 8° (110 S.) Berlin 1940, Evangelischer Bund. M 3.—

Die Schrift S.s will mehr sein als eine bloß geschichtliche Untersuchung über Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“. Auf dem Hintergrund der geschichtlichen Untersuchung soll vielmehr das grundsätzliche Anliegen Fichtes zur Sprache kommen und zur Stellungnahme herausfordern. Die Weltanschauung der autonomen Vernunft, die sich am Ende des 18. Jahrh. in weiten Kreisen durchgesetzt hatte, führte notwendig zu einer Auseinandersetzung mit der bestehenden Religion. Fichte greift in diesen Kampf nicht bei einer Einzelfrage ein, sondern am entscheidenden Punkt: bei der Frage nach der Offenbarung.

Für Fichte ist Gott der Urgrund, der die Ganzheit ermöglicht, so aber, daß dieser Grund der Einheit im Ganzen selbst und damit auch in den Grenzen der Vernunft beschlossen ist. Wozu bedarf es dann aber noch einer Offenbarung? Die Frage nach der Offenbarung wird nicht als Besinnung nach der erfolgten Begegnung mit dem offenbarenden Gott gestellt, sondern soll schon im Vorhinein beantwortet werden, ehe eine bestimmte Offenbarung begegnet. Der Standort, von dem aus die Frage gestellt wird, kann für Fichte nur die autonome praktische Vernunft sein; denn die theoretische Vernunft würde dem dogmatischen Gegner dasselbe Recht zusprechen wie dem dogmatischen Verteidiger. Von der Offenbarung sind keinerlei theoretische Erkenntnisse zu erwarten, da die Formen, die der Mensch a priori mitbringt und mit Hilfe deren er allein erkennen kann, der Form der Offenbarung nicht entsprechen. Aus den Postulaten der *praktischen* Vernunft kann aber der Begriff der Vernunft abgeleitet werden. Ob dann eine gegebene Erscheinung (Offenbarung) diesem Begriff entspricht oder nicht, das zu entscheiden ist Sache der Vernunft. — Damit hat aber Fichte, meint der Verf., die Eigenart der Offenbarung völlig verkannt. Denn die weltimmanente Vernunft kann die Offenbarung nur als weltimmanentes Geschehen betrachten, während Offenbarung ihrem Wesen nach die Weltimmanenz sprengt.

Nach Fichte hängt die moralische Möglichkeit der Offenbarung davon ab, ob der Mensch der Offenbarung bedarf, um seine moralische Bestimmung zu erfüllen. An sich genügt die Vernunft sich selbst. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß der ernste Wille zum Guten und die völlige Unabhängigkeit des Willens vom niederen Begehungsvermögen meist nicht vorhanden sind. In diesem Fall muß die Offenbarung erst das Moralgefühl begründen. Die Offenbarung ist also möglich und vor der praktischen Vernunft gerechtfertigt als ein Nothelf für moralische Krüppel. Es liegt in ihrer Natur, daß sie sich selbst durch ihre Wirksamkeit überflüssig macht. Sie darf nur das Vernunftgesetz mit seinen Postulaten enthalten. Ob nun eine bestimmte Offenbarung göttlich sei oder nicht, dafür lassen sich nur negative Kriterien aufstellen. Die Realität der Offenbarung bleibt problematisch. Die Welt, in der sich die Offenbarung ereignet, ist für Fichte nur das Reich der Natur, nicht der Schauplatz der Geschichte. Damit verschließt er sich aber den Zugang zum Eigentlichen der Offenbarung. Sein Mißverständnis besteht in der grund-