

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 Begehrensvermögen 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-

sätzlichen, sich selbst vergewissernden Fragestellung gegenüber der Offenbarung. Offenbarung stellt sich einer solch allgemeinen Frage nicht: sie ist Begegnung und enthüllt ihre Absicht erst im Akte des Begegnens.

Soweit der Verf. Ohne Zweifel nimmt er vom Theologischen her für die Auseinandersetzung mit Fichte den richtigen Standort ein, indem er die Offenbarung als Begegnung auffaßt. Er verengert aber diesen Begriff zu sehr auf die Versöhnung mit Gott: Wer vor Gott sich nicht schuldig gemacht hat, der braucht auch keine Offenbarung (96). S. verweist die Offenbarungsreligion damit wieder auf das bloß Moralische, wenn auch in viel tieferem Sinne als Fichte.

Der Grund, warum S. in seiner Auseinandersetzung mit Fichte trotz des guten Ansatzes nicht den ganzen Kern der Frage trifft, scheint uns der zu sein, daß er Fichtes philosophische Grundauffassungen, die ihm den Zugang zur Offenbarung als Begegnung notwendig versperren mußten, nicht klar ablehnt. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, S. teile diese Anschauungen auf philosophischem Gebiet (z. B. die Immanenz des theoretischen Vernunftgebrauchs; die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft), glaube aber, sich deren Folgerungen angesichts der tatsächlich ergangenen Offenbarung entziehen zu können. Es ist aber gewiß kein Zufall und nicht bloß psychologisch bedingt, daß Fichte kein Organ für die Offenbarung als geschichtlichen Vorgang hat. Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes kann es in einem System, wo Gott als Teil zum Ganzen gehört, nicht geben. Wenn die Welt ihrer ganzen Existenz nach nicht eine kontingente und insofern geschichtliche Tatsache ist, dann kann es auch die Offenbarung nicht sein. Es liegt in der Folgerichtigkeit des philosophischen Denkens, daß es sich gegen einen „Einbruch“ der Offenbarung in dieses geschlossene Weltbild wehrt. S. glaubt sich vor diesen Folgerungen sicher, weil er mit Fichte keine Erweiterung unserer theoretischen Erkenntnis durch die Offenbarung zulassen will (96, 100, 102). Allerdings hat alle Offenbarung für uns Heilsbedeutung und betrifft insofern nicht unser rein theoretisches Interesse. Dadurch werden aber keineswegs Erkenntnisse ausgeschlossen, die auch für die theoretische Vernunft Geltung haben.

Ist S. Fichte auf der einen Seite zu weit entgegen gekommen, so wird er ihm und den berechtigten Ansprüchen der Vernunft auf der andern Seite nicht gerecht. Fichte versucht eine Kritik aller Offenbarung vom rein philosophischen Standpunkt aus. Allerdings geht er darin zu weit, daß er den Inhalt, die Form der Bekanntmachung und die Absichten des offenbarenden Gottes in ihrem ganzen Umfang im vorhinein festlegen will. Aber ist die Vernunft ganz unvermögend, über Offenbarung irgendwelche Aussagen zu machen, den Sinn von Offenbarung in ihren allgemeinen Grundzügen zu erfassen und mit der erkannten Seinsordnung zusammenzuhalten? Kann sie nicht gewisse negative Kriterien aufstellen, denen die Offenbarung nicht widersprechen darf? Darin kann nur der eine Beschränkung der Vollgewalt des offenbarenden Gottes sehen, der nicht beachtet, daß Gott die *eine* Quelle für Vernunft und Offenbarung ist. Nur wenn die Vernunft weder die echte Transzendenz Gottes erkennen noch sich zu Gott durch analoge Begriffe erheben kann, muß ein solches Unterfangen scheitern. Das aber scheint S.s Auffassung zu sein. Den transzendenten Gott durch Vernunft erkennen heißt nach ihm Gott „begreifen“, ihn

in endliche Begriffe einschließen, was allerdings ein Widersinn wäre. Es ist somit dieselbe Grundauffassung, die S. veranlaßt, Fichte einerseits zu viel, anderseits zu wenig einzuräumen. — Aus allem geht jedenfalls hervor, daß das Buch S.s gerade auch dem Theologen viel Stoff zum Nachdenken gibt. W. Brugger S. J.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik*. Bd. 3, 1: Die Kirche und das göttliche Leben. gr. 8^o (XI u. 444 S.) München 1940, Hueber. *M* 9.80; geb. *M* 12.—. — In 2. Aufl.: 1. Bd.: Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. gr. 8^o (XVI u. 372 S.) ebd. 1940. *M* 9.80; geb. *M* 12.—.

Nachdem bereits in den beiden ersten Bänden die Einheit und Dreipersonlichkeit Gottes sowie seine Selbsterschließung und Selbstmitteilung in Schöpfung und Erlösung dargestellt worden war, handelt der 3. Band über die Ausweitung des Gottmenschen-tums Christi. Von den zwei Hauptteilen, die dieser Band umfaßt, liegt bisher der erste vor. Er stellt das Mysterium der heiligen Kirche und der Gnade dar. Gestaltung des Stoffes und theologisch-dogmatische Gesamtschau entsprechen durchaus der lebendigen Eigenart, die die Dogmatik des Verf. von allen anderen unterscheidet (vgl. unsere Besprechung zum 1. u. 2. Bd. in *Schol* 14 [1939] 245 f.). Wie dort, so tritt auch hier wieder unter Verzicht auf eine begrifflich ausführlichere, mehr schulgemäße Darstellung vor allem das Ringen um ein möglichst reiches Eindringen in die Wirklichkeitsfülle des Dogmas und seine lebendige Erschließung zutage. Das äußert sich vor allem in den Paragraphen, die die Teilnahme der Kirche und ihrer Glieder an der Lebensbewegung des trinitarischen Gottes behandeln (202 ff.), ihren Ursprung und Urgrund in der Einheit zwischen Vater und Sohn darstellen (59 ff.), den Hl. Geist als innersten Lebensraum der Gläubigen (25 ff., 205 ff.) und die trinitarische Liebe als das tiefste Wesen der Kirche (41 f., 251). Ganz ausgezeichnet ist die theologische Erschließung und Ausdeutung des Gnadenlebens als Gottesfreundschaft (§ 188), ferner die Schau unserer Begnadigung als tiefster Erfüllung des wahren Menschseins (236 f.), die Bewährung unserer Gottesliebe in der Nüchternheit opferbereiten Dienstes am Nächsten (256 f.).

Spekulativ-dogmatisch gesehen, ist die Kirchen- und Gnaden-theologie des Verf. ganz griechisch gedacht: Da unser Gnaden-leben Teilnahme am dreieinigen Gott ist in der Realteilhabe am Leben Christi durch den Hl. Geist, der als Geist des menschengewordenen Wortes in uns wohnt, die Menschwerdung aber ein Proprium des Sohnes ist, so vollzieht sich auch unsere gnadenhafte Vereinigung mit dem Vater im Sohn durch den Hl. Geist. Ist darum auch jede göttliche Person im menschlichen Ich gegenwärtig, so doch nur insofern, als sie in beziehentlichem Gegensatz zu jeder anderen göttlichen Person steht. Wie der Hl. Geist die Vollendung der vom Vater ausgehenden innergöttlichen Bewegung ist, so steht er in dem vom Vater auf die Geschöpfe hinielenden Bewegungslauf auch den Geschöpfen am nächsten (204). Die Inexistenz Christi in uns (Röm 8, 9—11; 2 Kor 4, 7—18; Eph 3, 16) sieht S. nicht bloß in der Einwohnung Christi seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach. Ermöglicht werde diese Form der Inexistenz durch die vergeistigte Leiblichkeit des verklärten Christus, der von der Massigkeit des Materiellen befreit, nun nicht mehr räumliche Entfernung zu überwinden habe (195). Werde auch