

Werk „Christentum als Neuheitserlebnis“ auch noch Prümm. Eine Zusammenfassung der ganzen Untersuchung bringt der letztgenannte Beitrag, wo der Verf. die Gründe, die für die traditionelle personale Deutung auf den Heiligen Geist sprechen, zusammenstellt, indem er zeigt, daß die Erstleser durchaus im Stande waren, unter dem Kyrios die dritte göttliche Person zu verstehen, und daß die einheitliche personale Deutung des Pneuma im ganzen 3. Kapitel von 2 Kor den Vorrang hat, wenn keine gewichtigen Gründe dagegen vorgebracht werden können. Solche Gründe seien aber bisher nicht vorgebracht worden. Dagegen wird nochmals auf die Schwächen aller anderen Erklärungsversuche hingewiesen, so daß man zweifellos der auch vom Verf. jetzt vertretenen traditionellen Deutung eine hohe Wahrscheinlichkeit nicht bestreiten kann. Allerdings spricht wohl noch dagegen, daß  $\delta\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  bei Paulus, wenn es sich nicht um Zitate aus dem AT handelt, durchweg Christus ist, und zwar nach P. auch 2 Kor 3, 18, so daß man an sich geneigt ist, auch in dem  $\delta\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  3, 17 Christus zu sehen, zumal das  $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  (3, 18) anscheinend das  $\delta\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (3,17) wieder aufnimmt.

Bezeichnend ist, daß der hl. Cyrill von Alexandrien, wie Lyonnet nach Abschluß der Untersuchungen von Prümm in seinem oben zitierten Beitrag gezeigt hat, 2 Kor 3, 17 sowohl Christus wie den Heiligen Geist erwähnt sieht, und zwar so, daß der Heilige Geist als der Christus eigene Geist erklärt wird, der mit ihm auf Grund der „*consubstantiatio*“, d. h. nach unserer Terminologie der „*circumincessio*“ eine so innige Einheit bildet, daß Paulus Christus einfach den Geist nennt.

B. Brinkmann S.J.

Brunner, E., *Dogmatik. Bd. I: Die christliche Lehre von Gott. Bd. II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung.* 8° (XI u. 391 S.; VIII u. 454 S.) Zürich 1946 u. 1950, Zwingli-Verlag. DM 16.50 u. 21.50.

Zieht man zum Vergleich die gleichzeitig laufende Dogmatik K. Barths heran, so repräsentieren beide Werke Nähe und Abstand der zwei führenden neureformatorischen Theologen in der Schweiz. Im Unterschied zu Barths bündereicherem Werk hat es der Züricher Partner auf ein handliches Lehrbuch von 3 (höchstens 4) Bänden abgesehen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß er mit den beiden ersten schon weit an Themenstoff seinen Basler Kollegen überholt hat. Während dieser mit dem 7. seiner umfangreichen Teilbände erst am Ende der Schöpfungslehre steht, hat B. mit dem 2. schon Christologie und Erlösungslehre abgeschlossen. Die innere Verknüpfung der beiden Bände bringt (von den gemeinsamen Prolegomena abgesehen) die Haupteinteilung des bisher behandelten Stoffes zum Ausdruck. Sie steht unter dem gemeinsamen Titel der „Selbstmitteilung Gottes“: Schöpfung und Erlösung als ihre geschichtliche Verwirklichung; Gottes Wesen als ihr ewiger Grund.

Am stärksten aber spricht sich die dynamisch-heilsgeschichtliche Note dieser Dogmatik in dem beherrschenden Grundgedanken ihrer *Gotteslehre* aus: Gottes An-sich-sein ist sein Für-uns-sein (I 200 u. ö.). Das will nicht nur als moderne Wendung der biblischen Aussage: Gott ist die Liebe, verstanden sein. Der voluntaristische Gottesbegriff von Ockham und den Reformatoren her bestimmt diese Dogmatik, in der die Abhandlung über den Willen Gottes an Breite und Gewicht so stark heraustritt, daß sie als relativ selbständiger und abschließender Traktat der Lehre von Gottes dreieinigem Wesen und seinen Eigenschaften gegenübersteht (I 323—384). Nicht nur wird die herkömmliche Unterscheidung nach metaphysischen und ethischen Attributen allenthalben abgelehnt, sondern auch der „Ahnungslosigkeit“ der spekulativen Theologie ihr Werk der „Verwüstung“ an der christlichen Gotteslehre mit dem Hinweis vorgehalten: „Am biblischen Eigenschaftsbegriff werden alle rational metaphysischen Bestimmungen zuschanden“ (I 284). Immerhin wird bei dem Attribut der Weisheit Gottes die Bemerkung eingestreut: „Der Logos der Vernunft ist nicht als solcher ‚*Verbum Dei*‘, in dem alle Dinge geschaffen sind; aber er ist ihm auch nicht fremd, sondern in ihm eingeschlossen“ (I 306). Aus dem ganzen Tenor der beiden Bände spricht eine Art

‚horror speculationis‘ im Namen eines rein biblischen (nicht biblizistischen) Denkens. Auch K. Barth tut dem Verf. zu viel an Spekulation (I 253). Für die Trinitätslehre stelle die Bibel nur das Problem, während in die theologische Reflexion und die kirchlichen Symbole verhängnisvollerweise viel bibelfremde, philosophische Spekulation eingegangen sei. „Daß der fatale Substanzbegriff ins Credo kam, war ein wahrhaftes Unglück“ (I 254), aber auch der Personbegriff sei „viel zu hölzern“ und habe das unsichere Schwanken zwischen Tritheismus und Monotheismus verschuldet (ebd.). Die Ablösung einer trinitarischen Metaphysik von der Heilsgeschichte wäre teils Grund, teils Folge der Verwechslung von Agape und Eros, bzw. ihrer Konfusion in der augustinischen Konzeption der Caritas gewesen. Auf Nygrens lehrsgeschichtliche Analysen der Agape-Eros-Theologie wird des öfteren und meist zustimmend Bezug genommen (I 192 ff., 210 ff., 294 u. ö.). Es entspricht der reformatorischen Unterscheidung von ‚Deus revelatus‘ und ‚Deus absconditus‘, wenn die Heiligkeit als dialektisches Korrelat zur Liebe in der Wesensbestimmung Gottes erscheint: Heiligkeit als das ausschließende Wesenskonstitutiv sei die abstandsetzende Voraussetzung für den uns einschließenden, erkennend-erwählenden, frei schenkenden Liebeswillen der sich selbst offenbarenden Mitteilung Gottes (I 168 ff. u. ö.). Die neuere religionsphänomenologische Kategorie eines sittlich indifferenten ‚Numinosum‘ (R. Otto; G. van der Leeuw) wird unbeanstandet übernommen, ohne Berücksichtigung der schon seit längerer Zeit anwachsenden Kritik an ihr (I 162 f.). Nicht eine metaphysische Definition stehe am Anfang der christlichen Gotteslehre, sondern die Offenbarung seines Namens (I 121 ff., 134 ff.; dazu den Exkurs über den Gottesgedanken der Philosophen in der Geschichte 157 ff.). An Gottesbeweisen sei die Dogmatik ebenso desinteressiert, wie sie die Stützen metaphysischer Konstruktionen von sich weise, wo sie zur Unterbauung der eigentlichen Theologie dienen sollten. Doch wird anerkannt, daß spekulative Begriffe, wie ‚Aseität‘, ‚Absolutheit‘, ‚reine Aktualität‘ geradezu unentbehrlich seien für die begriffliche Klärung des geoffenbarten Gotteswesens (I 149 ff.). Bei den Ausführungen über göttliches und menschliches Personsein konnte man gespannt sein, ob und wie die auf die scharf zugespitzten Fragen von K. Barth (Kirchliche Dogmatik III/2, 153 ff.) zu erwartende Antwort ausfallen würde. Ausdrücklich zu finden ist sie dort nicht, mag aber einschlußweise im Sinn des Verf. vielleicht herausgelesen werden. Die natürliche Gotteserkenntnis wird als objektive Möglichkeit auf Grund der Schöpfungsoffenbarung anerkannt, als subjektive Möglichkeit auf Grund der sündigen Verkehrung des Menschseins zwar nicht schlechthin, aber dennoch in dem Sinne verneint, daß es dem Menschen außerhalb der Heiloffenbarung unmöglich sei, zu jener allein wahren, weil allein rechten und rechtfertigenden Erkenntnis zu kommen, die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen stiftet (I 126. 137; II 28 f. u. ö.). Das spekulative Grundprinzip jeder Gotteslehre, die ‚analogia entis‘, wird als „grundlegend für alle theologischen Aussagen“ anerkannt (II 27) und wiederholt gegen die bekannten Angriffe K. Barths (neuplatonisch, spezifisch katholisch, Erfindung des Antichrist) als Gemeingut der christlichen Überlieferung in Schutz genommen. Leugnung der Seinsanalogie komme einer Leugnung der biblischen Schöpfungsordnung gleich und ende in einer rein negativen Theologie. Selbst die ‚analogia fidei‘, die Barth (nicht ohne teilweise Umdeutung ihres herkömmlichen Sinnes) allein gelten lassen will, setze die ‚analogia entis‘ in jedem Punkte voraus (I 183 ff.; II 26 ff. 50 ff. und die Anmerkung S. 76). Dennoch aber verwirft B. die Anwendung des Prinzips zur Grundlegung und Durchführung einer ‚natürlichen Theologie‘. Es gebe keine neutrale Ontologie als Voraussetzung einer natürlichen Gotteserkenntnis, und die Schöpfungsoffenbarung reiche nun einmal für den sündigen Menschen nicht mehr aus (passim). Die natürliche Theologie, deren Unterfangen der Mensch nicht lassen könne, sei keine geeignete Basis, wohl aber ein bedeutsames Thema der christlichen Gotteslehre, an deren Aufhellung sie sich zu bewähren habe (vgl. den Exkurs über die ‚natürliche‘ Gotteserkenntnis und das Problem der ‚theologia naturalis‘ I 137 ff.).

In der *Schöpfungslehre* hat die Anthropologie (mit ihren rund 100 Seiten) den inhaltlichen, die streng heilsgeschichtlich-christologische Behandlungsweise den methodischen Vorrang. Die Ausführungen decken sich weithin mit den Auffassungen, die der Verf. früher schon in seiner Theologischen Anthropologie (*Der Mensch im Widerspruch* 1941) monographisch vorgelegt hat. Da beide Fassungen sich ergänzen, wird man künftig beide zusammen verwerten, wenn man den Verf. voll verstehen will. Überdies verlangt die durchgängig heilsgeschichtliche Betrachtungsweise dieser Dogmatik, daß man ihre Anthropologie als Bindeglied zwischen Gotteslehre und Christologie von beiden Enden her gleichsam vor- und rückwärts liest.

Auffällig ist an dieser Dogmatik vor allem auch, daß die Erlösungslehre vor der eigentlichen Christologie zur Behandlung kommt. Es entspricht das der grundsätzlichen Linie des Verf., nicht ontologisch-deduktiv, sondern induktiv vom *notum quoad nos* auszugehen. Die Umstellung wäre natürlich nicht möglich, wenn — wie nach der katholischen Auffassung — das Persongeheimnis Christi als die logisch-ontologische Voraussetzung für die Erkenntnis der eigentlichen Heilsbedeutung des *opus Christi* angesehen wird. Übrigens sind auch beim Verf. schon wesentliche Stücke aus der Christologie in der Trinitätslehre vorweggenommen, abgesehen davon, daß ein eigenes Kapitel über die Begründung des Christusglaubens die Überleitung zur Erlösungslehre des Verf. bildet und seinerseits unterbaut ist von der heilsgeschichtlichen Bundestheologie. In der Verhältnisbestimmung von *„Gesetz“* und *„Evangelium“* wird — namentlich in dem Exkurs gegen die typologische Auslegung des AT in der Schule W. Vischers (II 247 ff.) — das Prinzip der Theologie als Einordnung ebenso entschieden bejaht wie als Leitfaden der Exegese verworfen. Wie im ganzen Werk will der Verf. auch in seiner Christologie und Erlösungslehre eine Linie der kritisch ausgewogenen Mitte zwischen Liberalismus und Orthodoxie einhalten (II 298). Die Wunderfrage und das Postulat der *„Entmythologisierung“* (Bultmann) kommt in zwei eigenen Exkursen (221 ff.; 311 ff.) zur Behandlung. Die eschatologische *Leben-Jesu-Deutung*, wie sie in der Linie von A. Schweitzer jüngst durch die beiden Berner Theologen M. Werner und seinen Schüler F. Buri fortgeführt worden ist, wird in Übereinstimmung mit anderen Schweizer Theologen (Dodd, Kümmel, Cullmann) als Widerspruch mit dem objektiven Schriftbefund dargetan (308 ff.). Die Darlegungen über das Heilswerk der Erlösung gehen — ähnlich wie später nochmals in *Personchristologie* (392 ff.) — am Leitfaden der drei Ämter Christi voran (317 ff.), deren innere Einheit betont in einem lehrgeschichtlichen Überblick auf einen kalvinischen Kanon gebracht werden (364 ff.). Die bei Protestanten so gängige Unterscheidung von *Versöhnung* (als *Werk Christi*) und *Erlösung* (als *Werk des Hl. Geistes*) wird als gewaltsame Zerreißung abgelehnt. Zwischen *Abälard* und *neuzeitlich-liberaler Auffassung* einerseits und der *Satisfaktionstheorie Anselms* (wie sie in der protestantischen Orthodoxie vertreten wurde) andererseits wird eine *Vermittlung* gesucht (378 ff.). Daß nicht erst eine theologische Konstruktion bei Paulus die Verbindung zwischen der *Sündenvergebung* und dem *Tod Jesu* hergestellt habe, daß vielmehr eine solche schon als *Glaubenswirklichkeit* im *Urglauben* der *Jünger-gemeinde*, wenn auch noch nicht zu voller Erkenntnis ausgeprägt, gegolten habe, wird nachdrücklich herausgestellt (345 ff.). Dem entspricht das durchgängig festgehaltene Bekenntnis des Verf. zur *Gottheit Christi* im streng eigentlichen Sinn: *vere Deus, vere homo* (passim). Die Einheit der *Person Jesu* will er nicht preisgeben (423), meint aber ohne *monophysitische Verkürzung* des Dogmas dennoch auch an einer *„menschlich-geschichtlichen Persönlichkeit Jesu“* festhalten zu müssen (426). Das Denkproblem der *Zweinaturenlehre* übersteige unser Vermögen. *„Alle Denkschemata, die die vor- und nachchalzedonensische Theologie hervorgebracht hat . . ., machen in Wirklichkeit nichts klarer und helfen darum nichts“* (427). Einen breiten Raum nimmt die auch hier wieder vom Verf. vorgetragene *Leugnung der jungfräulichen Geburt Christi* ein (415—422). Was ein *Basler Kollege* schon zu den ähnlichen Ausführungen in den früheren Werken des Verf. geäußert hat, dürfte er wohl

auch hier wiederholen: „es ist so schlimm, daß ich nur durch Schweigen dazu Stellung nehmen kann“ (K. Barth, Kirchl. Dogmatik I/2 S. 201). Auch die Theologie der Auferstehung, wie sie in dieser christologischen Dogmatik (II 434 ff.) vertreten wird, ist höchst anfechtbar. Der biblische Quellenbefund über das leere Grab könne und müsse mit einem ‚Non liquet‘ aus der Begründung unseres Osterglaubens ausscheiden. Das Osterzeugnis der Apostel allerdings nicht. Es sei ein integrierender Bestandteil im Gesamtzeugnis der Schrift über Jesus, der als Gottmensch dem Tod nicht verfallen bleiben konnte. Die richtige Auffassung der Auferstehung sei: „Kontinuität der individuellen Kreatürlichkeit diesseits und jenseits des Todes“, nicht aber „Identität des Auferstehungsleibes mit dem materiellen (wenn auch umgewandelten) Fleischesleib“ (442). Die vergrößerte Auffassung einer leibidentischen Auferstehung (im Sinne des leeren Grabes) sei als die gemeinsame Unterstellung zum Verhängnis in dem lutherisch-kalvinischen Abendmahlstreit geworden (44 ff.).

Was die vorgelegten Stichproben aus dieser neureformatorischen Dogmatik hinreichend erkennen lassen, entspricht den allgemeinen Grundsätzen, die der Verf. in den ausführlichen Prolegomena des I. Bandes als seine theologische Erkenntnislehre entwickelt hat. Entscheidend ist namentlich das Kapitel über die Norm der christlichen Lehre (I 50 ff.), womit die Frage einer kirchlichen Bindung der Glaubensgemeinschaft aufgerollt wird. Der Verf. bekennt sich zu einer, wenn auch begrenzten „Lehrzucht als notwendiger Erscheinungsform der Kirchenzucht“ (68). In welchem Sinne er das versteht und worin er die verbindliche Lösung einer gebundenen Freiheit sieht, sei noch eben in ein paar Sätzen gesagt: Unbedingte Autorität komme nur der Selbstoffenbarung Gottes zu, wie sie in Jesus Christus durch den Hl. Geist geschehen ist. Eine unfehlbare kirchliche Lehrautorität gebe es für den Protestanten nicht; aber auch die Schrift sei, obschon einzige Quelle unserer Offenbarungserkenntnis, als Glaubensnorm nur von bedingter Autorität; denn sie sei und bleibe nur Offenbarungsmittel, das als solches immer noch kritisch beurteilt werden muß, inwieweit es dem Kriterium von Übereinstimmung zwischen ihrem Lehrzeugnis und der bezeugten Offenbarung entspricht. Gotteswort und Bibelwort seien nicht schlechthin eins; auch die biblische Lehre sei keine inappellable Instanz, wenngleich sie über der zeitbedingten Form und rein relativen Autorität des kirchlichen Lehrbekenntnisses stehe, das immer nur Ausdruck, nie Gegenstand des Glaubens sei. „Die protestantische Kirche hat kein ‚Dogma‘, sondern ‚Bekenntnisse‘.“ (I 62.) Das Dogma sei ein „Kunstprodukt der theologischen Reflexion“, ein „Produkt der Dogmatik“ (65 f.). Daher die Position und Aufgabe des Dogmatikers: „Er steht immer an der Schwelle, die das gegebene Bekenntnis vom zukünftigen besseren Bekenntnis trennt und zugleich zu ihm hinüberführt.“ (68.)

J. Ternus S.J.

Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche*. 8° (339 S. u. 13 Tafeln) Stuttgart 1950, Spemann. DM 10.80.

Die technische Ausstattung des Buches ist trefflich. Sein Inhalt besteht aus drei Beiträgen; der dogmatische Überblick (13—111) stammt von Metropolit Seraphim; die historischen Ausführungen (112—192) stammen vom Dipl.-Theologen der Universität Belgrad Priester Wassilij Lengenfelder; über das christliche Leben in der Orthodoxie (195—319) handelt Prof. I. Tschetwerikow. Wir beschäftigen uns eingehender mit diesem Buche, das zwar keine wissenschaftlichen Ansprüche erhebt, sondern nur allgemein über den Stand des östlichen Christentums informiert, da voraussichtlich zahlreiche Leser aus dieser Quelle ihre Informationen über die Ostkirche schöpfen werden. An erster Stelle ist durchaus anzuerkennen, daß die Verfasser sich darum bemühen, die Polemik beiseite zu lassen. Wohl am besten ist dieses Vorhaben dem unlängst verstorbenen Metropoliten selbst geglückt.

Im *dogmatischen Überblick* ist objektiv das Wichtige zusammengestellt, was die Glaubenslehre der von Rom getrennten byzantinisch-slawischen Ostchristen charakterisiert. U. a. wird dargelegt ihre Auffassung von der dogmatischen Entwicklung, Dreifaltigkeit, Anthropologie, Christologie, von der Gottes-