

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-



mutter, vom Erlösungswerk, von der Gnade, Kirche und den Mysterien (Sakramenten), von der Ikonen- und Reliquienverehrung, Eschatologie; wobei natürlich auch das viele mit der katholischen Lehre Übereinstimmende hervortritt.

Im einzelnen heben wir als bezeichnend hervor: S. meint, der Begriff des Dogmas in der orthodoxen Theologie sei fast derselbe wie in der abendländischen (21); er versteht darunter keine abstrakten Ausdrücke, sondern lebendige Wahrheiten, die nur im Leben und in der mystischen Erfahrung erkannt werden (14 24 26); das Dogma sei inhaltlich Ausdruck der religiösen Erfahrung und des inneren Erlebnisses (21 f.), jedoch nicht der isolierten Persönlichkeit, sondern der ökumenischen Kirche; die Dogmen seien symbolische Ausdrücke von Tatsachen mystischer Ordnung. Kurz, die Orthodoxie sei nicht Lehre, sondern Leben (22—23). (Die Unterschiede zwischen einer solchen und der katholischen Auffassung liegen auf der Hand.) Über dogmatische Entwicklung und das Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition (26 ff.; 31 ff.) urteilt der Verf. im allgemeinen wie der katholische Theologe. Bezüglich des Filioque, sei es als Zusatz zum Symbolum, sei es inhaltlich (35—36), bietet er (ebenso wie der Verf. des geschichtlichen Teils 139 ff.) die übliche, selbst durch Studien orthodoxer Theologen zum Teil überholte Auffassung der getrennten Osttheologen. Mit Nutzen wären hier die Ergebnisse der Forschungen eines A. P. Lebedew miteinbezogen worden (z. B. in seinen Studien über Chalkedon und mögliche Zusätze zum Symbolum) oder eines W. W. Bolotow und des Erzpriesters S. Bulgakow (über das Filioque und das a Patre solo bei den heiligen Vätern der ersten Jahrhunderte; vgl. auch „Russie et Chrétienté, 1950, 3.—4. Heft). In der Lehre über Gott wird im Anschluß an Mönch Wassilij (vgl. Schol 26 [1951] 402—408) und W. Losskij der Palamismus zugrunde gelegt (37 ff.). — Von Maria, der Gottesmutter, heißt es: „Sie hat nicht nur sich selbst, sondern auch die ganze Welt erneuert“ (47); es wird also ihre Beteiligung am Heilswerke behauptet, ihre Unbefleckte Empfängnis aber andeutungsweise geleugnet; von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel wird nichts gesagt (vgl. 46—48). — Schon vorher wurde betont, daß seit Beginn unseres Jahrhunderts alle russischen Hierarchen und Theologen einig seien in der Forderung: Los von der Scholastik, los vom Rationalismus, zurück zu den heiligen Vätern (18—19). (Scholastik wird also mit Rationalismus gleichgestellt und in Gegensatz zur Patristik gebracht.) Dementsprechend wird in der Erlösungslehre behauptet, daß juristische Vorstellungen, besonders die Anselms von Canterbury, innerhalb der östlichen Theologie einen Fremdkörper bildeten (46 ff.). Christi Kreuzestod sei kein Opfer im alttestamentlichen oder juristischen Sinne (53). — Die Kirche sei in der Orthodoxie weder Anstalt noch Kollektiv (64—65), sondern Christi mystischer Leib, ein Organismus. Weiter unten jedoch wird sehr klar zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche unterschieden: „Die Kirche ist auch sichtbar, nämlich als irdische Organisation, die mit äußeren Formen und Ordnungen des Lebens der Menschen auf der Erde ausgestattet ist“ (74). Zum Kirchenrecht wird ausdrücklich bemerkt, daß „etwas derartig Äußerliches und Juristisches — vgl. die ganz anders klingende Behauptung auf S. 48—49 — nicht dem orthodoxen pneumatistischen Kirchenbegriffe widerspreche“. (Auch hierin stimmt also der orthodoxe Osten mit dem katholischen Westen überein.) Da der Verf. mit Recht zwei Aspekte in der Kirche unterscheidet, wird nicht klar, wie er mit Chomjakow, Arseniew und anderen (67) in der Kirche äußere Autorität ablehnen kann. Der Patriarch soll nicht Haupt, sondern nur Vorsteher seiner Kirche sein, nur einen Ehrevorrang besitzen (67). Die „Katholizität“ der Kirche wird im Sinne der „Sobornost“, d. h. Vieleinheit oder Ganzheit aufgefaßt (71), nicht quantitativ, sondern qualitativ (72). Unter Berufung auf die Enzyklika der Ostpatriarchen von 1848 wird nicht die Hierarchie, sondern nur die gesamte Kirche — Hierarchie und Volk — als Träger und unfehlbarer Lehrer der Wahrheit bezeichnet (73). — Bezüglich der Ehe betont der Verf., daß ihre mystische Bedeutung wichtiger sei als die natürliche Fruchtbarkeit (92); aus dem byzantinischen Trauungsritus schließt er, Gott selbst sei priesterlicher



Vollzieher dieses Geheimnisses (93). Die Ehe ist unauflöslich, es sei denn im Falle des Ehebruchs. Wie üblich wird auf Matth 19, 9 verwiesen (93). Daß eine zweite Eheschließung Sünde sei, wird auf Grund der dabei verwendeten Trauungsgebete behauptet (94). — Vor dem Endgericht sind „die Qualen der Sünder in der Vorhölle und die Seligkeit der Gerechten und Heiligen noch nicht der Endzustand“ (101). Eine Läuterung durch Leiden im Fegfeuer gibt es nicht (101). Ein Gebet der Chrysostomusliturgie nach der Wandlung wird in dem Sinne aufgefaßt, daß die eucharistischen Gaben auch für alle entschlafenen Gerechten dargebracht werden, da sie ja der vollkommenen Seligkeit noch nicht teilhaftig seien (101). (Der Verf. des aszetischen Teiles zitiert 223 den liturgischen Text und deutet ihn als Erlebnis der Einheit der Kirche, „in der es keine Grenze mehr zwischen den Himmelsbewohnern und der Erde gibt“.) „Im kultischen Geschehen der heiligen Liturgie und Mysterien sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich“ (109). Als Zeuge für die eschatologische Einstellung des Ostens wird J. Tyciak angeführt (110). Das Ideal des Ostens sei nicht Kultur, sondern Verklärung. — Zum dogmatischen Überblick noch ein paar kleine Bemerkungen: Merkwürdigerweise wird ein für die protestantisierende Entwicklung der russischen Theologie seit Peter dem Großen so bedeutender Name wie Theophanes Prokopowitsch — im ganzen Buche — nicht genannt (vgl. 18; 163). — Zu S. 21: Bulgakows Sophialehre ist nicht nur vom Moskauer Patriarchatsverweser, sondern auch von der Karlowitzer Auswandererhierarchie (zu der der Verf. gehörte) als Häresie verurteilt worden.

Der *geschichtliche Teil* berichtet nacheinander von der Kirche in den ersten Jahrhunderten, von den 7 ökumenischen Konzilien, von Wechselbeziehungen und Gemeinsamkeiten der Kirche des Ostens und des Westens, von der großen Trennung und Versuchen der Wiedervereinigung; auf die Geschichte der orthodoxen Landeskirchen folgt ein kurzer Überblick über die nationalen (nestorianischen oder monophysitischen) Sonderkirchen des Ostens. Wenn es dem Verf. nicht in allem — gemeint ist vor allem das Kapitel über die Trennung — geglückt ist, eine objektive Darstellung zu bieten, so liegt das wohl hauptsächlich daran, daß es kaum möglich ist, die so äußerst verschlungenen Tatsachen und Ereignisse einer jahrhundertlangen Geschichte kurz zusammenzufassen. Wenn z. B. der Primat des Petrus und der Päpste auf Grund der berühmten Irenäusstelle (adv. Haer. III) und einer Zitation aus Papst Leo I. (117; vgl. 115) nur als Ehrenprimat hingestellt wird, so klingt das, besonders wenn man die gesamte Lehre und Praxis Leos des Großen vor Augen hat, natürlich wie eine vollständig unbewiesene Behauptung. — Was Papst Honorius betrifft, so hat der Verf. die von Leo II. gegebene Begründung der Verurteilung des Honorius ungenau wiedergegeben; statt „qui profana prodicione immaculatam fidem subvertere conatus est“ heißt es griechisch „μιασθῆναι παρεχόμεσε“, was viel weniger bedeutet, nämlich „maculari permit“t. Man denke nur an Ephrem den Syrer, an das Lob der makellosen Reinheit Mariens in der byzantinischen Liturgie, an die Lehre der Schule von Kiew, usw. — Die Rolle, die Nikolaus I. und Photius bei der Trennung spielten (144 ff.), erscheint als stark simplifiziert. Daß die Erhöhung der päpstlichen Autorität auch durch geschickte Fälschungen „nicht unwesentlich“ gefördert worden sei (142), wird nicht bewiesen. Das „*Decretum Gelasianum*“ (142 f.), das sich nach dem Verf. zum ersten Mal für die Lehr- und Jurisdiktionsansprüche des Papstes auf Mt 16, 18 beruft, stammt zwar aus dem 6. Jahrhundert, geht aber in seinem Grundstock, u. a. in der Lehre über den römischen Primat, auf Papst Damasus zurück. Wenn behauptet wird, das Filioque stehe gegen die „klare Schriftstelle“ Joh 15, 26 (144), so antworten wir: genau so wenig — ja noch weniger —, wie aus Mt 11, 27 abgeleitet werden kann, daß der Heilige Geist nicht Gott sei, weil an dieser Stelle die Kenntnis des Vaters und Sohnes ausschließlichs diesen beiden göttlichen Personen zuerkannt wird. Augustinus soll zuerst das Filioque behauptet haben (144); doch findet es sich schon bei Ambrosius, Tertullian, Epiphanius.

Wir können dem Verf. weder beipflichten, wenn er mit F. Heiler meint, der heutige Nestorianismus sei mehr terminologisch als sachlich von der



orthodoxen Lehre verschieden (175), noch auch, wenn er die nestorianische Eucharistielehre für rechthgläubig hält (176; vgl. W. de Vries, Sakramenten-theologie bei den Nestorianern, Rom 1947). Über den Monophysitismus äußert sich der Verf. nicht einheitlich: erst spricht er von der Irrlehre des Monophysitismus (183), nachher richtiger von seiner „begrifflichen Unklarheit und terminologischen Unentwickeltheit“ (187 f.). (Daß bei der Darstellung die Katholiken der östlichen Riten nicht voll berücksichtigt wurden, läßt sich verstehen.)

Die Abhandlung über das geistliche Leben in der Orthodoxie ist mit Begeisterung und tiefer Glaubensüberzeugung geschrieben. Auf weite Strecken hin enthält sie Wahrheiten, die voll und ganz auch in den Bestand der katholischen Frömmigkeit eingehen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. der Lehre vom Leben der Kirche, dem Gottesdienst (der geistlichen Dichtkunst, Musik, Schriftlesung, der äußeren Handlung, dem Tages-, Wochen- und Jahrkreis), vor allem aber dem Mönch- und Starzentum. Viel anschauliches Material wird geboten, wenn auch im allgemeinen ohne Kritik. Die Klarheit der Darstellung leidet darunter, daß der Verf. sich ziemlich häufig in subjektiven Erwägungen ergeht, überspitzte Redewendungen gebraucht, gleichsam mit den Worten spielt.

Noch ein paar kleinere Bemerkungen: Joh 17, 21 (212) ist nicht im Garten Gethsemane gesprochen worden. — Auf S. 270 erscheint Simeon der Neue Theologe als Zeitgenosse Gregors des Sinaiten. — Ein Druckfehler ist 1722 (statt 1782) als Erscheinungsjahr der *Philokalia* (271). — Die falsche Behauptung des Bischofs Ignatij Briantschaninow, daß die „Nachfolge Christi“ direkt zur Gemeinschaft mit Gott führen wolle ohne vorherige Reinigung durch Buße (277), wird nicht berichtigt. — Unter Tychon von Sadonsk, Feofan dem Einkerkerten und anderen Aszeten nimmt sich der Name W. Solowjews doch seltsam aus, selbst wenn in einer Anmerkung auf seine ethischen Werke verwiesen wird. Aufs Ganze gesehen aber — trotz aller Einwände und kritischen Bemerkungen — vermittelt diese Selbstdarstellung des östlichen, von der katholischen Kirche getrennten Christentums ein einheitliches Bild und abgerundete Kenntnisse über die Reichtümer und Tiefen des östlichen Glaubens und Kultes und der östlichen Frömmigkeit. B. Schultze S.J.

Müller, L., *Solovjev und der Protestantismus, mit einem Anhang: V. S. Solovjev und das Judentum*. Nachwort von Wl. Szykarski. 8° (182 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 6.50.

Der Marburger protestantische Theologe und Slawist untersucht in dieser Abhandlung über Wladimir Solowjów (1853—1900) dessen *bewusstes* Verhältnis zum Protestantismus. Dabei kommt er zu dem überraschenden Ergebnis, Solowjów habe in den letzten elf Jahren seines Lebens jenseits aller Konfessionen gestanden. Bei aller Dankbarkeit für die Stoffsammlung, die der Verf. aus den umfangreichen und schwer zugänglichen Werken Solowjows zu seinem Thema zusammengetragen hat, kann ich mich nicht seiner Schlußfolgerung anschließen. Zum Ganzen verweise ich auf meinen eingehend belegten Artikel „Wl. Solowjows Stellung zur katholischen Kirche“ *StimmZeit* 144 [1949] 421—435, der dem Verf. aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, erst nach Drucklegung seiner Arbeit zu Gesicht kam.

M. schreibt: „Im wesentlichen kreist die Auseinandersetzung Solovjews mit dem Protestantismus um die Frage: Darf der einzelne sich aus irgendeinem Grunde von der Kirche trennen, die doch der Leib Christi ist . . . , d. h. um die Frage, die sich in der neueren Polemik als die Kernfrage in der Auseinandersetzung von Katholizismus und Protestantismus erwiesen hat“ (15). „Die Antworten Solovjews sind sein Leben hindurch nicht die gleichen gewesen.“ „Er begann und endete mit einer Antwort, die der protestantischen nicht fern ist, während dazwischen ein Jahrzehnt ihrer leidenschaftlichen Ablehnung liegt. Dagegen blieb seine Kritik an andern Lehrmeinungen des Protestantismus . . . im allgemeinen die gleiche . . .“ (14 f.). M. sieht also den Protestantismus Solowjows hauptsächlich darin, daß dieser sich von der Orthodoxie abgewandt hat. Da er sich damit aber gleichzeitig der katholischen Kirche zuwandte und sich ihr vier Jahre vor seinem Tode trotz größter