

„Nichts nur im Sinne der Überfülle, die alle Abgrenzungen und Unterscheidungen vernichtet“ (17); in eins damit nähern sich positive Aussagen Gottes Herrlichkeit, die „in seiner Schöpfung offenbar“ ist, wenn auch nur „durch unendlich entfernte Analogie“ (18).

Die *Bedeutung des Buches* von K. liegt vor allem in einem Doppelten. Auf der einen Seite zeigt es mit unerbittlicher Eindringlichkeit das Gefährliche und Zerstörende, das alles Auflösende und so wahrhaft Nihilistische, das den vorherrschenden Wesenszug des extremen Existentialismus bildet, das aber auch seinen weniger extremen Ausprägungen als verborgene, auf diese oder jene Weise zutage tretende Grundströmung mehr oder minder innewohnt. Auf der anderen Seite bemüht sich das Buch um ein Philosophieren, das ebenso dem Grundanliegen des Existentialismus, nämlich dem Neuwerden des Menschen im Durchgang durch die Krise, gerecht wird, wie es zugleich gerade um dieses Grundanliegens willen und zu diesem hin die Metaphysik des Abendlandes in lebendigem Vollzug durchdenkt. Besonders hervorzuheben ist, daß dabei diese Metaphysik bis in ihr Kernstück der Analogie des Seins angeeignet wird.

Die Thematik des Verf. bringt es mit sich, daß in seiner Darstellung die negative Seite der Existenzphilosophie in den Vordergrund tritt. Gewiß kommt auch ihre positive Seite immer wieder zur Sprache; doch wäre diese in einem ganz ausgewogenen Bild der Existenzphilosophie mit stärkeren Akzenten zu versehen. Tatsächlich haben die Existenzphilosophen viele wichtige Erkenntnisse bezüglich der Verwirklichung des Menschseins zutage gefördert, die sich von allem Zerstörenden lösen lassen und die großenteils noch der Auswertung harren. Hier drängt sich die Frage auf, ob es günstig ist, gerade Sartre als Orientierungspunkt für eine Darstellung der Existenzphilosophie zu nehmen, da man doch wohl sagen darf, daß er entscheidende Momente des ursprünglichen Ansatzes in ihr Gegenteil verkehrt oder wenigstens nach ihren negativsten Möglichkeiten fortentwickelt. Trotz der Unterschiede, die K. selbst zwischen den hierher gehörenden Philosophen herausarbeitet (vgl. etwa 104), werden vielleicht doch die ändern zu sehr im Lichte Sartres gesehen. Was das Verhältnis Sartres zu Heidegger betrifft, so wäre neben der „Aneignung“ die „Umwandlung“ (27) noch schärfer zu betonen, als es hier geschieht. Vor allem geht Heideggers Fundamentalontologie auf eine Seinsphilosophie aus, die über jede bloße Existenzphilosophie hinausschreitet. Doch sprengt die Würdigung dieser Seite den Rahmen der vorliegenden Studie, die sich ja gerade der spezifisch existenzphilosophischen Betrachtung zuwendet und zu deren Klärung einen verdienstvollen Beitrag geleistet hat.

Joh. B. Lotz S. J.

Zenkowski, B., *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*. gr. 8° (68 S.) Stuttgart 1951, Evangelisches Verlagswerk. DM 3.50.

Vom Osten her werben zwei Menschenbilder um das Interesse des Westens: das politisch-weltanschauliche des dialektischen Materialismus und das religiös-christliche der russischen Orthodoxie. Von der besonderen Gestalt, die das christliche Menschenbild in der Ostkirche angenommen hat und wie es in der ostkirchlichen Theologie und in der ihr nahestehenden östlichen Philosophie gegenwärtig zum Ausdruck kommt, handelt ein heimisch damit vertrauter Kenner in der hier anzuzehrenden Studie.

Nicht ein ausgeführtes Menschenbild, sondern nur „Grundlagen der orthodoxen Anthropologie“ herauszustellen, ist die Absicht der — äußerlich gesehen — recht bescheidenen, aber schon wegen des durchgehenden Kleindrucks über ihren wahren Umfang und Gehalt täuschenden Schrift. Ihr Verf. war ursprünglich Dozent der Philosophie an der Universität Kiew (1912-19), lehrte dann als Emigrant vorübergehend in Belgrad und Prag, verbrachte einige Jahre in den Vereinigten Staaten und gehört seit 1927 dem Russisch-Orthodoxen Theologischen Institut in Paris an, dessen Dekan er seit 1944 ist. Daß der Verf. sich in dieser Studie des öftern auf seine zweibändige Geschichte der russischen Philosophie (Paris 1948/50) stützt und beruft, ist zwar subjektiv verständlich, dient aber wohl den meisten Lesern im Westen kaum, da sie nur russisch erschienen ist. Das kleine Buch ist auch nicht gerade leicht lesbar und in entscheidenden Partien sogar schwer verständlich, was übrigens nicht etwa zu Lasten der Übersetzung fällt, für die *Helena Strauß* zeichnet. Der

Grund liegt vielmehr im Gedankentext selber, der sich manchmal zu einer Problemfülle verdichtet, der keine ebenbürtige Form der Disposition und Komposition klaren Durchblick verleiht.

Wenn von den 10 Paragraphen drei auf die Einführung entfallen, so ist das gut verständlich für die Darlegungen über die Bedeutung der christlichen Anthropologie (§ 1) und für jene über die Quellen der orthodoxen Anthropologie (§ 2), aber fragwürdig für die dort untergebrachte Unterscheidung zwischen dem ‚wahren‘ und dem ‚wirklichen‘ Menschen (§ 3). Abgesehen davon, daß die terminologische Anlehnung an die neureformatorische Anthropologie (E. Brunner) erst sehr viel später (18 f.; 27; 38; 43; 58; 60) die entscheidende sachliche Differenz in der Bestimmung des ‚homo absconditus‘ und seines Verhältnisses zum empirischen Menschen erkennen läßt, gehört jene biblisch verstandene Unterscheidung offenbar zu den Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (§§ 5 und 6) und würde dort den naturgemäßen Anschluß an die dritte, die ekklesiologische Sicht des Menschen finden, die im § 7 zur Darstellung kommt.

Auf dieser Dreiheit baut sich ja der ganze Entwurf dieser theologischen Anthropologie auf, der bei aller Treue zur herkömmlichen Lehre der Orthodoxie von sich bekennt, „in einer Reihe von Punkten Formeln aufzustellen, die die Tradition nicht kennt oder die in ihr nur angedeutet werden“ (14). Dazu dürfte gewiß auch und vor allem die besondere Fassung zählen, in der hier nicht nur Wesensgleichheit (Homoiouisie), sondern Wesenseinheit (Homoousie) aller Menschen vertreten wird. Es ist allerdings wohl kaum verständlich, inwiefern nun gerade im Lichte des chalcedonensischen Dogmas von der Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen in Christus Klarheit über „die Allmenschlichkeit eines jeden Menschen“ (mit Bulgakow zu reden) zu gewinnen sei: wesenseigene Menschennatur in je eigener, ja unvergleichbarer Persönlichkeit (vgl. 24 f.; 42 u. ö.).

Es durchzieht die Studie ein betonter *Personalismus*, der oft mehr westlich anmutet. Doch legt der Verf. Wert darauf, seine humanpersonale Auffassung als vertiefte, aber genuin orthodoxe, metaphysische und theologische Konzeption darzutun. Die Gottebenbildlichkeit soll ihren Träger nicht in der Geistnatur des Menschen als solcher, sondern in der geschaffenen Persönlichkeit haben. Nur unter dieser Annahme lasse sich „die grundlegende anthropologische Idee der Orthodoxie in ihrer ganzen Tiefe verstehen“ (25 f.). In der Persönlichkeit des Menschen eine metaphysische Geschlossenheit sehen wollen, heiße: einem Pluralismus verfallen, der die Allmenschlichkeit jedes einzelnen Menschen verkenne und mit der personalen (nicht naturhaften) Gottebenbildlichkeit auch die wahre Kreatürlichkeit der menschlichen Person preisgebe (so — in Übereinstimmung mit dem russischen Theologen Nesmelow — S. 29).

Von daher sieht der Verf. das Innenverhältnis der Person zu ihrer Natur und das Außenverhältnis zum Ring ihrer Gemeinschaftsformen. Die Person kann das Leben der von ihr hypostasierten Natur beeinflussen, steht aber mit ihr — seit der Erbsünde — im nicht endenwollenden Kampf. Durch den Sündenfall ist nicht ein schlechthinniger Verlust der Gottebenbildlichkeit eingetreten, was bedeuten würde, daß die Persönlichkeit zu nichts zerfiele. Auch ist nicht die Person — die Trägerin der Gottebenbildlichkeit — verderbt worden, sondern die Natur und das Verhältnis der Person zur Natur — die ‚Individualität‘ (25).

Schwieriger mitzuvollziehen sind die Gedanken des Verf. über die *gemeinschaftsstiftende Funktion* der Gottebenbildlichkeit. Es kann nach ihm eine Gemeinschaft mit Gott, der „absoluten Persönlichkeit“, überhaupt nicht geben, es sei denn in der Gliedschaft der Kirche. Es sei deshalb auch im Heidentum „ein Rest der Kirchlichkeit, wenn auch ein unfruchtbarer Rest“, anzuerkennen (33; 40 Anm.). Darlegungen über ‚Katholizität‘ im ostkirchlichen Sinne der ‚Ssobornostj‘, wie sie hier namentlich im § 7 vorgelegt werden, liest der westliche Theologe und Philosoph mit besonderer Aufmerksamkeit und Besinnlichkeit; weiß er doch, wie schwer es für ihn hält, dieses pneumatische Gemeinschaftsmoment an der ostkirchlichen Personalanalyse richtig zu erfassen. Wenn wir hier hören, daß dabei Tschadaajeff unter dem Einfluß der französischen Traditionalisten stand, Trubetzkow vom System des Transzendentalismus ausgeht (33 f.), und wenn uns dann anderwärts noch erklärt wird, nach orthodoxer Lehre sei ‚sobornostj‘ eine Eigenschaft der Person und könne ihrem Sinne nach am besten durch Analyse der Person erklärt werden (Iwan Tschetwerikow, Ssobornostj,

in: Ev. Theol. 1952, 352), so bestätigt das alles die oft beklagte Erfahrung, daß russische Philosophen und ostkirchliche Theologen selber in ihrer Erklärung dieses vielfarbig schillernden Eigenbegriffs der orthodoxen Sozialanthropologie auseinandergehen. Dieser Mangel an Einhelligkeit bzw. Eindeutigkeit beschattet nicht nur das Verhältnis ‚Person-Gemeinschaft‘, sondern auch das Problem der Freiheit und das des Bösen im Menschen — beide das Thema des vorletzten Paragraphen (9). Wie der Mensch als Geschöpf Gott angehört, so in Kraft seiner ‚Allmenschlichkeit‘ allen Menschen; und wie er kraft seiner Leiblichkeit dem Kosmos angehört (wovon § 8 eigens handelt), so durch die Gabe der Freiheit sich selber. Nach dem Sündenfall besitze aber der Mensch die Gabe der Freiheit tatsächlich nur in der Kirche und mit der Kirche (vgl. 57). Wie der Verf. sich für das Verhältnis der kreatürlichen zur absoluten Person auf das zweibändige Werk Nesmelows (Die Wissenschaft vom Menschen) stützt (29 f.), so setzt er sich beim Anthro-*ph*-Theodizeeproblem (Die Freiheit und das Böse im Menschen) mit Bulgakow und Wyscheslawzew auseinander (56 f.). Es sind Darlegungen, die man als Ergänzung begrüßen kann zu den veröffentlichten Referaten und Diskussionen des Gesprächs, das zwischen evangelischen und orthodoxen Theologen in Frankfurt a. M. vom 13.—15. Juni 1951 stattgefunden hat (vgl. Ev. Theol. 11 [1951/52] H. 7/8). J. Ternus S. J.

Procksch, O., *Theologie des Alten Testamentes*. 8° (VIII u. 787 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 26.—.

Vriezen, Th. C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*. gr. 8° (302 S.) Wageningen 1949, Veenman & Zonen. fl 13.25.

1. Dieses letzte Werk des 1947 verstorbenen Erlanger Alttestamentlers Procksch kann mit besonderem Recht als Lebenswerk bezeichnet werden, da der theologischen Arbeit am AT immer das besondere Interesse des Verf. galt und auch das Manuskript selbst in 35jähriger akademischer Lehrtätigkeit langsam gewachsen und ausgereift ist. So spürt man in allen Teilen ebenso die langwierige Kleinarbeit, die sorgsam Stein für Stein zum großen Gebäude gesammelt hat, wie die gleichmäßige Beherrschung des gesamten Stoffes und das abgewogene Urteil zu diskutierten Fragen. Zugleich ist das Ganze getragen von einer tiefen Gläubigkeit, die sich bewußt ist, nach Gottes immergültigem Wort und seinen Heilswegen in der Menschheit zu forschen. Sie gibt der Darstellung eine gewisse persönliche Wärme, führt aber auch dazu, daß die Punkte, die im persönlichen Bekenntnis des Verf. eine entscheidende Rolle spielen, in seinem Verständnis des AT besonders stark in den Vordergrund gestellt werden, z. B. der Glaube und der Prophet als Offenbarungsträger. Man wird jedoch nicht sagen dürfen, daß dadurch das Gesamtbild wirklich verzeichnet werde.

Das Werk gliedert sich nach einer einführenden Erörterung systematischer Fragen (1-47) in zwei Hauptteile: Geschichtswelt (48-419) und Gedankenwelt (420-712), in denen der Glaubensgehalt des AT in seinem konkreten geschichtlichen Wachsen und dann in seiner gedanklichen, thematischen Breite zur Darstellung kommt, Längsschnitt und Querschnitt. Das abschließende Register der Bibelstellen (714-756) und der Namen und Sachen (757-786) ist von F. Ebeling beige-steuert; es ist sehr sorgfältig gearbeitet, bedürfte aber noch einer weiteren Differenzierung großer Stichworte, denn das einfache Aneinanderreihen endloser Seitenzahlen hinter einem Stichwort (zu „Volk“ 273; zu „Gott“ mehr als 350 — also jede zweite Seite des Buches!) ist praktisch wertlos. Abgesehen von den Registern ist das Buch noch eigenste Arbeit des Verf., der das endgültige Manuskript unter schwierigen Kriegsverhältnissen auf seinem Alterssitz im Allgäu fertigstellte, wo die Beschaffung und Einarbeitung der neuesten Literatur nicht möglich war. So findet man relativ wenig Literaturhinweise, und diese sind meist älteren Datums. Die Herausgeber (*G. v. Rad* in Verbindung mit O. Grether und A. Alt) haben jedoch von einer Überarbeitung Abstand genommen, in der richtigen Überzeugung, daß es wichtiger sei, eine unveränderte Darstellung der eigenen wissenschaftlichen Überzeugungen des bedeutenden Gelehrten vorzulegen. —

Für P. ist das AT nicht bloß theologisch bedeutsam durch die Reihe theologischer Aussagen, die dort zu sammeln sind, sondern speziell als theologisch und nur theologisch richtig erfäßbare Geschichte. Darum geht er von einer Untersuchung über