

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **25 (1947)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen

Zur theologischen Erkenntnislehre Emil Brunners

« Seit der theologischen Erneuerung der letzten Jahrzehnte ist eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre, die dieser Erneuerung Ausdruck verleiht, nicht erschienen » (x). Diese Worte, mit denen Br. die Darbietung seiner Dogmatik¹ rechtfertigt, lassen es angezeigt erscheinen, sein Werk, in dem die Tendenzen der neuern protestantischen Theologie sich Geltung zu verschaffen suchen, auch dem katholischen Theologen in einer Weise zur Kenntnis zu bringen, welche die Form einer einfachen Buchbesprechung überschreitet. Es empfiehlt sich dies um so mehr, als der Verfasser vor allem in seinen Prolegomena über Grund und Aufgabe der Dogmatik eine Fülle von Problemen berührt, die auch in der katholischen Theologie der jüngst vergangenen Zeit lebendig empfunden, offen ausgesprochen und noch nicht zu allseitiger Befriedigung gelöst wurden. Außerdem verspricht der Zürcher Theologe bei aller Dankbarkeit gegenüber denen, von welchen er seinen Glauben empfangt, das heißt gegenüber den Reformatoren und im besondern Zwingli und Calvin, im Geiste der ökumenischen Bewegung von allen Lehrern der Kirche und von allen Kirchen lernen zu wollen. Denn dies gehört zu seinen Grundüberzeugungen, daß wahrhaft ökumenische Weite insofern von der Dogmatik gefordert werden muß, als Erkenntnis der Wahrheit in allen Kirchen vorhanden und jeder Kirche ein Besonderes in der Erkenntnis der Wahrheit gegeben ist (95). Da jede theologische Erneuerung vor allem eine Besinnung auf ihre Grundlagen und ihr Wesen und ihre Aufgaben voraussetzt, wollen wir uns im Folgenden auf die Wiedergabe und Bewertung der Prolegomena beschränken.

I

1. *Der Ort der Dogmatik.* — Im Gegensatz zu andern denkerischen Bemühungen um einen bestimmten Gegenstand, um eine « Sache », wie sie in der Philosophie und auch in den neutralen Religionswissenschaften stattfinden, geschieht das wissenschaftliche Unternehmen, das den Namen Dogmatik trägt, innerhalb der christlichen Kirche (3). Und zwar geschieht es so sehr innerhalb der Kirche, daß man Dogmatik nur treiben kann als Glied der Kirche, mit dem Bewußtsein eines Auftrages der Kirche, eines Dienstes an der Kirche, aus Nötigungen, die innerhalb der Kirche entstehen (3). Es ist die lehrende Kirche, welche geschichtlich und sachlich der Dogmatik, dieser Wissenschaft von der christlichen Lehre, vorausgeht, in

¹ Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik. Band 1. Zürich, Zwingli-Verlag. 1946. XI-391 SS.

ihrer Lehre hat sie ihren Lebensgrund (5). « Die lehrende Kirche und die Lehre der Kirche ist der 'Ort', an dem Dogmatik geschieht » (5). Der Dogmatiker steht aber nur dann an dem seiner Wissenschaft gemäßen Ort, wenn er eine zweite Bedingung erfüllt : er kann seinen Dienst an der Kirche nur tun, wenn er persönlich glaubend an der Kirche und ihrer Lehre beteiligt ist. Nicht das Denken über den Glauben, sondern das gläubige Denken kann kirchliche Dogmatik begründen. « Nicht nur das Sein der Kirche und ihrer Lehre, sondern das Sein in der Kirche und in der Lehre der Kirche ist die Voraussetzung der Dogmatik » (6). Die glaubende Kirche selbst macht in der Dogmatik ihre eigene Lehre zum Gegenstand der Besinnung. So ist die Dogmatik wesentlich kirchliche Wissenschaft.

2. *Recht und Notwendigkeit der Dogmatik.* — Kann aber die Dogmatik als Wissenschaft der Besinnung, als denkerisches Bemühen über die christliche Lehre, ihr Recht und ihre Notwendigkeit nachweisen ? Ein vierfaches Bedenken drängt sich hier auf. Erstens : die dogmatische Reflexion scheint nur auf Kosten eines Verlustes der Unmittelbarkeit des Glaubens vollziehbar zu sein. « Wozu dieser ungeheuere Apparat, wozu diese subtilen Distinktionen und diese trockenen, verstandesmäßigen Definitionen, wozu diese Vivisektion des lebendigen Glaubens » (7), die erfahrungsgemäß zu Theologiestreitigkeiten und leidenschaftlichen dogmatischen Kämpfen führt und die das Ergriffensein im Glauben gefährdet, die lebensvolle Anschaulichkeit des biblischen Zeugnisses überdeckt ? Zweitens : die dogmatische Theorie, dieses ideenhafte, wirklichkeitsferne Denken kann auch für den schlichten Glaubensgehorsam, für die christliche Forderung des offenen Herzens für die Leiden des Mitmenschen keinen Nutzen bringen, es kann ihm scheinbar doch nur schädlich sein (8-10). Drittens schiebt sich doch in der Dogmatik (von Dogma) eine unpersönliche Lehrautorität zwischen uns und Christus, Lehrzwang steht gegen die Freiheit des Glaubens, und so scheint sie zur klerikalen Lehrautorität zu führen (9). Schließlich liegt in der Dogmatik die Gefahr, daß dieses aus seelsorglichen Gründen notwendige Denken über den Glauben in eine falsche Richtung gedrängt werde, nämlich zum unfruchtbaren Denken in unverständlichen und die Kirche spaltenden Definitionen (10).

Es ist erfreulich, daß Br. gegenüber diesen aus biblizistischen und rein praktischen Erwägungen stammenden Bedenken die Reflexion über die biblische und kirchliche Lehre mit Begründungen in Schutz nimmt, welche auch in der katholischen Theologie geltend gemacht werden. Dogmatische Reflexion ist kein überflüssiges gefährliches Denken, kein Irrweg der lehrenden Kirche, sondern ein *notwendiger Dienst*. Freilich kennt weder die Bibel noch die Urkirche Dogmatik im heutigen Sinne. Dogmatik ist also nicht absolut notwendig, ad esse, wohl aber ad bene esse der Kirche (11). Aus der Geschichte ist nun eine dreifache Wurzel der Dogmatik feststellbar. Erstens : gegenüber der *Irrlehre*, der sündigen Eigenwilligkeit des Menschen, welche die reine biblische Lehre verändert, vermischt, verdünnt und abschwächt, ihr einen fremden Sinn unterschiebt, ist es immer wieder notwendig, diese neuen Aussagen an der ursprünglichen Wahrheit zu prüfen, zu unterscheiden und warnende Abgrenzungen vorzunehmen. Hier ist der

Ort der dogmatischen Begriffsbildungen und Systematik (11). Zweitens: abgesehen von dieser von außen aufgezwungenen Notwendigkeit zur Reflexion ist zu beachten, daß der schlichte *Glaube schon ein Lehrelement* enthält, voll « theologischen Gehaltes » ist (12). Der denkende Mensch wird im Taufunterricht naturnotwendig die Frage nach dem Sinn der biblischen Worte stellen (Vater, Schuld, Offenbarung, Versöhnung), und die kirchliche Botschaft will nicht nur das Herz, sondern auch den Verstand gestalten und durchdringen (12). Als dritte Wurzel der Dogmatik erweist die Geschichte die *biblisch-exegetische*. Das lebendige Glaubensleben hat das Bedürfnis, tiefer in die Bibel einzudringen, den Reichtum der Begriffe auszuschöpfen, den verborgenen Zusammenhängen nachzugehen, die im Offenbarungszeugnis der ganzen Schrift verborgen liegen. Indem die Kirche so der Irrlehre gegenüber den Inhalt der Lehre genauer präzisiert, indem sie eine zusammenfassende Erklärung der biblischen Hauptbegriffe bietet und den denkenden Gliedern der Gemeinde die Zusammenhänge dieser Begriffe darstellt, « treibt sie » Dogmatik.

Diese geschichtliche Antwort nach dem Recht und der Notwendigkeit eines Denkens über den Glauben können wir ohne Bedenken anerkennen, wobei wir die Frage noch offen lassen, inwiefern ein solches Denken im Vollsinn Dogmatik ist. Diese geschichtliche Antwort findet nach Br. eine Stütze in den Offenbarungszeugnissen selbst, in der « Theologie » der Apostel, welche die eigentliche Grundlage aller dogmatischen Lehre ist. « Dieses Weitergehen von der relativen Unreflektiertheit und Unmittelbarkeit der neutestamentlichen Lehre zur durchreflektierten Lehrgestalt der Kirche erweist sich nun aber schon deshalb als unvermeidlich, weil diese Theologie der Apostel keine unbedingte Einheit darstellt, sondern sich in einer Reihe von Lehrtypen präsentiert, die nicht unerheblich voneinander abweichen » (14). Hier hat nun nach Br. wieder die theologische Reflexionsarbeit, die Arbeit der Dogmatik einzusetzen und hinter den verschiedenen Lehrzeugnissen den einen Christus und das eine Evangelium zu suchen (15).

3. *Der Grund der christlichen Lehre: die Offenbarung.* — Diese Dogmatik weist aber wie die christliche Lehre selbst, in deren Dienst sie steht, auf einen außer ihrer selbst und außer der Lehre liegenden Sachverhalt hinaus, nämlich auf Gott und sein Reich, auf Gottes Wesen und Willen, auf Gottes Verhältnis zu Menschen und Welt. Das ist aber das Ureigentliche dieses Gottes, um den es in der Dogmatik geht, daß er *absolutes Subjekt* ist, dessen sich der Mensch nicht in eigenem Bemühen zu bemächtigen vermag. Erkennbar ist er nur durch Selbstenthüllung, Selbstmitteilung in seiner Offenbarung, in der Gott selbst den Menschen belehrt. Christliche Lehre, und damit auch die Lehrform der Dogmatik, weist also von sich selbst weg auf ein Doppeltes hin: auf Gott selbst und auf die göttliche Lehre, auf das, was Gott von sich selbst kundgibt und « lehrt » (17), das sie dann in menschliche Lehre und menschliche Worte faßt. Zeugen dieser göttlichen Offenbarung sind die Apostel. Ihr Lehren hat seinen Grund und Inhalt sowie seine Legitimation in der göttlichen Offenbarung und hat Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit allein darum und insofern, als in

ihrem Lehren das göttliche Lehren sich selbst vollzieht (17). An dieser Stelle führt Br. einen Begriff ein, der für seine ganze Theologie auch, wie sie in dieser seiner Dogmatik vorgetragen wird, grundlegend und zentral ist, den Begriff der Offenbarung. Er bezeichnet ein Vielfaches, da es eine Mehrheit von « Gestalten der Offenbarung » gibt. In ihrem Mittelpunkt steht das geschichtliche Ereignis Jesus Christus. Alle Rede und alle Lehre ist bezogen auf dieses Zentrum der göttlichen Selbstkundgebung, daß das Wort Fleisch ward. Er, der mehr ist als das Wort von ihm. Das Wort Gottes, die entscheidende Selbstmitteilung Gottes, ist eine Person, ein Mensch, der Mensch, in dem uns Gott begegnet (18). « Daß er da ist, daß er gekommen ist, daß wir ihn selbst sehen und kennen dürfen in seinem Tun und Leiden, in seinem Reden und Sein, als den, in dem Gottes Heiligkeit und Barmherzigkeit in persona vor uns steht, uns für sich fordernd und sich uns mitteilend — das ist die Offenbarung, Gottes Selbstmitteilung » (18).

Aber dieses geschichtlich einmalige Ereignis, Jesus Christus, ist nicht in seiner ganzen Bedeutung als isoliertes Faktum verständlich, sondern es muß erfaßt werden mit einem doppelten Vorher und einem vierfachen Nachher. Mit einem doppelten Vorher: Er ist der von den Propheten geweissagte, in dem sich die Verheißungen des AT erfüllen; die Offenbarung des AT meint in ihrer Ganzheit Jesus Christus, ihr Wort steht zum Geheimnis der Person-Mitteilung in einem ausgezeichneten Verhältnis, aber keines ihrer Worte ist dem Persongeheimnis adäquat. Diese prophetische Offenbarung hat aber selbst wieder rückbezüglichen Charakter, sie setzt eine vorgeschichtliche Offenbarung voraus, die « Uroffenbarung », von der aus allein der Mensch als Sünder zu verstehen ist, als den die geschichtliche Offenbarung ihn antrifft (20-21). Die Christusbezeugung hat ein vierfaches Nachher: Im Zeugnis der *Apostel* kommt die Christusoffenbarung gemäß der Tatsache, daß in Jesus das Wort Fleisch wurde, zu uns im bezeugenden Bericht und in der bezeugenden Lehre. Ihr Zeugnis ist insofern « Wort Gottes », als in ihm eine Gestalt der Offenbarung zur Geltung kommt, die von der Christusoffenbarung unablösbar ist (22). Das Wort Gottes, dieses Apostelzeugnis von Jesus, erreicht uns aber nur durch die Vermittlung der *Kirche*; von ihr allein haben wir erstens das Neue Testament, zweitens ist aber auch die Verkündigung der mit Christus lebendig verbundenen Gemeinde eine Gestalt der Offenbarung (22). Diese objektiven Offenbarungsgestalten genügen aber nicht. Sie müssen zur *subjektiven* Offenbarung werden. Dazu ist ein empfangendes Subjekt erfordert, in dem ein *inneres* Geschehen vor sich geht. Außer dem Eingreifen Gottes, welches in den objektiven Offenbarungsgestalten vorliegt, muß ein neues, besonderes Eingreifen Gottes statthaben, eine innere Offenbarung; sie findet da statt, « wo immer Christus sich als der lebendige Herr einem Menschen im Glauben kundtut » (23). Doch auch hier ist noch nicht der Vollsinn der Offenbarung erreicht: ihre höchste Verwirklichung ist die zukünftige Offenbarungsgestalt in der *Schau von Angesicht zu Angesicht*. Erst in der Parusie, am Ende der Zeiten, ist lebenspendende allumfassende Gemeinschaft, erst von dorthin verstehen wir den Sinn der vorausgehenden Offenbarungsgestalten: in jeder geht es um dies eine, Emmanuel-Gott-Mit-Uns (24).

4. *Die Offenbarung als Wort Gottes.* — Unter der Voraussetzung, daß göltiges Reden und Lehren der Kirche nur statthaben kann auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes, erhebt sich die Frage: Wie kann aus göttlicher Offenbarung *menschliche Lehre* werden? Die Antwort ist nach Br. vom AT aus gesehen leicht. Denn hier spricht Gott in menschlichen Worten, in formulierten Sätzen, sodaß eine völlige Deckung vorliegt von Menschenwort und Gotteswort. Aber zwischen AT und uns liegt die neue Gestalt der Offenbarung: Jesus Christus. Er ist nicht ein menschliches Wort, sondern eine Person, ein Menschenleben voller geschichtlicher Anschaulichkeit, kein Inbegriff von Sätzen, er ist Gottes handelnde Person in Selbstvergegenwärtigung (26). Diese Wende hat statt im Johannesprolog: Das Wort ist Fleisch geworden. Er selbst und nicht seine Rede ist die eigentliche Offenbarung. « Das Redewort ist nur noch indirekt die Offenbarung, d. h. in der Weise der Bezeugung der eigentlichen Offenbarung, die Jesus Christus, die personhafte Selbstvergegenwärtigung Gottes, der Emmanuel, ist » (30). Die dieser Offenbarung gemäße Reaktion des Menschen ist diese: Er ist nicht mehr einfach Hörer, es besteht nicht mehr nur ein Wortverhältnis, sondern ein Personenverhältnis (30). Ein mit ihm Verbundensein, nicht nur Glaube, sondern Hingabe. Offenbarung hat somit den Charakter der Personbegegnung, der Persongemeinschaft. Das Wort der Rede ist nur noch Zeugnis von ihm, Hinweis auf ihn, Bericht vom Faktischen und Lehre von Sinn des so Geschehenen. An Stelle der Redeoffenbarung des AT tritt im NT: Er selbst. Alle Rede ist von nun nur noch indirekt Offenbarung als Zeugnis von ihm (32).

Die Bedeutung dieses Offenbarungsbegriffes für die Theologie unterstreicht Br. schon hier ausdrücklich. Erst damit wird die Heilung der seit den Logos-theologen in die alte Kirche eingebrochenen intellektualistischen Verderbnis möglich (32). Dieser Intellektualismus bekundet sich in der Identifikation von Bibelwort und Gotteswort und in der Auffassung der Offenbarung als geoffenbarte Lehre (33). Gottes Offenbarung wird somit fälschlich in ein Redewort Gottes und in Lehre umgedeutet. Damit mußte nach Br. der Glaubensbegriff und die ganze christliche Existenz, das Christsein, einem groben Mißverständnis anheimfallen (33). Und doch muß Br. zugeben, daß es eine legitime menschliche Rede von Gott, von Jesus Christus gibt. Wo aber ist die Brücke von der Offenbarung, die Jesus Christus selbst ist, zu dieser legitimen menschlichen Rede von Jesus Christus? « Gibt es einen Punkt der Identität von Christusoffenbarung und Redewort, Personoffenbarung und Wort in menschlicher Rede? » (34). Die Antwort Brs. enthält den entscheidenden Punkt seiner Lehre. Der Punkt der Identität ist das Zeugnis des Heiligen Geistes, das göttliche Zeugnis von Christus, das sich der menschlichen Denk- und Sprachform bedient. Damit ist nach Br. nicht jenes Testimonium Spiritus Sancti gemeint, welches das Verständnis der Schriftworte, des bereits zum Menschenwort gewordenen Apostelzeugnisses begründet, sondern jenes göttliche Zeugnis, das in Petrus wirklich wurde, da der Vater im Himmel ihm offenbarte, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei, und das in Paulus geschah, als es Gott gefiel, seinen Sohn ihm zu offenbaren (Matth. 16, 17; Gal. 1, 16).

Hier tritt zur geschichtlichen objektiven Offenbarung der Menschwerdung des Sohnes die *innerlich subjektive* in der Bezeugung des Sohnes durch den Heiligen Geist, zunächst im Herzen der Apostel (35). Gott läßt sich herab, indem er selbst in Menschengestalt redet im Zeugnis seines Geistes, der den Sohn bezeugt, und indem er Zeugnis gibt, hat er die Existenzweise und Aktform menschlicher Geistigkeit angenommen (35). Hier sieht Br. den erkenntnistheoretischen Sinn des neutestamentlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist und gleichzeitig das Gegenüberstehen von Gottesgeist und Menschengestalt. Dieses Zeugnis, z. B. der Abbaruf, ist beides: Zeugnis des Heiligen Geistes und zugleich Zeugnis des glaubenden Herzens. « In solchen zentralen Erkenntnisakten des Glaubens erfährt der Mensch das Wirken des Heiligen Geistes als wirkliches Reden Gottes in der dem Menschen eigenen Sprache und Denkform. Erst in diesem Worte des Heiligen Geistes wird ihm die Gottesoffenbarung in Jesus Christus zum wirklichen eigentlichen Gotteswort, zum wörtlich zu nehmenden *Deus dixit*, in welchem sich das gleichnishafte 'Deus dixit' der geschichtlichen Offenbarung hörbar macht » (36).

Dieses Zeugnis des Geistes bietet aber nicht die Gewähr, daß sein Wort vom Menschen richtig aufgenommen wird, « es kann der menschliche Geist das Zeugnis des göttlichen Geistes mehr oder weniger verfehlen, auch im Apostel » (36). Darum kann auch das apostolische Zeugnis nicht den Anspruch erheben, in allen Einzelheiten seiner Formulierungen inspiriert zu sein. Das eigentliche Kriterium für die Echtheit und Gültigkeit des Geisteszeugnisses ist die *Sohnesbezeugung*. Nur ihn, den Sohn, bezeugt der Geist, ihm, dem Sohn, ist der Geist in seinem Bezeugen untertan. Diese seine Sohnbezeugung ist nie abgeschlossen, nie fertig. « Der Geist behält sich menschlich gesprochen vor, immer mehr und immer deutlicher zu lehren und nie die abgeschlossene definitive Lehre », das Dogma, « zu geben » (37). Außerdem ist das Redezeugnis des Heiligen Geistes nicht sein ganzes Werk, er ist ja auch lebenspendender und neuschaffender Geist, dessen Wirken sich außerhalb der hellen Mitte des Erkennens, ja sogar außerhalb des Bewußtseins vollziehen kann (37). Weil weder Jesus Christus noch das Werk des ihn bezeugenden Geistes Gottes im Worthörenlassen aufgeht, darum ist auch das in Menschenwort gefaßte Zeugnis von Jesus Christus nie einfach identisch mit dem « Wort Gottes ». Die Apostel « wissen, daß alles, was sie lehren, nie die Offenbarung, die Gott in Jesus Christus gegeben hat, ausschöpfen kann, daß ihre Worte darum immer nur erneute Versuche sind », es « zu sagen ». Daher ihre Freiheit, mit der sie ohne den Versuch einer dogmatischen Normalformulierung eine Formulierung neben die andere stellen und unablässig um die bessere und beste Formulierung ringen » (38).

Von dieser Erkenntnis Jesu Christi, wie sie in den Aposteln Wirklichkeit war, unterscheidet sich die Erkenntnis der spätern Generationen der Sache nach nicht. « Wo es um die durch den Heiligen Geist gegebene Erkenntnis Jesu Christi geht, besteht der Sache nach, bezüglich des Was, kein Unterschied zwischen Aposteln und Gemeindemitgliedern, also auch keiner zwischen den Aposteln und spätern Generationen » (38). Nur in

Bezug auf das Wie unterscheiden sie sich: Zwischen uns und Christus steht die heilsgeschichtliche Tatsachenübermittlung, das heißt aber das vom Heiligen Geiste gewirkte Zeugnis der Apostel (39). Aber das ist nur eine Brücke: Wir sollen denselben Geist empfangen wie sie und sollen darin vom Geist selbst Zeugnis empfangen, daß er der Christus sei, wie sie es empfangen; mittels ihres berichtenden und lehrenden Zeugnisses glauben wir in gleicher Autonomie oder Autopsie des Glaubens wie sie (40). Der Glaube an Jesus Christus ruht ganz allein auf dem Zeugnis des Heiligen Geistes, das aber nicht anders zustande kommt als mittels des Apostelzeugnisses, dem wir in *Freiheit* gegenüberstehen, das für uns zwar grundlegend, aber durchaus nicht im Sinne einer Inspirationslehre dogmatisch bindend ist (40). Der Grund: denn wenn auch vom Geist Gottes inspiriertes Wort, ist es doch zugleich ein menschliches Wort, behaftet mit der Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit alles Menschlichen (40). Hier spricht Br. einen Kernpunkt seiner ganzen Lehre aus, der, wie wir sehen werden, für seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Dogmatik und Theologie maßgebend ist.

5. *Glaubenszeugnis und die Lehre.* — Wie vollzieht sich nun der Übergang von diesem Glaubenszeugnis zur Lehre? Zunächst ist zu beachten, daß schon das Zeugnis der Apostel von doppelter Art ist: Es ist Bericht von Jesus, weil das Wort Fleisch wurde, und als Bericht wendet es die Gefahr intellektualistischer Mißverständnisse ab; es ist geistgewirkter erzählender Hinweis auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Weil es aber das Wort ist, das Fleisch wurde, ist vom erzählenden Zeugnis der Apostel die Lehre unzertrennlich (41). Als Lehre muß es im Medium des Gedankens das ausdrücklich sichtbar machen, was im Evangelienzeugnis nur andeutend ausgesprochen ist (41-44). Aber weder das Berichtezeugnis noch das Lehrzeugnis können als Urform des apostolischen Zeugnisses in Frage kommen: beiden vorausgeht die Urform, welche sich in der Dimension der personalen Begegnung vollzieht; die Urform des Bekenntnisses des Glaubens hat die Gestalt der Du-Antwort auf das anredende Du-Wort Gottes: Wahrlich Du bist der Sohn des lebendigen Gottes (45). Im Gegensatz zu dieser personalen Begegnung hat das Lehrzeugnis dies zur Voraussetzung: Es ist das Heraustreten aus der Du-Beziehung zu Gott in die Er-Form, es ist reflektierte Rede über Gott, Heraustreten aus dem personalen Raum der Begegnung in den unpersonalen Raum der Reflexion, Gott wird der Besprochene. Angeredet wird nicht mehr Gott, sondern der Mensch oder eine Mehrheit von Menschen. Je nach dem Maße der Unterbrechung der personalen durch die unpersönliche Beziehung, nimmt das Maß der Reflexion, also der theoretischen Lehrhaftigkeit, zu, Gott wird mehr und mehr Gegenstand. Im NT ist das Maß dieser reflektierenden Lehrhaftigkeit noch ein minimales (46). Sie geht dort immer wieder über in Anbetung, Dank und die Unmittelbarkeit des persönlichen Ergriffenseins (46). Eine weitere Brechung geschieht schon, wenn der lehrende Apostel sich im Namen Jesu werbend an die Menschen wendet: Hier liegt ein antwortheischendes Zeugnis vor, in dem ein menschliches Du angeredet

wird, nicht mehr das göttliche. Im Taufunterricht der alten Kirche bleibt das mittelbare Ziel der Glaube des Lernenden, unmittelbar aber wird das *Verstehen* des Gesagten erstrebt; es hat eine Wende statt zur dritten Person, zur Lehre über Gott, es liegt schon eine schulmäßige Lehrform vor, die sich freilich auf das Elementar-notwendige begrenzt (47). In der Theologie und Dogmatik erweitert sich die theoretische Erörterung. Ihr Ursprung ist das anspruchsvolle, intellektuelle Fragen. Der Glaube ist nur mehr Fernziel. Zwischen Fernquelle und Fernziel liegt nun der Raum der gedanklichen Reflexion. Die Loslösung vom Gebetsakt ist zwar nicht grundsätzlich, aber doch praktisch vollzogen. Immer entfernter wird die Beziehung zum Ursprünglichen. An Stelle des Personalverhältnisses tritt das Sachverhältnis.

Warum aber begibt sich der Theologe in die Gefahr der Umwandlung des anbetenden Bekenntnisses in seine Lehre *über* Gott, in die Gefahr der Entfernung von Ursprung und Ziel? Die Antwort wurde eingangs schon vorweggenommen: « Um des Glaubenden willen, angesichts der Lehrverfälschungen oder Irrlehren, angesichts der aus innerem eigenen Denken notwendig entstehenden Fragen und angesichts der Schwierigkeiten, die die ursprüngliche biblische Lehre dem Verstehen bereitet » (48).

Nun sind wir in der Lage, drei Fragen zu beantworten: Die Frage nach dem Verhältnis von *Glaube und Lehre*: Der Glaube treibt zur Verkündigung der Lehre. Gott bedient sich des Glaubenszeugnisses der von Christus ergriffenen, um Weitere zu ergreifen. Andererseits schafft die Verkündigung und Lehre wieder Glauben. Die Frage nach dem Unterschied von *Glaubenserkenntnis und theologischer Erkenntnis*: Es ist kein Unterschied in Sache und Inhalt, sondern ein Unterschied der Existenzform. Aus der Haltung des Anbetenden tritt man in die des sachlich Reflektierenden. Auf Kosten der gläubigen Unmittelbarkeit und Bereitschaft zur Tat, gewinnt man größere Klarheit und Präzision der Begriffe, es ist nicht mehr die Existenzform des betend-gehorchenden Jüngers, sondern die des Lehrers und Forschers. Die Frage nach der *Grenze* der theologischen Untersuchung: Theologie, Dogmatik, Lehre in hoch reflektierter Form sind nicht notwendig zur Seligkeit, nicht der Glaube als solcher drängt zur Theologie. Die Notwendigkeit der Dogmatik gründet vielmehr in bestimmten Nötigungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft (Irrlehre) oder im glaubenden Menschen, der denken will und denken muß. Darum ist nur soviel Theologie vom Guten, als sie der Haltung des Glaubensgehorsams keinen Abbruch tut (49). Ein Überschreiten dieser Grenze bedeutet ein Abgleiten in die Krankheitserscheinung des Theologismus, die Glaubenserkenntnis und theologische Erkenntnis nicht mehr unterscheidet. Br. glaubt, diese Krankheitserscheinung in der ganzen ältern Theologie feststellen zu können.

6. *Die Norm der christlichen Lehre.* — Sind so Notwendigkeit und Grenze einer auf der Offenbarung fußenden christlichen Lehre anerkannt, so stellt sich angesichts der Möglichkeit des Mißverständnisses der göttlichen Offenbarung und der Tatsache vieler unter einander sich widersprechender christlicher Lehren die Frage nach der *Norm* der wahren christlichen Lehre: Auf Grund wessen darf eine Lehre in legitimer Weise einen Geltungs-

anspruch erheben? (50). Dies eine ist aus dem Gesagten klar: Was seinen Ursprung nicht aus dem *Grund* der christlichen Lehre, d. h. aus der Offenbarung nachweisen kann, was sich auf einen andern Erkenntnisgrund beruft, ist von vornherein disqualifiziert. «Alle spekulative und alle relativistische religionsgeschichtliche oder religionspsychologische Lehre von Gott, kann als christliche Lehre von Gott nicht erkannt werden» (51). Aber damit ist noch kein Kriterium angegeben für den rechtmäßigen Geltungsanspruch jener Lehren, welche die Offenbarung als ihren Grund anerkennen. Und doch erkennen die christlichen Kirchen die Notwendigkeit einer solchen Norm an. Die Reformation findet sie im Schriftprinzip, in der Übereinstimmung des Glaubens und der Lehre mit der Bibel. Die katholische Kirche in der höchsten kirchlichen Lehrautorität, dem Papst, «der allein ohne Rekursrecht des kritischen Fragers auf die Schrift selbst, bestimmt, was biblische Lehre also richtige Lehre ist» (52).

Für Br. ist weder das eine noch das andere eine *ratio sufficiens* für die Legitimität des Geltungsanspruches christlicher Lehre. Die Schrift, der Inbegriff des apostolischen Zeugnisses von Jesus Christus, ist wohl Quelle all jener Erkenntnisse, die unbedingte Autorität besitzt, aber letzte autoritäre Instanz ist nicht das Wort der Schrift. Denn erstens ist der Kreis der apostolischen Urzeugen kein scharf abzugrenzender und zweitens weichen die Lehren der Apostel, die Lehren des NT, in erheblicher Weise voneinander ab (54). So bleibt als eigentliche Norm die Offenbarung, d. h. Jesus Christus selbst, der sich uns durch den Heiligen Geist bezeugt, der sich aber zu dieser seiner Selbstoffenbarung des Zeugnisses der Apostel bedient (55). Das Apostelzeugnis ist nur gültig, unbedingte bindend, sofern es wirklich *ihn* selbst bezeugt (57). So ist auch die Schriftlehre als solche wohl unbedingter Grund unserer christlichen Lehre, Norm aber nur im bedingten Sinn, sofern nämlich in ihr die Offenbarung, Jesus Christus selbst, zur Geltung kommt (57). Daraus folgt, daß die *kritische* Besinnung über die Adäquatheit des biblischen Lehrzeugnisses für die bezeugte Offenbarung uns nicht erspart bleibt. Ein letztgültiger Rekurs auf eine Schriftaussage ist unmöglich.

7. *Dogma und Dogmatik.* — Wer ist nun aber Subjekt der kritischen Besinnung, wer kann gültig über die Adäquatheit oder Inadäquatheit des biblischen Lehrzeugnisses mit der in Christus erfolgten Offenbarung urteilen, wenn die Offenbarungsautorität der christlichen Lehre selbst bedingt ist? Kommt etwa der Kirche eine legitim urteilende Funktion zu? Soll nicht die äußere und innere Einheit der Kirche, ihr Auftrag und ihr Werk, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, aufs schwerste gefährdet werden, so muß sie selbst irgendwie imstande sein, das Maßgebliche und Richtige vom Unmaßgeblichen und Unrichtigen zu unterscheiden (59). Im Interesse dieser Einheit muß ihr die Fähigkeit zur Dogmenbildung eignen! Tatsächlich richtet die Kirche, wenn sie ihren Auftrag und ihre Einheit durch die Vielheit sich widersprechender Bekenntnisse gefährdet sieht, eine Norm des Glaubens auf, ein kirchliches Bekenntnis, das Credo oder Dogma, das als Scheidemittel, als Kriterium der rich-

tigen Lehre gegenüber der unrichtigen gemeint ist (60). Da nun die Glaubens- und Lehrsubstanz zu allen Zeiten bedroht ist, kann die Kirche zu keiner Zeit auf maßgebende Glaubens- und Lehrnormen verzichten.

Andererseits sieht Br. in der Bekenntnisbildung auch eine große Gefahr, die Gefahr der falschen Absolutsetzung des Dogmas. Denn woher hat ein solch formuliertes Bekenntnis seine verpflichtende Autorität? Br. erkennt weder die katholische Lösung von der unbedingten Lehrautorität der Kirche, bzw. des päpstlichen Lehramtes, noch die lutherisch reformierte einer die Gesamtkirche vertretenden Kirchenversammlung an. « Wer verbürgt denn, daß die paar Hundert Kirchenmänner, die die bekenntnis-schaffende Synode bilden, nicht aber der einzelne Lehrer, der ihnen widerspricht, den Sinn der göttlichen Autorität trifft und lehrend ausspricht? » (61). « Wer gibt denn der Kirchenversammlung die Legitimation für glaubenbildende Interpretation der Schrift » (61). Sie ist grundsätzlich irrtumsfähig und hat nach Ausweis der Geschichte unhaltbare Lehrsätze aufgestellt. Dem Dogma, dem Bekenntnis, dem Credo kommt immer nur *relative*, unter dem Vorbehalt besserer Belehrung stehende Autorität zu (62). Grundsätzlich steht es nicht über der Lehre der einzelnen Theologen. Eine besondere, aber nur relative Autorität oder Dignität kann ihm insofern zugesprochen werden, als es ein Akt der Gesamtkirche ist, bei dem besondere Sorgfalt der kritischen Prüfung angenommen werden darf (62). Aber die eigene Einsicht des einzelnen Lehrers hat vor ihm nicht zu verstummen (62).

Mit der Dogmenbildung ist nach Br. eine zweite Gefahr verbunden, welche nach dem Verfasser die größte Tragödie des Christentums ist: Die Verschiebung des Glaubens aus der Dimension der personalen Begegnung in die Dimension der sachlichen Belehrung, die Vergegenständlichung des Glaubens. Denn Glaube ist Begegnung mit ihm selbst, nicht aber Unterwerfung unter eine Lehre von ihm (63). Folgerichtig muß Br. in der Reformationstheologie, insofern diese die biblische Lehre zur letzten inappellablen Instanz machte, eine grundsätzliche Rückkehr in den katholischen « Irrtum » sehen; denn damit war der protestantische Glaube wieder Lehrglaube, Dogmenglaube « über ihn » geworden.

Wahre Dogmatik aber ist nach Br. immer wesentlich *kritisch*; sie muß sich der *Relativität* jeder Lehrautorität bewußt sein; sie hat von sich aus die eindeutige Verbundenheit jeder Lehre, von wem sie auch aufgestellt werde, auf ihre Verbundenheit mit Christus zu prüfen. Das Ergebnis solcher dogmatischen Prüfung ist das Dogma als Kunstprodukt der theologischen Reflexion, dessen Kunst sich darin zeigen muß, daß es auf Grund höchster Reflexionstätigkeit das entscheidend Wesentliche am Glauben selbst hervorhebt und gegen bedrohliche Mißverständnisse abgrenzt (65). Aber seine Formulierungen, so sehr sie im Dienste der Reinerhaltung des kirchlichen Glaubensgutes stehen, können keine definitive, autoritative, exklusive den Gläubigen verpflichtende sein. Denn wer besitzt den Maßstab, nach dem bestimmt werden soll, was am Glauben Hauptsache und was das Unterscheidende gegenüber dem Unglauben ist? Der katholische Dogmatiker hat seine Norm in der Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes. Seine Arbeit ist dem Dogma unterstellt, vom Dogma dirigiert, seine Denkarbeit

geht darauf hinaus, das Dogma zu interpretieren und zu explizieren, nicht aber zielt er darauf ab, das Dogma kritisch zu untersuchen und ein besseres an seine Stelle zu setzen (66). Ganz anders der protestantische Dogmatiker. Er ist sich bewußt, daß das kirchliche Bekenntnis irrtumsfähig und der Verbesserung bedürftig ist. Er ist in seiner dogmatischen Arbeit dem Dogma der Kirche gegenüber kritisch und darum grundsätzlich auf die Vorbereitung eines neuen, bessern Bekenntnisses ausgerichtet (67).

Brunner ist sich klar bewußt, daß die dogmatische Arbeit damit in eine merkwürdige Doppelstellung hineingerät. Einerseits ist der Sinn des auch von Br. als notwendig erachteten kirchlichen Bekenntnisses vor allem, den Lehrer der Kirche zu binden und zu dirigieren. « Andererseits muß die Kirche im Sinn der recht verstandenen Autorität der Offenbarung selbst, den Willen haben, der Freiheit zur kritischen Nachprüfung des gegebenen Bekenntnisses keine Fesseln anzulegen, sondern ihr weiten Spielraum zu geben » (68). Denn diese in der Schrift dem Theologen und der Kirche gegebene Offenbarung ist keine massive Gegebenheit, sondern ein Aufgegebenes, ein in der Schriftlehre zu *Suchendes* (68). Und doch hat die gleiche Kirche, welche nach Brunner irrtumsfähig ist, und darum die Freiheit auch der kritischen Nachprüfung ihrer Lehren belassen muß, die Pflicht, Lehrzucht zu üben und dies vor allem gegenüber dem Lehrer und ihn, wenn er in seiner Lehre sich als Feind des Glaubens und als Pseudoglied erweist, aus ihrem Körper auszuschalten. Eine Lehrzucht freilich, die sich ihrer Grenzen bewußt bleiben muß, die ihr durch die Relativität der Autorität aller kirchlichen Lehrnormen gezogen sind (68).

8. *Dogmatik als Wissenschaft.* — Kann nun die so umschriebene dogmatische Arbeit, die ihren Ort in der Kirche hat, die ein Modus des Glaubensbekenntnisses ist, mit dem Ziel, die Lehre der Kirche recht zu gestalten, den Anspruch erheben, Wissenschaft zu sein, in dem Sinn, daß dieser Dienst am Glauben der Kirche dem Dogmatiker die Pflicht auferlegt, wissenschaftliche Kriterien und Methoden anzuwenden? Gehört die Dogmatik, sofern sie vom Glauben unterschieden ist, dem Bereiche der Wissenschaft an? Das Problem stellt sich Br. darum mit besonderer Schärfe, weil die Wahrheit, um die es im Glauben geht, von der Wahrheit, die Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, sich grundlegend unterscheidet. Glaubenswahrheit im Sinne der Bibel ist « Wahrheit in Begegnung », Wahrheit in der Dimension der Person, des Du-Ich, ist personale Selbsterschließung, Offenbarungswahrheit. Theologie aber und Dogmatik ist Wahrheit in der Dimension der Sache, ist Glaube in seiner Reflexion, im kritischen Denken (72). In diesem Sinne nähert sich die Glaubenserkenntnis der weltlichen Erkenntnis, wird sie unpersönlich, objektiv und sachlich kühler; ihre Begriffe werden abstrakter und unähnlicher der lebensvollen Anschaulichkeit der biblischen Lehrweise (72). Hier ist der Wendepunkt zur wissenschaftlichen theologischen Begriffsbildung und Lehrweise. Wie die Wissenschaft, so strebt die Dogmatik nach Präzision der Begriffe, nach logischem Zusammenhang der Gedanken, nach Festlegung der Begriffe in Definitionen, nach Systembildung; es beginnen die unpersönlichen Kate-

gorien die personalen zu überdecken (73). Der Philosophie gleicht die Dogmatik durch ihre Bezogenheit auf das Unbedingte, das Letzte, das hinter allem Gegeben-Tatsächlichem liegt, ihre Bezogenheit auf den ewigen Logos. Von der Philosophie unterscheidet sie sich aber, insofern sie ihre Wahrheit nicht in eigenem Bemühen sucht, sondern diese als eine durch Offenbarung und Glauben gegebene denkend durchleuchtet (73), und der Logos, um den es in ihr geht, ist der fleischgewordene Logos des Vaters. Auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie und Dogmatik muß dem Gesagten gemäß geantwortet werden: « Dogmatik ist eine Wissenschaft sui generis; sie ist an eigenen Kriterien zu messen. Je mehr in der christlichen Lehre die Reflexion, die exakte Definition, der streng logische Zusammenhang, die rational einsehbare Systematik, die methodische Folgerichtigkeit zunimmt, desto mehr nähert sie sich der Wissenschaft und desto mehr entfernt sie sich von der ursprünglichen Glaubenserkenntnis, aus der sie hervorgeht und auf die sie sich immer wieder zurückbesinnen muß » (75). Trotzdem die Gefahr einer Entfremdung von der personalen Glaubenshaltung immer besteht, ist der Dienst der Dogmatik am Glauben unersetzlich. Denn immer wird es in der Kirche nötig sein, das Gültige und Echte vom Ungültigen und Unechten zu unterscheiden, immer besteht das Bedürfnis, dem modernen Menschen das biblische Offenbarungszeugnis verständlich zu machen und die Kluft zwischen dem weltlich-natürlichen Erkennen und der Glaubenserkenntnis zu überbrücken (76).

9. *Die Gegenwärtigkeit der Dogmatik.* — Aber enthält diese Bejahung der Notwendigkeit einer über die einfache biblische Verkündigung hinausgehende Darstellung der christlichen Lehre nicht ein gefährliches Zugeständnis an Fortschritts- und Entwicklungsgedanken? Br. anerkennt hier in einem gewissen Sinne die Berechtigung einer Theologie perennis: « Die Lage der Gemeinschaft der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, ist hinsichtlich des Anteils der Offenbarungswahrheit grundsätzlich zu allen Zeiten dieselbe und das bedeutet, daß die ihr gegebene Wahrheit zu allen Zeiten, bis zum Ende der geschichtlichen Tage, dieselbe ist » (78). Andererseits stellt Br. einen ständigen Wechsel im Bekenntnis der Kirche der Theologie und Offenbarung fest, und er sieht darin nicht nur diese historische Tatsache, sondern eine psychologische Notwendigkeit (79), der das Gesetz zugrunde liegt: « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. » Das bedeutet zunächst, daß das Evangelium je und je in die Sprache der Zeit übersetzt werden muß, soll die missionierende Kirche ihre Aufgabe erfüllen (80). Aber der Satz hat noch eine tiefere Bedeutung. Er besagt, daß der Mensch auch im Glauben kein leeres Gefäß ist, in das etwas von außen hineingegossen wird, sondern es werden schon im einfachen Glauben die Begriffe, mit denen der Mensch überhaupt versteht, nicht einfach ausgeschaltet, sondern in Anspruch genommen und umgebildet. Die Begriffe aber wandeln sich. Wir müssen uns den Zeitgenossen verständlich machen.

Br. erinnert hier mit Recht an Begriffe wie Subjekt, Person, Verantwortlichkeit, Entscheidung, Akt, die alle als solche nicht biblisch sind und doch einen biblischen Sachverhalt zum Ausdruck bringen wollen, um diesen

den Zeitgenossen verständlich zu machen. So wird Dogmatik nach Br. zur notwendigen Vorarbeit für jene « Bibelübersetzung », in der rechte lebendige Verkündigung des Evangeliums bestehen muß (82). So ist es auch Rücksichtnahme auf den denkenden Gläubigen und dessen Willen, sich die Offenbarung wirklich anzueignen, auf dessen *modus recipiendi*, wenn der Taufunterricht eine über das Primitive hinausgehende Erweiterung erfährt. Damit echte Aneignung erfolgen kann, muß ein echtes Antworten auf wirkliche Fragen statthaben. Das bedeutet im Grunde nichts weniger als dies: Die Theologie muß gegenwartsnahe sein und das Prinzip dieser Gegenwartigkeit ist das Kriterium der echten lebendigen Theologie (83). Damit ist ein Kriterium zur Beurteilung dessen gegeben, was sich als biblische Theologie gibt: « Es ist unlebendige Theologie, die nicht imstande ist, das Evangelium in den Begriffen der Zeit verständlich zu machen, Theologie, die den Verdacht ruft, daß der dahinter stehende Glaube nicht wirklich angeeignet ist, auf alle Fälle eine Theologie, die ihre Aufgabe nicht zu erfüllen vermag » (83).

Die Gefahr, welche mit dieser Gegenwartigkeit der Theologie gegeben ist, übersieht Br. keineswegs. Aber die Gefahr muß im Interesse der echten Aneignung in Kauf genommen werden: In Treue zum biblischen Text müssen die Begriffe, die der Aneignung dienen, der Sache, um die es geht, untertan bleiben (84). Die Begriffe dürfen nicht eigenmächtig werden, sie dürfen nicht, wären sie auch noch so biblisch, zu einer Systembildung mißbraucht werden. Für Br. ist jede geschlossene Einheit der Gedanken in der Dogmatik ein untrügliches Zeichen des Irrtums (84).

10. *Glauben und Denken in der Dogmatik.* — Damit stellt sich gleich die neue Frage: In welchem Sinne kann dem Denken des Glaubens und innerhalb der Dogmatik nun noch Raum belassen werden? Zunächst ist hier Brs. Feststellung wichtig, daß nämlich auch im Glauben selbst das Denken nicht außer Kurs gesetzt wird; denn Glaube ist nicht nur frommes Gefühl, sondern vielmehr das durch die Offenbarung durch Gottes Wort bestimmte Denken. Auch der Glaube vollzieht sich in Begriffen und in Verbindung von Begriffen; das Denken des gewöhnlichen Lebens wird im Glauben in Gebrauch genommen.

Doch in der Dogmatik spielt das Denken eine viel größere Rolle, freilich nicht in dem Sinne, als sei nur der Dogmatiker Vollchrist. Wo liegt der Unterschied zwischen Denken des Glaubens als solchem und dem gläubigen Denken in der Theologie und Dogmatik? Das Eigentümliche der Dogmatik, in ihrer Abgrenzung gegen den Glauben, ist gekennzeichnet: 1. Durch die dimensionale Wende aus dem Denken in Begegnung zum Darüber-Denken (86). 2. Durch die Ausschaltung des personalen Elementes für die Dauer der Reflexion, welche gleichsam die Funktion einer Blende, einer Generalabstraktion hat, die alles jetzt nicht ins Auge Fallende wegschirmt (87). 3. Durch isolierte Weiterentwicklung des Denkelementes. Während der Glaube dem sich offenbarenden Gott betend antwortet: « Du bist mein Herr », fragt die Dogmatik reflektierend: « Was ist der rechtmäßige Inhalt der Begriffe 'Herr', 'Gott'? So wird der logische Gehalt eines

Elementes des Satzes isoliert zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht » (87). Diese abstrahierende Tätigkeit ist Dienst am Glauben und zielt darauf ab, daß die Lehre der Kirche über das Wort richtig sei. Bei dieser Weiterentwicklung wird also der Begriff zum bessern Verständnis gebracht, er wird aufgeheilt und geklärt. Gegen alle Theologie, welche mit Berufung auf die sündige Verderbtheit der menschlichen Vernunft alles Denken über Offenbarungsinhalte als abwegig bezeichnet, betont Br. die Berechtigung und Notwendigkeit und den ungeheuern Anteil, den das rationale Element, die logische Denkkraft, an der theologischen Reflexion und an der Dogmatik hat (88). « Wenn es auch die göttliche Offenbarung ist, der er nachdenkt, so geschieht doch dieses Nachdenken vermöge der natürlich menschlichen Ratio in den Begriffen und Denkformen und mit dem Beweisverfahren der Logik » (88).

Aber damit wird die Arbeit des Dogmatikers keineswegs zu einer rein rationalen Beschäftigung mit den Erkenntnissen des Glaubens. Denn im theologischen Denken wird die Beziehung auf die im Glauben erfaßte Sache selbst immer wieder aufgenommen, ja der Dogmatiker « vollzieht im Denken immer wieder den Glaubensakt, er richtet sich glaubend aus auf die dem Glauben gegebene Offenbarung » (89). « Theologisches Denken ist ein Denken, ist eine rationale Denkbewegung, deren rationale Konsequenz ständig in jedem Punkt durch den Glauben abgelenkt, gehemmt und gestört wird » (89). Zusammenfassend sagt Br. : « Wo das rationale Element nicht wirksam ist, da entsteht keine Denkbewegung, keine Theologie, wo das rationale Element allein wirksam ist, da entsteht eine rationale spekulative Theologie, die von der Offenbarung wegführt. Nur wo der Glaube und Rationalität richtig ineinandergreifen, entsteht rechte Theologie, rechte Dogmatik » (89).

II

In unserer kurzen *Bewertung* der hier skizzierten Lehre Brunners wollen wir, der ökumenischen Haltung Brs. Rechnung tragend, immer auf jene Punkte hinweisen, in denen eine Übereinstimmung oder doch wenigstens eine Annäherung an katholisches Glaubens- und Lehrgut spürbar ist. Das gilt nun schon von seinen ersten Ausführungen über den Ort der Dogmatik. Es ist erfreulich, nach Jahrzehnten einer alles relativierenden, individualistischen, liberalen Theologie in diesem zusammenfassenden Werke einen führenden evangelischen Theologen sagen zu hören, daß die Kirche der Ort der Dogmatik sei, daß man nur als Glied der Kirche, und zwar als gläubiges Glied, Dogmatik « treiben » kann. Damit ist ein klarer Trennungsstrich gezogen zwischen christlicher Theologie und jeder neutralen Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Auch der Verteidigung der Berechtigung einer Dogmatik und dem Aufweis ihrer Notwendigkeit können wir im Grundsätzlichen bedenkenlos zustimmen. Ja, es werden hier Gedanken ausgesprochen, welche sich ausnehmen wie eine Mahnung gegenüber unerleuchteten biblizistischen Bestrebungen innerhalb katholischer Kreise, die aus dem Christlichen alles ausscheiden möchten, was nicht in der anschaulichen und lebensnahen Sprache der Bibel ausgedrückt ist. Ihnen wird

gesagt, daß Dogmatik, das denkerische Bemühen um die Offenbarung, notwendiger Dienst an der Kirche und ihrem Glaubensgute ist, ein Bemühen, das trotz der mit ihm tatsächlich verbundenen Gefahren nur zum größten Schaden der Gläubigen vernachlässigt werden könnte. Dieser Mahnung eignet darum ein besonderer Wert, weil sie von einem Theologen ausgesprochen wird, der schärfsten Kampf führt gegen alle wahren und vermeintlichen Rationalismen und durchaus und bewußt biblisch orientiert ist. Was von Brs. Ausführungen über den Grund der christlichen Lehre und von der Offenbarung als Wort Gottes annehmbar ist und was ausgeschlossen werden muß, wurde in dieser Zeitschrift eingehend dargestellt¹. Die Kritiker haben offen den Wahrheitsgehalt der Lehre Brs. von der Offenbarung und dem Glauben als Personbegegnung herausgeschält und gezeigt, in welchem Sinne auch nach katholischer Lehre vom Glauben als von einer Personbegegnung gesprochen werden darf. Sie mußten freilich auch auf die Einseitigkeiten aufmerksam machen, mit denen Brunners Offenbarungs- und Glaubenslehre belastet ist. Wir werden sehen, wie dieser den biblischen Gegebenheiten nicht gerechtwerdende Offenbarungs- und Glaubensbegriff für die ganze Auffassung Brs. von Theologie und Dogmatik und ihrer Aufgabe maßgebend ist und seine Abweichungen von der katholischen Lehre begründet. Ganz im Sinne seiner Grundforderung, daß Dogmatik kirchliche Wissenschaft sein müsse, anerkennt er für die Kirche das Recht, Glaubens- und Lehrnormen aufstellen zu dürfen, die als Ausgangspunkt der Dogmatik zu gelten haben, das Recht, Lehrzucht auszuüben und jeden, der sich als Feind des Glaubens erweist, aus ihrem Körper auszuschneiden. Wiederum wie die katholische Prinzipienlehre, lehrt Br., es gehöre zu den wesentlichsten Merkmalen und wichtigsten Kriterien ihrer Tauglichkeit, daß die Dogmatik die Begründung der christlichen Lehre in der Offenbarung deutlich mache, daß ein rechter Schriftbeweis geführt werde. Man vergleiche hierzu I q. 1 a. 8 ad 2, um sofort zu erkennen, wie sehr man sich in Zeiten höchsten denkerischen Bemühens der Verwurzelung aller Theologie in der Offenbarung im unmittelbaren Worte Gottes bewußt war: « Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae ex revelatione habentur et sic oportet quod credatur auctoritati eorum, quibus revelatio facta est . . . Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae. Nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus autem ab auctoritate divina est efficacissimus . . . S. doctrina auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo, auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta ».

Mit besonderer Genugtuung nehmen wir Kenntnis von der energischen Art, mit der Br. das *Denkelement* für jede Theologie und Dogmatik fordert. Mit Rücksicht auf gewisse noch heute lebendige Strömungen lassen wir die diesbezüglichen Texte Brs. wörtlich folgen: « Nun ist es ja nicht zu

¹ Divus Thomas 22 (1944) 110-121 ; 24 (1946) 167-200, 249-289, 447-451.

bestreiten, daß jenes Denken (das dogmatische) in den Denkformen des gewöhnlichen, des rationalen Denkens vor sich geht und auch, soll es ein Denken sein, gar nicht anders vor sich gehen kann. Es ist gut, das zu wissen und immer wieder sich deutlich zu machen, damit klar wird, wie ungeheuer groß der Anteil des rein rationalen Elementes, der logischen Denkkraft, an der theologischen Reflexion oder Dogmatik ist. Es ist wirklich die rein menschliche Denkkraft, die den Dogmatiker zu seinem Geschäfte qualifiziert. Daran sollte sich der Dogmatiker erinnern, wenn er über die sündige Verderbtheit der menschlichen Vernunft schreibt. Wenn es auch die göttliche Offenbarung ist, der er nachdenkt, so geschieht doch dieses sein Nachdenken vermöge der natürlichen menschlichen Ratio in den Begriffen und Denkformen und mit dem Beweisverfahren der Logik » (88). Man vergleiche hierzu I q. 1 a. 5 ad 1, wo Thomas die Beziehungen zwischen weltlicher Wissenschaft und Theologie kurz skizziert und der weltlichen Wissenschaft hinsichtlich der Theologie eine Dienstfunktion zuweist, die freilich noch umfassender ist als die von Br. gekennzeichnete: « Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod eis de necessitate indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis, sicut architectonica utitur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic eis utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur ad ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. » Und I q. 1 a. 8 ad 1: « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei, sed ad manifestandam aliqua quae traduntur in sacra doctrina. » Er fügt hier gleich den tiefsten Grund an für die Möglichkeit eines solchen Denkdienstes an der Offenbarung: « Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. »

Dies gilt umsomehr, als Gott in seiner Offenbarung in menschlichen Begriffen und Ausdrucksmitteln sich an uns wandte, die in vitaler Weise vom Denkvermögen aufgenommen werden und nun den Gesetzen dieses Denkens folgen. Es war keine Übertreibung, wenn man in dieser Form der Mitteilung des Offenbarungsgutes geradezu einen Auftrag und eine Einladung zum Überlegen und Nachdenken gesehen hat (Divus Thomas 18 [1940] 89). Freilich scheint Br. das Denken in der Dogmatik auf jenen Bereich einzuschränken, den man die positive Theologie zu nennen pflegt, in der aber auch ohne ständiges Vergleichen und schlußfolgerndes Denken keine Ergebnisse gewonnen werden können.

Die katholische Kirche und ihre klassischen Lehrer lassen dem Denken im Vertrauen auf die Wahrheit, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vervollkommnet, viel weitem Spielraum. Das Vaticanum hat auch die sogenannte spekulative Arbeit der großen Theologen, die sich um den

Intellectus fidei bemüht haben, nicht nur als berechtigt anerkannt, sondern eine Formulierung gebraucht, die sich wie eine Einladung zu solchem Durchdenken der Offenbarung ausnimmt, indem es auf den Lebenswert solcher denkerischer Bemühungen hinweist: « Ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur » (Dz 1796). Indem das Konzil die Bedingungen angibt, unter denen ein fruchtbringendes Glaubensverständnis gewonnen werden kann — es muß ein von echtem Eifer, vom Glaubensgeist und von der Einsicht in die Grenzen geregeltes Forschen sein — deutet es zugleich hin auf die auch von Br. gesehenen Gefahren, die ein ungezügelttes Denken auf diesem Gebiete im Gefolge hat. Den gleichen Gedanken drückt Pius XII. aus in seinem Rundschreiben über den mystischen Leib Christi bezüglich der theologischen Versuche, die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten verständlich zu machen: « Wir wissen, daß aus dem rechten und eifrigen Studium dieses Gegenstandes und aus dem Widerstreit und der Erörterung der verschiedenen Meinungen und Ansichten, sofern solches Forschen sich leiten läßt von der Liebe zur Wahrheit und von dem schuldigen Gehorsam gegenüber der Kirche, reiche und kostbare Erkenntnisse ersprießen, durch die auch in diesen heiligen Wissensgebieten ein wirklicher Fortschritt erzielt wird. » Diesen kirchlichen Weisungen zufolge kann auch der katholische Theologe sich Brs. Wort zu eigen machen: « Der Dogmatiker hat ein gutes Recht, dagegen zu protestieren, wenn man seine Arbeit als *rein* rationale Beschäftigung mit den Erkenntnissen des Glaubens bezeichnet — so gewiß er kein Recht hat, dagegen zu protestieren, daß das rationale Denken an seiner Arbeit einen großen Anteil habe. Was aber im theologischen Denken dazukommt, was dieses von allem andern Denken unterscheidet, das ist die ständige Beziehung auf die im Glauben erfaßte 'Sache' selbst, eine Beziehung, die sich ihrerseits wieder nur im Glauben vollziehen kann » (88-89). Auch der folgende Satz Br. läßt eine gut katholische Deutung zu: « Der rechte Dogmatiker denkt nicht nur *über* den Glauben und über die im Glauben gegebene Offenbarung, sondern er vollzieht im Denken selbst auch immer wieder den Glaubensakt; er richtet sich glaubend aus auf die dem Glauben gegebene Offenbarung » (89). Das gilt aber auch für die sogenannte spekulative Theologie. Ihre Prinzipien sind Offenbarungswahrheiten, wie sie mittels des Lehramtes vorgelegt werden, Wahrheiten, welche einzig im göttlichen Glauben hingenommen und bejaht werden können; von diesem Glauben und von diesem Offenbarungscharakter dieser Prinzipien kann keine Theologie gänzlich absehen, will sie sich nicht selbst aufgeben. Auch in den scheinbar entferntesten Schlußfolgerungen, wofern sie von sichern Offenbarungswahrheiten ausgehen und wofern sie gewonnen wurden durch ein gültiges Schlußverfahren, ist das Offenbarungs- und Glaubenslicht noch wirksam. Es gehört geradezu zum Wesen der Theologie, daß es in ihr eine Generalabstraktion von diesen beiden Elementen nicht gibt, in keiner echten theologischen Reflexion darf das Denkelement sich gänzlich isolieren. Mit Rücksicht auf den Tatbestand, daß in der Theologie das Glaubenslicht einerseits, nämlich hinsichtlich der Prinzipien, und andererseits das natürliche

Verstandeslicht, nämlich hinsichtlich Entfaltung des in den Prinzipien virtuell Gegebenen, wirksam ist, hat man das der Theologie eigentümliche Erkenntnislicht ein *lumen mixtum*, ein Zwielight, genannt. Dem harmonischen Zusammenwirken beider verdankt die spekulative Theologie ihr ganzes Dasein. Da die mittels des Glaubenslichtes hingenommenen Prinzipien das Grundlegende sind, kommt dem Glaubenslichte in der theologischen Erkenntnisweise der Vorrang zu, womit nur ein Ordnungsverhältnis, nicht aber eine Schmälerung der Verstandesbetätigung behauptet wird¹.

Das scheint Br. nicht mehr anzuerkennen. Es ist einigermaßen verwunderlich, daß er nach seinem energischen Eintreten für die Rechte des menschlichen Denkens in der Dogmatik und nach der Feststellung, daß « durch das biblische Zeugnis, das trinitarische Problem der theologischen Reflexion unausweichlich gestellt » ist (228), dann doch im Hinblick auf die Versuche, einen wirklichen *Intellectus fidei* bezüglich dieses Geheimnisses zu gewinnen, resigniert schreibt: « Nicht das ist das rechte Stillstehen vor dem Geheimnis Gottes, daß wir durch solche Begriffe (drei Personen) ein *mysterium logicum* konstruieren, sondern daß wir darauf verzichten, mit unserm Denken in den Bereich einzudringen, der uns zu hoch ist und in dem unser Denken nur trügerische und gefährliche Scheinerkenntnis hervorbringt » (241). « Das Nebeneinander der drei Personen aber ist die Folge davon, daß man das heilsgeschichtliche Denken nicht mehr verstand. Man beschäftigte sich mit dem transzendenten Hintergrund der Offenbarung an sich, man machte das innertrinitarische Leben zum Hauptgegenstand der Reflexion; das ist das tief unbiblische der kirchlichen Trinitätslehre » (254). Hier also gibt Br. der sogenannten spekulativen Theologie, welche sich um den *Intellectus fidei* bemüht, eine eindeutige Absage. Er will die Dienstfunktion der *Ratio* gänzlich auf den Bereich der positiven Theologie beschränken.

Sehr befremden muß es weiter, daß Br., der doch mit Recht die Forderung der Gegenwärtigkeit der Theologie erhebt und in ihr ein Kriterium der echten, guten und lebendigen Theologie erkennt, der für die Aufnahme von nicht ausdrücklich offenbarungsmäßigen Termini in die Dogmatik mit Nachdruck eintritt und selbst solche « unbiblische » Sprache verwendet (*Person*), nun doch einen so heftigen Kampf führt gegen Begriffe und Wortbildungen, die er mit seiner Grundidee nicht in Einklang zu bringen vermag und die doch zur Zeit, da sie in die Theologie eingeführt wurden, im Interesse der Reinerhaltung des Glaubens geradezu gefordert waren und die sich auch heute noch als notwendig ausweisen können. Wir denken hier an Begriffe wie Einfachheit Gottes, Unveränderlichkeit, Substanz in ihrer Anwendung auf Gott. Sie sind ebenso aus Nötigungen innerhalb der Kirche in die theologische Sprache aufgenommen worden wie der Begriff « *Person* », mit Bezug auf den Thomas einem biblizistischen Gegner antwortet: « Wenn auch der Name *Person* als von Gott gebraucht in den

¹ I q. 1 a. 2 c. « *Doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.* » I q. 1 a. 8 ad 1: « *Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur.* » Ib. c: « *ex eis procedit ad aliquid aliud probandum.* »

Schriften des AT und des NT nicht vorkommt, so wird doch das, was der Name bezeichnet, in vielfacher Weise in der Heiligen Schrift von Gott behauptet: nämlich daß er im höchsten Maße durch sich selbst seiend und in vollkommener Weise erkennend ist. Wenn man aber von Gott buchstäblich nur das aussagen dürfte, was die Schrift von Gott überliefert, könnte nie jemand in einer andern Sprache von Gott sprechen als in jener, in der zuallererst die Schrift des AT und das NT überliefert ist. Die Notwendigkeit, sich mit den Irrlehren auseinanderzusetzen, zwang jedoch neue Namen zu finden, die den alten Glauben von Gott bezeichneten. Auch liegt kein Grund vor, diese Neuheit zu vermeiden, da sie nicht weltlich ist und mit dem Sinn der Schrift nicht in Widerspruch steht. Die Apostel lehrten aber nur weltliche Neuerungen im Ausdruck zu vermeiden » (I q. 29 a. 3 ad 1). Das Gleiche ist zu sagen von Sätzen wie: « Gott ist einfach, Gott ist Substanz, Gott ist unveränderlich », auch sie drücken einen durch und durch biblischen Sachverhalt aus. Es ist abwegig, wenn Br. den Satz 'Gott ist einfach' als eine Lehre bezeichnet, die wie kaum eine andere den Gegensatz des spekulativen und offenbarungsmäßigen Gottesgedanken deutlich macht » (264). Oder wenn er sagt: « Was hat der Substanzbegriff in einer christlichen Theologie zu schaffen » (240). Könnte man nicht an ihn die gleiche Frage richten: Was hat der Personbegriff in einer christlichen Theologie zu schaffen? Aber beide Fragen sind falsch gestellt. Beide Begriffe erfüllen in der christlichen Theologie ihre wichtige Aufgabe.

Naturgemäß hängt auch Brs. Lehre vom Gegenstand der Theologie engstens zusammen mit seiner Auffassung vom Offenbarungs- und Glaubensgegenstand. Nach ihm ist der einzige schriftgemäße Glaubensgegenstand die begegnende Person, Gott in Christus sich offenbarend. So kann es nicht überraschen, wenn Br. behauptet, das Denken über Gott habe nicht nur einzusetzen bei der Erkenntnis Gottes, sondern es habe nichts anderes zu tun, als dieses Eine deutlich zu machen (146), es habe nur das unbedingte Herren-*Ich* zu umschreiben (ebd.). Mit dem in dieser Zeitschrift geführten Nachweis, daß der biblische Glaubensgegenstand viel umfassender ist, daß « auch einzelne Aussprüche, Worte und Wahrheiten und Tatsachen von dieser göttlichen Person, die uns ihr Sein und Wirken offenbaren » (Divus Thomas 24 [1946] 170) glaubend hinzunehmen sind, steht gleichfalls fest, daß die « Reflexion » die dogmatische Arbeit, sich auch um diese Glaubenswahrheiten denkerisch zu bemühen hat, ein Bemühen, welches die klassische Theologie zu allen Zeiten ausübte. In Brs. These, die Theologie habe nur eines deutlich zu machen, nach welcher er auch in seiner Christlichen Dogmatik handelt, kommt freilich ein berechtigtes Streben zum Ausdruck, das Streben nämlich, in der Mannigfaltigkeit der Offenbarungsgegebenheiten ein offenbarungsmäßig Zentrales zu erkennen, auf das alles andere beziehbar ist, weil es zu ihm im Verhältnis der Unterordnung steht. Bei allem relativen Werte früherer und neuerer Versuche in der Bestimmung dieses Zentralen wird die Lösung des hl. Thomas was Einfachheit, Tiefe und Weite — und wir dürfen hinzufügen — was Offenbarungsgemäßheit angeht, unübertrefflich bleiben: « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum

ut ad principium et finem » (I q. 1 a. 7 c). Ausdrücklich wird die Rangordnung noch ausgesprochen: « Sacra doctrina non determinat et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium et finem » (I q. 1 a. 3 ad 1). Brunner verkennt die mittelalterliche Gotteslehre durchaus, wenn er meint, es gehe da nur um die Causa prima, wie sie dem rein natürlichen spekulativen Denken zugänglich ist, es herrsche da ein offenbarungsfremder Imperialismus der Idee. Es geht da vielmehr um Gott in seinem Ansichsein, wie er uns in der Offenbarung kund wird. Im selben Artikel sagt er mit aller Klarheit: « Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt *articuli fidei*, quae est de Deo. Idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis » (ebd.). Vgl. I q. 1 a. 3: « S. doctrina considerat aliqua secundum quod divinitus sunt *revelata*. » Nicht ein spekulativer Absolutheitsgedanke nimmt hier eine herrschende Stellung ein, sondern der Gott der Offenbarung, dieser freilich nicht nur in seinem Offenbarungsakt, im Geschehen der Selbstmitteilung, in seinem « Subjekt oder Personsein », sondern auch in seinem innern Leben, in seinen uns kundgegebenen Heilsratschlüssen und Heilsveranstaltungen, in allem was er uns offenbarte. Das anzuerkennen, hindert Br. sein einseitiger Personalismus, diese der Ich-Du-Philosophie entlehnte oder doch verwandte Lehre.

Der Gegensatz von Brs. Auffassung von der Theologie und ihrer Aufgabe zur katholischen Lehre kommt aber viel schärfer zum Ausdruck in den Kapiteln, in denen er ihr Verhältnis zur Norm der christlichen Lehre und zum Dogma bestimmt. Wohl nennt er, wie wir sahen, die Theologie, d. h. die Dogmatik, eine kirchliche Wissenschaft, wohl anerkennt er das Recht der Kirche, bindende Normen aufzustellen. Aber kirchlich ist diese Wissenschaft bei Br. doch in einem ganz andern Sinn als nach katholischer Auffassung. Kirchlich ist dem katholischen Theologen seine Wissenschaft zutiefst darum, weil seine ganze theologische denkerische Arbeit das unverrückbare Dogma der Kirche zum sichern Ausgangspunkte nimmt, in der Überzeugung, von ihr das Offenbarungsgut in voller Reinheit zu empfangen; er erklärt es, hellt den Zusammenhang mit andern Glaubenswahrheiten auf, entfaltet seine Virtualität, ohne jedoch wie Br. darauf abzielen, in Freiheit dem Bekenntnis gegenüber ein anderes, ein besseres, gegebenenfalls ein verschiedeninhaltliches an seine Stelle zu setzen aus der Voraussetzung heraus, daß es einen Irrtum enthalten könnte.

Die Lehre Brs., es stehe der Dogmatik zu, ein gegebenes Dogma in diesem Sinne kritisch zu überprüfen, ist ganz in seinem Offenbarungs- und Glaubensbegriff verankert. Wenn Jesus Christus sich nicht einem Lehramte, sondern nur dem einzelnen Gläubigen durch den Heiligen Geist im Herzen und Gewissen und Geist als die Wahrheit bezeugt (113), dann steht der Mensch, dem dieses Zeugnis zuteil wurde, über *allen* Formen der Lehre, in denen dieses geistgewirkte Zeugnis nicht wirksam wurde; er steht gleichberechtigt neben all denen, denen es nicht in einer für alle verbindlichen Form geschenkt ward. Die in Sachen der Wahrheitserkenntnis wirksame geistige Kraft der Gemeinschaft gegenüber dem isolierten einzelnen Gläu-

bigen und einzelnen Lehrer und Verkünder, ist nach Br. kein gültiger Wahrheitsbürge (61). Es besteht nach ihm keine Garantie, daß sie den Sinn der göttlichen Autorität trifft und lehrend ausspricht, daß sie legitimiert ist, eine bindende Interpretation der Heiligen Schrift zu geben. Wo aber soll diese Autorität gefunden werden? Der einzelne Lehrer und Gläubige, dem nach Br. Christus sich durch den Heiligen Geist im Herzen und Gewissen und Geist als die Wahrheit bezeugt, kann diese Autorität gewiß nicht mit größerem Rechte beanspruchen als der Apostel und die gläubigste Kirchenversammlung, die ja nach Br. grundsätzlich irrtumsfähig sind; die Tatsache der abweichenden Deutung der Offenbarung durch diese einzelnen Lehrer beweist, daß wir uns hier auf schwankendstem Boden befinden. Es bleibt also keinerlei Gewähr mehr für die Wahrung der äußern und innern Einheit der Kirche, für die Möglichkeit, den Auftrag zu erfüllen, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, eine Gewähr, die auch nach Br. unbedingt gegeben sein muß. Es scheint ganz unverständlich, wie Br. unter Voraussetzung des Vorsehungsglaubens und des Willens Christi, daß äußere und innere Einheit sei in der Kirche, jede bindende Autorität in Offenbarungssachen ablehnt und eine Lehre vertritt, die folgerichtig zur völligen Relativierung führen muß, gegen die er allerdings vergebens kämpferisch angeht. Es scheint besonders unbegreiflich nach folgenden von ihm selbst ausgesprochenen Gedanken: die Kirche muß « das Bestreben haben, die Scheidung zwischen dem Maßgeblichen und dem Unmaßgeblichen, dem Richtigen und Unrichtigen in einer Weise zu vollziehen, die sie als eine Entscheidung der Gesamtkirche kenntlich macht. Die Kirche weiß, daß ihre Einheit und der Wahrheitsanspruch ihrer Verkündigung und Lehre durch die Tatsache sich widersprechender Lehren aufs schwerste gefährdet ist; es kann ja nicht das Widerspruchsvolle gleichzeitig wahr sein, und es kann nicht die Verkündigung und Lehre der Kirche kräftigen Anspruch auf Glaubensgehorsam erheben, wenn einander gegenseitig widersprechende Lehren im Namen der Kirche vorgetragen werden. Nicht nur die äußere, sondern die innere Einheit der Kirche und nicht nur die Einheit, sondern der Auftrag und das Werk der Kirche, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, ist aufs schwerste gefährdet, wenn die Kirche nicht imstande ist, das Maßgebliche vom Unmaßgeblichen, und das Richtige vom Unrichtigen zu unterscheiden » (59). Das ist die volle Überzeugung der katholischen Kirche, darum übt sie ihr Lehramt aus.

Nun gehört es aber zum Charakteristischen der Lehre Brs., daß aus ihr alles das ausgeschieden wird, wodurch diese Forderungen erfüllt werden könnten. Selbst wenn die Schrift keinen klaren Ansatzpunkt böte, der auf eine unfehlbare Lehrautorität hinweisen würde, so müßte doch Br. nach obigem Geständnis aus dem Glauben an die Vorsehung zur Anerkennung einer Institution innerhalb der Kirche kommen, welche es ermöglicht, jenen Auftrag zu erfüllen. Sollte etwa der allmächtige und allweise Auftraggeber sein Werk solch schwersten Gefährdungen ausgesetzt haben? Der Gedanke ist für einen gläubigen Christen unvollziehbar. So modifizieren wir Brs. Formulierung: Es genügt nicht, daß die Kirche das Bestreben hat, die

genannte Scheidung zu vollziehen, sie muß hierzu mit unfehlbarer Autorität ausgestattet sein, die sie instand setzt, die schwerste Gefährdung der innern Glaubenseinheit zu überwinden und ihren Auftrag zu erfüllen. Wir fügen hinzu: ein Offenbarungs- und Glaubensbegriff, der zu solchen für die Kirche unheilvollsten Folgerungen führt, trägt das Zeichen der Falschheit an sich und bedarf der Überprüfung.

Das Mißtrauen gegen diesen Offenbarungs- und Glaubensbegriff verstärkt sich noch, wenn wir sehen, wie Br. unter seinem Einfluß das Amt des Dogmatikers, des kritischen Prüfers der Bekenntnisse und des Credo der Kirche ausübt. Da wird uns gesagt: « Das seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert von der Kirche verkündete und liturgisch wirksam gemachte Trinitätsmysterium ist ein Pseudomysterium, das aus einer Abirrung der theologischen Reflexion von der ihr vorgezeichneten biblischen Linie, nicht aber aus der biblischen Lehre entsprang » (20). « Die Offenbarungswahrheit, daß sich der Herrgott als der Vater durch den *Κύριος Χριστός*, den Sohn, uns als der Vater offenbart, in eine Dreiheit von Personen auseinanderzulegen ist eine Versuchung des Denkens, der wir nicht nachgeben, sondern widerstehen sollen » (241). « Wir haben den Vater durch den Sohn, im Sohn, aber wir sollen nicht den Vater neben dem Sohn und den Sohn neben dem Vater haben, wir haben den Sohn durch den Geist, im Geist, aber wir sollen nicht den Geist neben dem Sohn und den Sohn neben dem Geiste haben » (240). Eine theologische Erkenntnislehre, auf Grund deren Wahrheiten, welche von der gesamten Christenheit nach Brs. Geständnis fünfzehn Jahrhunderte hindurch als zentrales Glaubensgut hingenommen wurden, nun so leichthin abgetan werden können, muß schwerste Zweifel an ihrer Richtigkeit wachrufen, ja sie erweist sich uns schon dadurch als unannehmbar. Wer verbürgt denn, daß nicht ein anderer Lehrer, kraft des ihm vermeintlich zuteil gewordenen Geisteslichtes in der subjektiven Offenbarung alle Positionen Brs. als nicht offenbarungsgemäß, als unbiblisch, ablehnt? Die Freiheit, welche Br. für den Dogmatiker von der Kirche fordert, ist eine Freiheit zum Unheil eben dieser Kirche. Auf Grund welcher Befugnisse kann diese Kirche einen solchen ihr zum Unheil werdenden Lehrer aus ihrem Körper ausscheiden, ein Recht, das Br. der Kirche ausdrücklich zuerkennt? Ein *circulus vitiosus*! Es fehlt übrigens nicht an Bemerkungen Brs., denen man entnehmen kann, daß er selbst das Ungeügen in der Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zum Bekenntnis der Kirche und ihrer Vollmacht spürt (67), aber er glaubt, die Kirche müsse « im Interesse der rechtverstandenen Autorität der Offenbarung selbst den Willen haben, der Freiheit zur kritischen Nachprüfung des gegebenen Bekenntnisses keine Fesseln anlegen, sondern ihr weiten Spielraum geben » (68).

Der katholische Theologe wird seine wirkliche Bindung an das verpflichtende Bekenntnis seiner Kirche nicht als Fessel empfinden, und er wird im Bewußtsein dieser Bindung zugleich die Freiheit wahrnehmen, das Besondere, den Wahrheitsgehalt in Brunners Christlicher Lehre von Gott für seine Kirche fruchtbar zu machen. Daß dies in manchen seiner Lehrpunkte möglich ist, dafür ist er dem Verfasser dankbar.

Ringens um die Kirche

F. M. Braun O. P. : Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. — Einsiedeln-Köln, Benziger. 1946. 198 SS.

L. Lambinet : Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes. Geleitwort von Robert Grosche. — Einsiedeln-Köln, Benziger. 1946. 221 SS.

E. B. Allo O. P. : Paulus der Apostel Jesu Christi. — Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag. 1946. 194 SS.

F. M. Braun O. P. : L'œuvre du Père Lagrange. Etude et bibliographie. Préface de S. E. le Cardinal Tisserant, président de la Commission Biblique Pontificale. — Fribourg en Suisse, Editions de l'Imprimerie St-Paul. 1943. xv-342 pp.

Die Herausgabe der 1942 erschienenen « *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise* » in deutscher Sprache wird von *P. Braun* selbst als Beitrag zur Förderung der Annäherung aller Christen hingestellt. Diesen Beitrag wird das Buch gerade durch seine strenge Wissenschaftlichkeit und gewinnende Abgeklärtheit leisten. Sorgfältig werden die wichtigsten Resultate der neueren und vor allem neuesten Arbeiten protestantischer Theologen im Gesamtbereich der Kirchenfrage registriert und untersucht. Im Abschnitt « Kirche und Kirchen » die Ergebnisse der Forschungen über Ecclesia, das Wort, seine Bedeutung im urchristlichen Sprachgebrauch, den Kirchenbegriff überhaupt und speziell den paulinischen und diesen wieder in seinem Verhältnis zum jerusalemitischen, schließlich die Vorstellung einer Universalkirche. Ein eigener Exkurs über Goguels Deutungen stellt besonders die apostolisch-charismatische Einheit der Kirche heraus. Im Kapitel « Die Kirche als Stiftung Jesu » wird die Kirchengründung nach allen Seiten hin erforscht und aus den Lehrzusammenhängen der Evangelien, wie auch besonders den Lebensäußerungen der Urkirche neues Licht auf die Matthäusstelle geleitet.

Das Ergebnis der überaus gewissenhaften Untersuchungen im 3. Abschnitt ist die Feststellung eines neuen Consensus in der Kirchenfrage. Die Übereinstimmung seiner Hauptvertreter in sechs Hauptpunkten kann so zusammengefaßt werden: *der Begriff einer Großkirche Gottes hat sich Bahn gebrochen und die alten Gemeindenzusammenschlußtheorien überwunden.* Hierin liegt auch ein Fortschritt im Hin zur Una Sancta, denn der *Gegensatz zwischen dem individualistischen Standpunkt des Protestantismus und dem sozialen des Katholizismus* ist — wenigstens in der Theorie — *beseitigt.*

Dennoch wäre es kurzsichtig, aus dieser sicher erfreulichen Tatsache zu weitgehende Folgerungen zu ziehen und der Verf. selbst läßt es klar werden, daß es sich auf weite Strecken nur um Positionswechsel innerhalb der Widerstandslinie protestantischer Theologie handelt. Theorien, die wissenschaftlich einfach nicht mehr zu halten waren, werden liquidiert, im übrigen gehen die Bemühungen dahin, die großen Thesen der lutherischen Lehren wieder zu Ehren zu bringen. Deshalb stößt vor allem der Begriff der Apostelnachfolge bei der Kirchenlehre des neuen Consensus auf einen

Widerstand, der vorwiegend auf der Notwendigkeit beruht, das Erbe der Reformation zu hüten. Hier spielen Wertungen herein, die aus der Struktur des Protestantismus quellen, dem als Erfahrungsreligion jeder Autoritätsbegriff widerstrebt.

Besonders hervorgehoben sei noch der große Exkurs « Die neutestamentliche Eschatologie in der protestantischen Anschauung der Gegenwart ».

Daß insbesondere auch die « Ekklesiologie im Werden » (ich rufe Koster !) aus der Fülle des im ganzen Buch behandelten Materials, wie aus den Gedankengängen selber, Erkenntnisse und Anregungen schöpfen kann, sei nur angedeutet. Einige methodologische Schönheitsfehler gehen zu Lasten des Übersetzers.

* * *

Lambinet erhebt den Anspruch, in seiner Arbeit nichts vergessen zu haben, was jemals zum Thema : *Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes* gesagt worden ist. Dieser Anspruch, die Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes und nicht zuletzt das jahrelange Ringen um Klarheit, dessen Frucht das Buch ist, fordern Achtung und geben ihm eine besondere Bedeutung. Doch sind damit zugleich auch seine Schwierigkeiten genannt ; denn einerseits ist es mehr als ein bloßes Referieren, Abwägen und Folgern, andererseits fällt die oft ins Meisterhafte sich steigernde Abwandlung der Probleme manchmal ab in seitenlanges Zitieren führender Autoren der beiden « Konfessionen ». Es ist klar, daß dies im Dienste der Objektivität und des Zurgeltungskommens repräsentativer Autoritäten geschieht. Doch hätte nicht bloß der einheitliche Guß des Werkes gewonnen, wenn der Verf. das von jenen vorgebrachte Gedankengut in seine Sprache und in seinen Geistesausdruck umgewertet hätte, sondern er wäre auch sicher über manche Autoren hinausgelangt, wenn er es nicht ihnen vorbehalten hätte, Letztes in dieser oder jener Frage zu sagen. Unter den Strich gesetzt, hätten sie ihren rechten Platz erhalten als Kontrolle für die Darstellung des Verf. Aus anderen Fragestellungen kommend, vergrößern sie auch meist jene Schwierigkeit, die im Thema und in der Methode liegt und deren sich der Verf. selbst zur Genüge bewußt zu sein scheint : *eine Phänomenologie des Konfessionsproblems bieten zu wollen, wo doch alles « zur Wertung und Abwertung aus letzter kirchlicher Verantwortung » drängt.* Am deutlichsten tritt sie hervor in den letzten Abschnitten, in denen eine Zusammenschau und vor allem die Untersuchung über den « Ursprung des Gegensatzes im Abfall vom Ursprung des Christentums » geboten wird. Hier reicht das Referieren mit Hilfe phänomenologischer Methode nicht mehr aus, und der Verf. vergißt es nicht, rechtzeitig zu betonen : « Wir sind *an der Grenze des Phänomenologischen* angelangt. » Es ist bezeichnend, daß sich alle vorhergehenden Kapitel über die Theologiegeschichte und über den « Ursprung des Gegensatzes in *welthaften* Gegebenheiten », in den Grenzen des Phänomenologischen behandeln lassen. *Umso klarer erscheint ihre Unwesentlichkeit!* Die Folgerungen aus diesen zwei Feststellungen kommen leider im weiteren zu wenig zur Geltung, obwohl die ganze Untersuchung sie deutlich erkennen läßt. Statt dessen wird auch « jenseits » der Grenzen des Phänomenolo-

gischen zu viel Gegensatz getrieben, obwohl mehr « Lösung » geboten werden könnte. Außerdem erscheinen hier fast immer nur die Vertreter der Schule K. Barths im Gewande biblischer Theologie — hinter dem sich, um mit Cullmann zu sagen, letzte, allerdings sehr wichtige Einflüsse der Philosophie auf die Bibelauslegung verbergen —, denen dann meistens Stellen ausgerechnet aus der Religionsphilosophie Przywaras gegenübergehalten werden, wenn auch nicht zum Nachteil für die Darstellung des Katholischen. Hier sollte die Offenbarung selbst viel mehr angerufen werden, besonders gegen die « Vergewaltigung der Offenbarung in Verabsolutierungen von Geschöpfungsmomenten hinein » (S. 200) und gegen den *Hamartiozentrismus*. Vor allem die Homo-viator-lehre könnte da viel Licht spenden unter ständiger Offenhaltung der Bibel als Quelle: weder war Adam im Zustande der Verklärung, obwohl in Gnade und noch nicht in Sünde, noch ist der gefallene Mensch im Zustand der Verdammnis, obwohl in Sünde (und noch nicht in Gnade). Nicht im Gegensatz Glaube — Sünde besteht die endgültige Scheidung, sondern in Seligkeit — äußerster Finsternis, oder besser gesagt, *im Verwandeltsein* der Verklärung und der Verdammnis. Warum sollte die Herrschaft Satans über die von ihm Verführten tiefergreifend sein, absoluter als vordem die Herrschaft Gottes über die von ihm Geschaffenen? Im Sündenfall war doch nicht das eingetreten, was den ersten Menschen, genau so wie Luzifer, unwiderruflich verwandelt hätte in den Zustand der Verdammnis: der Mensch fiel nicht aus reiner Bosheit, sondern aus Schwachheit und durch Verführung. Deshalb hat Gott den Verkehr mit ihm nicht vollständig abgebrochen, der Mensch blieb viator. Gewiß, *offensio ex offenso*, doch da im Sündenfall nicht der tiefstmögliche, der absolute Abfall von Gott eingetreten war, verfiel der Mensch noch nicht der *Unendlichkeit* der Gerechtigkeit Gottes, sondern vorerst bloß der Herrschaft des Satans. Satan aber ist nicht Gott und die Hölle ist nicht durch ihn unendlich.

So wird auch die *potentia obedientialis* im gefallenem Menschen klar verständlich in ihrer unleugbaren Entsprechung gegenüber der *potentia inobedientialis* im paradiso terrestris. In Adam haben alle gesündigt, doch nicht alle gehen zugrunde: wegen der *potentia obedientialis*. In Christus ist für alle genuggetan, doch nicht alle werden gerettet: wegen der *potentia inobedientialis*.

Aus diesen Erwägungen heraus erhält ebenso die allzu philosophisch klingende *analogia entis* ihre Rechtfertigung auch in der Sündenlehre. Es gibt — in concreto — keine philosophische Sünde oder Tugend. Jegliche Sünde ist Abkehr von Gott « *facie extra paradisum* », jegliche Tugend irgendwie Ausrichtung auf Gott hin « *facie versus paradisum* ». Wie wären die Aufforderungen Christi zur Tugend zu erklären? Sie sind das Gegenstück zur Warnung vor dem Sündenfall, die an den viator *in paradiso* ergangen war. Mochte ihm noch soviel Licht das Böse unwirklich erscheinen lassen, es war *selbst dort möglich*. Umgekehrt ist die Tugend *im Exil möglich*, trotzdem die Finsternis alles zu beherrschen scheint.

Näher zur Erfassung des überphänomenologischen Gegensatzes hätte der Verf. auch gelangen können durch schärfere Formulierung der Frage:

Wo ist die Kirche? Das Buch macht sie dringlich! Statt dessen bleibt er in die typische Typologisierung verstrickt. Damit ist zuletzt gar nichts getan. Denn entweder ist das Petrinische und Paulinische akzidentell, dann bleibt die Frage nach dem Wesen des Gegensatzes unbeantwortet. Oder liegt doch darin das Wesen, dann bleibt wieder das Problem: wo ist Christus verloren gegangen? Denn geteilt kann Christus nicht werden. *Wo der ungeteilte Christus ist, ist entscheidend.* Es hieße aber die Verheißung des Herrn verwerfen, wollten wir annehmen, er sei nicht mit seiner Kirche, er sei ihr verlorengegangen. Das ganze Typologische klingt zu sehr nach dem gerade vom hl. Paulus so sehr gebrandmarkten « Ego sum Apollo ... » und führt nur dazu, den Aposteln unrecht zu tun und letztlich sich an Christus zu versündigen aus lauter Rücksicht auf den Teufel, dessen Einfluß deutlich zu machen noch immer nicht modern ist. Das vorletzte Kapitel nimmt zwar klar seinen Ausgang vom *Gegensatz Gotteswerk-Teufelswerk als dem « Eigentlichsten, wo es nur ein Entweder-Oder »* gebe, doch gelangt — wohl dem Typologisieren zuliebe — das Entweder-Oder nicht zum entscheidenden Schluß, der Teufel wird vielmehr geteilt und erscheint im Petrinischen wie im Paulinischen, und alles verläuft sich wieder im Akzidentellen. Wenn wir schon in Typen formulieren, dann dürfen wir doch nicht willkürlich werden. Der Teufel mischt sich wohl unter die Jüngerschaft, er hat einen Apostel ins Verderben gestürzt: als dieser im Eigensinn verharrte — denn er war schon bei der Salbung Jesu durch die Sünderin Spiritualist gewesen — « fuhr der Satan in ihn » und er verriet den Meister und verzweifelte fern von ihm. Auch Petrus und Paulus hat er zu schaffen gemacht. Doch geht weder um Petrus die Frage, denn dieser ist reumütig und als solcher vom Herrn bestellt, die Brüder zu stärken, noch um Paulus, der Petrus zwar ins Angesicht widerstanden hat, ohne sich jedoch von ihm zu trennen — sondern *um Christus in der Knechtsgestalt und den Bösen in der Lichtgestalt!* Freilich wird auch hier der Teufel ablenken wollen und — sich tarnend — sagen: das ist es ja, die römische Kirche erstrahlt im Glanz vieler Lichter ...

Christus ist die Entscheidung. Die Glaubenslehre vom unsichtbaren Gnadenreich ist weit genug und bekannt genug, um uns gegen den etwaigen Vorwurf der Verketzerung zu verteidigen, wenn wir sagen: *Ubi Christus, ibi Petrus, ibi est ecclesia, nec Paulus alicubi.* Der Verf. selbst betont übrigens, daß solcherlei Wertung und Abwertung aus letzter kirchlicher Verantwortung in seiner Arbeit zwar nicht zu beherrschendem Ausdruck kommt, aber implizit nichtsdestoweniger greifbar nahegelegt sei.

* * *

Es müßte eine dankbare Arbeit sein, einmal herauszustellen, wie die einzelnen Lehrmeinungen und Deutungen der verschiedenen Schulen und Richtungen protestantischer Theologie einander bedingen. So hat die Überbetonung paulinischer Gedankengänge durch die Reformatoren zur Ablehnung des hl. Paulus durch die Vertreter der liberalen Richtung geführt. « Paulus — Begründer des Katholizismus » — klingt einem noch im Ohr, wenn man staunend über petrinisch-paulinischen Gegensatz bei den Modernen

liest, die sich wieder an den Reformatoren orientieren. Aus Brauns glänzender Übersicht wie aus Lambinets Ringen kommt uns dies alles zum Bewußtsein. Da wird einem dann ein Buch, wie *Allo's Paulus, Der Apostel Jesu Christi* umso teurer, das bei aller Begeisterung doch nicht übertreibt und bei aller Vorsicht doch nicht unrecht tut. Es ist eine reife Frucht jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem « Gegenstand », ganz wissenschaftlich fundiert und ganz lebendig geschaut: eine Studie über « den Ort » Pauli könnte man sagen. Hier ist nichts verzerrt, verschoben oder umgedeutet, man begegnet Paulus als dem *Apostel Christi und aller Zeiten*. P. Allo arbeitete an einer großen literarischen Biographie des hl. Paulus. Was diese geworden wäre, davon gibt uns diese reizvolle Skizze eine gute Vorstellung, aber sie erfüllt auch mit Wehmut ob des Unterbliebenen.

* * *

Brauns gründliche Studie und Bibliographie zum Lebenswerk *P. Lagranges* müßte eigentlich von einem Biblisten gewürdigt werden. Doch drängt nicht nur die Verspätung, die in der Besprechung des Buches (1943 erschienen) eingetreten ist, dazu, es in diesem Rahmen zu behandeln, sondern auch ein innerer Grund: die Gestalt des Bahnbrechers neuzeitlicher katholischer Bibelforschung reicht weit über alles Spezialistentum hinaus; L. gehört in die Reihe der großen Theologen überhaupt und der treuen Thomisten im besonderen.

Stellt man die beiden Enzykliken « *Providentissimus Deus* » und « *Divino afflante Spiritu* » nebeneinander, dann erfaßt man erst, welche Arbeit geleistet und welcher Fortschritt in den 50 Jahren erzielt worden ist. Es ist zum großen Teil das Werk P. L., das wir hierin überschauen und von der Kirche streng geprüft und approbiert finden. Was heute wieder möglich und vor allem erstrebenswert erscheint, die Bibel als « Text aller Texte » in der Zusammenschau nicht nur aller theologischen Fächer, sondern sogar aller Wissenschaften, das schwebte ihm ständig vor und dafür hat er sein ganzes Leben eingesetzt. Auch die von ihm gegründete *Ecole biblique de Jérusalem* dachte er sich im Sinne eines « Magisteriums » in s. pagina. Selber litt er darunter, daß nicht alles realisierbar war und daß er von sich sagen mußte: *Non omnia possumus omnes*. Umso höher muß es gewertet werden, daß er sich bewußt gleichsam mit der Rolle eines Wilhelm v. Mörbeke bescheiden wollte, damit die Fundamente für eine biblische Theologie gelegt werden können, der all die Überfülle neuer « Ausgrabungen » — im wörtlichen, wie vor allem im bildlichen Sinne dieses Wortes gesagt — dienen sollen. Man hat in den Anstrengungen der modernen katholischen Bibelforschung wohl zu sehr eine als zwecklos gewertete Auseinandersetzung mit den Einwüfen der Gegner erblickt. Nicht minder unentsprechend ist es zu meinen, es läge in letzterer die Hauptquelle neuer Erkenntnisse. Das Primäre ist vielmehr das ganz Positive neuer Forschungsmethoden und Forschungsobjekte, welches an sich so große Aufgaben stellte. Daß es zugleich den Gegnern Gelegenheit bot zu neuen Angriffen und Einwüfen, die die Arbeit nur erschwerten, ist einleuchtend. Sekundär wirken sich dann freilich diese Kämpfe auch wieder fruchtbringend aus.

Der Verfasser, P. Lagranges begeisterter Schüler, weist überzeugend nach, wie der Meister nicht bloß in den großen Thesen über die Inspiration im hl. Thomas ankert, sondern dessen perenne Grundsätze bis in die wissenschaftliche Methode hinein angewendet hat. In der klaren Unterscheidung zwischen fides und ratio, in der Überzeugung von der absoluten Wahrheits-einheit, in dieser Immunität gegen die Extreme Rationalismus-Fideismus, liegen die Prinzipien für Forschungsmethoden, die nie ihre Gültigkeit verlieren. In dieser Weite kann es der Wissenschaftler ganz unbefangen auf jede Probe ankommen lassen, er hat es nicht notwendig, Kurzschlüsse zu riskieren und Voraussetzungslosigkeit zu übertreiben. Er weiß, daß alles, « was ist », für die Wahrheit Zeugnis ablegt.

Je aufgewühlter die Zeit und die Umwelt war, in denen P. L. diesen Forscherweg ging, je mehr man ihn sogar anderer Einstellung verdächtigte, umso mehr hat er sich bewährt, der Weg und der, der ihn ging. Kapitel 3 und 4 schildern dramatische Höhepunkte dieses reichen Lebens, sie sind zugleich ein Stück Theologiegeschichte der neuesten Zeit. Staunend fragt man sich beim Lesen des 4. Kapitels « Grandes œuvres », wie es möglich war, inmitten sovieler Widerwärtigkeiten die Ruhe aufzubringen für eine so umfangreiche Leistung, wie sie in der 1786 Nummern (darunter 30 selbständige Werke) zählenden Bibliographie am Ende des Buches dargestellt ist. Das letzte Kapitel « Secret d'une belle vie » gibt uns die Antwort. Und P. Lagranges selber hat sie kurz formuliert in einem Briefschlußwort, das er 1911 an seinen Schüler, den jetzigen Präsidenten der Bibelkommission, Kardinal Tisserant, richtete und an welches das dem Buche gewidmete Vorwort aus der Feder dieses Kirchenfürsten anknüpft: « *La cause que nous servons, c'est ... l'Eglise.* »

Neggio-Lugano.

A. Scherzer O. P.