

in hoc ut credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodammodo intelligat“ (97). Ist das richtig? Das aus dem Sentenzenkommentar stammende Zitat beweist nur etwas für den Thomas der frühen Zeit, und es bleibt unerklärlich, warum Thomas als Verfasser der *Summa theologica*, seines Spätwerkes, in deren erster quaestio die übrigen, ebenfalls wesentlichen oder sogar wesentlicheren Aufgaben der Theologie mit keinem einzigen Wort berührt. Eher läßt sich annehmen, daß die augenscheinliche Einseitigkeit der „*scientia conclusionum*“ nur die theoretischen Prinzipien erfaßt, die dann bei Thomas durch die Praxis der ausgeführten Theologie in einer glücklichen Inkonzsequenz überwunden wären.

Ein anderer, etwas längerer Abschnitt beschäftigt sich mit der vielerörterten Frage nach einem Vollsinn (*sensus plenior*) der Heiligen Schrift (148—155). Der Verf. erklärt hierzu: „Die Absicht des Heiligen Geistes, der gesprochen hat durch die Propheten, übersteigt das, was die Hagiographen in ihrer Begrenztheit davon auszudrücken vermögen. Aber in all ihrer Begrenztheit drücken sie bewußt, wenn auch nur vage, doch etwas von dem aus, was der Heilige Geist eigentlich meint und was in der Definition des Dogmas zu klarer Ausdrücklichkeit gebracht wird . . . Die Offenbarung ist eine Ganzheit, die über die besondere Synthese jedes Hagiographen hinausgeht. Selbst über die Gesamtheit der ausdrücklichen Synthese aller Hagiographen zusammen . . . geht die Göttlichkeit des Wortes noch hinaus, das auch in der Schrift nur in einer menschlichen Weise ausgedrückt wird und deshalb stets eine prophetische Offenheit besitzt, deren Bedeutung man nur langsam durch das geschichtliche Leben der Kirche hindurch näherkommen kann“ (149 f.). Hier wird die Kritik nicht unbedingt zu widersprechen brauchen, aber zu vermissen wäre wohl die eindeutige Entscheidung darüber, ob der göttliche Sinngehalt der Heiligen Schrift in jeder Hinsicht identisch ist mit dem von dem inspirierten Hagiographen intendierten Sinngehalt oder nicht. Ein „*vages Bewußtsein*“ enthält wieder neue Rätsel, die dem ganzen Problem keine Klarheit geben können.

Eine letzte Schwierigkeit ergibt sich durch die Auseinandersetzung mit *H. Bouillard* (Conversion et Grâce chez Saint Thomas d'Aquin, Paris 1944) und mit *M. Seckler* (Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1962). Nicht als ob Sch. dabei die Grenzen einer berechtigten Kritik überschreite (261 bis 293); er stellt vielmehr eingehend und überzeugend besonders gegenüber dem letzteren die Vorteile wie auch die Nachteile an dessen eigenwilliger Konstruktion heraus. Was weniger gefallen kann, besteht darin, daß dem Wort „*instinctus*“ bei Thomas, „das auf etwas ganz anderes hinweist als unser modernes Wort ‚Instinkt‘, wenn auch nicht jede Verwandtschaft auszuschließen ist“ (263), allzu schnell eine Bedeutung zugeschrieben wird, die das „nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt“ beweisen soll. Der Ausdruck ist auf dem Gebiet des Gnadens Lebens u. E. passivisch gebraucht und sollte mit „Glaubensanregung“ übersetzt werden; daß dabei die Sphäre des Nichtbegrifflichen berührt ist, mag von anderer Seite her dazukommen, läßt sich aber schwerlich aus dem Wort als solchem ableiten.

Mit diesen negativ anmutenden Bemerkungen soll indes nicht der Wert der ganzen Arbeit herabgesetzt sein. Sie ist und bleibt eine Bereicherung der theologischen Erkenntnislehre, obschon sie wegen der Menge der behandelten Einzelthemen nicht gerade in allem Beifall finden kann.

J. Beumer, S. J.

Mouroux, Jean, *Eine Theologie der Zeit*. 8^o (350 S.) Freiburg - Basel - Wien 1965, Herder. 36.80 DM.

Es handelt sich hier um die Übersetzung von „*Le Mystère du temps*“, erschienen bei Éditions Mouton-Aubier, Paris 1962 (Théologie, 50). Die Darstellung ist gut; die Übersetzung ist aber nicht immer gelungen. So ist z. B. S. 68 f. angekündigt, daß „die Zeit aus drei Gründen mit der Ewigkeit verbunden ist“; in der Ausführung werden aber dann die drei Gründe nicht deutlich abgehoben (im Originaltext: *D'abord . . . Ensuite . . . Enfin*). — „Noch mit zwanzig Jahren ist der Mensch nicht nur ein entwerfender, sondern immer auch ein entwerfender. Das ist die ihm eigentümliche Möglichkeit des Humanen“ (72). Französisch: „*Résultat: l'homme est encore provisoire à vingt ans, — et c'est le temps qui l'a sauvé*“ (61). — S. 126 ist vor (Jo 17) ausgefallen: „*c'est la gloire du Père qui fait le fond de la prière pour l'unité*“ (französisch 109). — S. 129 heißt es, daß die Distanz des

Geschaffenen und Ungeschaffenen in Christus in der unaufgebbaren Einheit „existenziell überwunden“ ist. Ist das französische „franchie“ (112) mit „überwunden“ richtig wiedergegeben? — „Dieser Verbindungspunkt mit dem Vater steht, als unmittelbare Schau Gottes, nicht selber in der Zeit; er gehört vielmehr — dies ist wohl zu beachten! — in einen Bereich, der den des Geistes übersteigt, denn er ist eben die Seelenspitze des menschengewordenen Gottes“ (133). Im französischen Text steht: „... parce qu'il appartient à la région la plus haute de l'esprit ...“ (115). — „... nur der, der selbst Ewigkeit ist“ (135) — „seul Celui qu'est l'Éternel ...“ (117). — S. 136 ist in der deutschen Übersetzung ausgefallen, daß Christi Gottesschau auf Erden, die nicht im eigentlichen Sinn beseligend ist, nach dem Vorschlag K. Rahners mehr „visio immediata“ genannt werden solle (Anm. 35). — S. 138 sind einige Sätze nicht befriedigend wiedergegeben. — S. 142 ist „Tod“ ausgefallen: „um uns durch seinen und seine Auferstehung zu erlösen“. — „Le sacrement de l'ordre“ (französisch 177) ist wiedergegeben: „Das Sakrament der Priesterweihe“ (207). — S. 296 Anm. 5 ist von christlichen Richtungen bezüglich der Mystik die Rede; im Französischen steht: „oppositions“ (248).

Die Darstellung selbst ist, wie gesagt, gut. Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Im *ersten Teil — Gott und die Zeit* — geht es um die Themen: Der ewige Gott — Gott und die kosmische Zeit — Gott und die menschliche Zeit. — Gott in seiner Ewigkeit ist also der Ausgangspunkt. Nach dem Verf. ist die „kosmische Zeit“ aus drei Gründen mit der Ewigkeit verbunden: sie entströmt dieser; sie verwirklicht den göttlichen Plan; sie wird sich selbst in der Ewigkeit erfüllen (68 f.). — Nicht für alle Geschöpfe gibt es aber in gleicher Weise Zeit. Wahrhaft Zeit gibt es für das Geschöpf nur dann, „wenn es am Maß, das die Bewegung der Welt mißt, teilhat, wenn es sich *mit einem geistigen Akt* irgendwie dem *schöpferischen Denken* Gottes verbindet, das die Zeit begründet und mißt. Das heißt mit anderen Worten, daß es nur für ein Bewußtsein Zeit gibt“ (70). Der Mensch kann nach dem Verf. in seinem Bewußtsein die Zeit setzen, weil „im Bewußtsein *irgend etwas der Zeit entrinnt* und das Entspringen von Zukunft—Gegenwart—Vergangenheit in einer *Apperzeption* sammelt, durch sie *mißt, bestimmt* und so strukturbildend wirkt“ (82). Diese Zeit sei für den Menschen „Mittel seiner freien Selbstentfaltung, sie ist die Eröffnung seiner persönlichen Möglichkeit und Verpflichtung — seiner Berufung. *In der Zeit antwortet der Mensch der Ewigkeit* und muß *sich von ihr durchdringen lassen*. Die Zeit ist also das eigentliche Betätigungsfeld des Geistes und der Freiheit“ (85). — Der Verf. geht dann noch ein auf die relativen Sinngebungen, die fundamentale Entscheidung und den Sinn der Zeit — und das Tragische an der verkehrten Zeit.

Der *zweite Teil — Christus und die Zeit* — bringt die entscheidende Ausführung der ganzen Untersuchung. Die Kapitel sind überschrieben: Das Wort und die Zeit — Das Bewußtsein Christi und die Zeit — Die Abschnitte der Zeitlichkeit Christi — Die Gegenwart Christi in der Welt.

Das grundlegende Kapitel ist wohl das über das Bewußtsein Christi und die Zeit. Der Verf. entfaltet, daß Christi Zeit ist: eine Zeit-für-den-Dienst, eine Zeit-zum-Tode, Zeit-zur-Auferstehung, Zeit-zur-Ehre-Gottes. Den innersten Grund der Zeitlichkeit Christi sieht er in seinem Gesandtsein. Die Seele Christi wird als der Punkt der Verzeitlichung verstanden. Sie sei menschliche Seele, stehe aber als Seele Christi in einer einzigartigen existentiellen Situation vor Gott. „Sie ist *gerade in ihrer Existenz mit der Person des Wortes Gottes schlechthin verbunden*“ (127 f.). Der Verf. geht von der seinshaften Verfaßtheit der Seele Christi aufgrund der hypostatischen Union aus und kommt so zum besonderen Bewußtsein dieser Seele: „Aber um eben die Seele des Wortes sein zu können, ist sie nicht ‚geringer‘, sondern ‚mehr‘ als die anderen; und dieses ‚Mehr‘ weist sich aus in ihrem Bewußtsein, durch jenes einzigartige Erkennen, in dem sich jene Möglichkeit der unmittelbaren Schau Gottes, die im Grunde in jeder menschlichen Seele angelegt ist, verwirklicht“ (128). — Es wird darauf hingewiesen, daß es im Menschen einen Punkt gibt, die Seelenspitze, in dem sich Zeit und Ewigkeit berühren. „Bei Christus ist dieser Punkt *lebendige und gelebte Einheit von Zeit und Ewigkeit*“ (132). Dieser Punkt sei die Verbindungsmittel, in der Christus das ewige Leben als Geschenk des Vaters besitze, wo er vom Vater ausgehe, um, in Liebe und Anbetung, zum Vater

zurückzukehren. — Von hier aus wird dann die Frage des Wissens Christi um die Zukunft beantwortet: „Christus erfährt nun, eben in jenem Ewigkeit bedeutenden Punkte seiner Seele, durch seinen Vater von den Ereignissen, die seine Sendung ausmachen werden, und von der Zeit, die sie in ihrem Werden begleiten wird“ (134). Christus wird verstanden als „derjenige, der — *in der Zeit* — die Zeit übersteigt, seine Wirklichkeit aber durch die Zeit hindurch zum Ausdruck bringt“ (138).

Es ist gut, daß bei dieser Darstellung die Menschwerdung in sich der Ausgangspunkt ist und daß somit der Aufstieg von der Seinsordnung zur Erkenntnisordnung erfolgt. Es ist auch gut, daß der Zusammenhang zwischen der menschlichen Zeit und ihrer Konstitution im allgemeinen und der Zeit Christi aufgezeigt ist. Die Gotteschau Jesu und sein Selbstbewußtsein sind vielleicht zuwenig interpretiert. Der Verf. hat zwar einen Ansatz gemacht: „Es soll damit keineswegs behauptet sein, daß die visio für Christus notwendig sei, um sich seiner selbst bewußt zu werden; aber genaugenommen kann er sich nicht selber erkennen, ohne *zugleich* den Vater zu erkennen . . . *Sicher muß man diese Begrifflichkeit, die einfach nicht ausreicht im Sprechen über ein solches Geheimnis, hinter sich lassen*“ (131 f., Anm. 28). — Zuwenig dargestellt ist auch das Verhältnis von Gotteschau Jesu und seinem erworbenen Wissen; außerdem ist auf die Explikation der verschiedenen Bewußtseins-ebenen in Jesus Christus zuwenig geachtet (ein Hinweis findet sich S. 173, Anm. 2).

Bedeutsam ist dann in diesem zweiten Teil vor allem auch die Ausführung: Auferstehung und Zeitlichkeit. Dabei ist aber kaum auf die Auferstehung in sich geschaut, sondern vielmehr auf die Erscheinungen des Auferstandenen in der Zeit: Christus ist wirklich anwesend in unserer Zeitlichkeit (162) — seine Anwesenheit offenbart Neues (163) — es handelt sich hier um den Anfang der Zeit der pilgernden Kirche (164) — es ist „eschatologisch“ bestimmte Gegenwart (164). — Die Zeit der Erscheinungen wird als Erfüllung und Verheißung verstanden (165) — als Beginn der Endzeit (167). „Wenn auch unseren Augen verborgen, so ist die Auferstehung dennoch tatsächlich *Gegenwart, Verheißung* und hereinbrechende *Vollendung*. Mit einem Schlag erhebt sie die gesamte christliche Zeit vom Osterfest bis zur Wiederkunft in eine fortan in ihm versammelte Vergangenheit und Zukunft. Sie eröffnet den Grundhorizont der christlichen Eschatologie, in dem die Zukunft auf geheimnisvolle Weise in der Gegenwart anwesend und das Ende im Anfang ebenso geheimnisvoll schon erfüllt ist“ (167).

Im letzten Kapitel dieses zweiten Teils geht es um Christi Gegenwart in der Welt: in der Zeit vor der Inkarnation — in der eschatologischen Zeit.

Der *dritte Teil* — *Die Kirche und die Zeit* — baut auf dem zweiten Teil auf. Es geht um: Die Zeit der pilgernden Kirche — Die Dichte der Zeit der Kirche — Der Christ und die Zeit — Der Mystiker und die Zeit.

In diesem Teil ist entscheidend, daß auf die Gegenwart Christi in der Kirche und die Vergegenwärtigung seines Werkes immer wieder hingewiesen wird. Die Zeit der Kirche ist eine Zeit Christi, „insofern sie endgültig von Jesus Christus eröffnet und unumschränkt in seinem Bewußtsein getragen wird“ (203). Es ist „die Zeit des fortlebenden Christus“ (225). Sie „hat nur ein einziges Prinzip, einen einzigen Mittelpunkt, ein einziges Ziel: Jesus Christus; und ihr wesentliches und unzerstörbares Trachten geht dahin, *den Menschen zu Jesus Christus zu führen*“ (ebd.). — Im Wort ist der Herr gegenwärtig (vgl. 234). — „Im Zentrum jedes sakramentalen Aktes steht die *Gegenwart des Erlöseraktes*, der ‚angewandt‘ wird auf die unermesslichen Generationen von Menschen und auf die Singularität der menschlichen Existenzen in ihrem unablässigen Werden“ (243). Der Verf. weist vor allem auf die Eucharistie hin: „Christus ist durch das eucharistische Zeichen gegenwärtig, weil dieses Zeichen von nun an *eine reine Beziehung von wirkkräftiger Zeichenhaftigkeit* zu Christus selbst ist, so wie er in der Ewigkeit ist“ (248; vgl. 261). — Der Kult richtet sich auf Christus in seiner ewigen Gegenwart (250). — Die Bekehrung „ist ein *Teilnehmen am Tod und an der Auferstehung Christi*“ (272). — Der Verf. geht auf Christi Gegenwart in Taufe (275) und Buße (279) ein. — Die Gegenwart des Christen ist „eine *Gegenwart des Heils*, die ganz ‚umschlossen‘ ist von der bleibenden Gegenwart Christi, des Erlösers“ (291). — Um welche Gegenwart es sich dabei handelt, ist nicht genügend geklärt.

In der Schlußerörterung „Die Zeit der Hoffnung im Tode“ ist auf die Beziehung der Zeit zum Tod und zur Todesstunde hingewiesen.

Wie dieser Überblick zeigt, ist im vorliegenden Werk die gesamte Schöpfungs- und Heilsordnung — Parusie und Auferstehung von den Toten ausgenommen — in ihrem zeitlichen Aspekt gesichtet: Begründung der Zeit in der Ewigkeit Gottes; Anteilnahme des geistigen Seins an der Ewigkeit; Zeitlichkeit im irdischen Leben Christi; Hineinnahme dieser Zeitlichkeit Christi in die Ewigkeit; aufgrund der hypostatischen Union und noch mehr durch seine Auferstehung; verschiedene Weisen der Gegenwart des Auferstandenen in der Zeit der Kirche, Hineinnahme aller Zeitlichkeit in die Ewigkeit.

Die Untersuchung läßt noch manche Frage offen, wie aus der Besprechung hervorgeht. Der Verf. selbst ist sich dessen wohl bewußt. Er versteht sein Werk als „nur ein Stück Weg zu einer ‚Theologie der Zeit‘“ (8). Ein Stück Weg — und kein kleines — zu einer Theologie der Zeit wird hier wirklich besritten: die positiven Aussagen sind lehrreich — die aufgeworfene Problematik zielt hin auf weitere Forschung.

R. L a c h e n s c h m i d, S. J.

Weber, Anton, APXH. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea*. 80 (183 S.). München 1965, Città Nuova.

Die Zeit zwischen Origenes und Nizäa ist eine der am wenigsten aufgehellten Perioden der Dogmengeschichte und wäre doch so wichtig für das Verständnis des Konzils von Nizäa. Überraschenderweise gelingt es W., mit seiner relativ kurzen Studie über die Theologie und besonders die Christologie des Eusebius von Caesarea viel „Licht in diese dunkle Zeit vor und nach dem Konzil von Nizäa zu bringen“ (21). Es war ein glücklicher Griff, sich einmal des „Theologen“ und „Christologen“ Eusebius anzunehmen, nachdem dieser nur den Kirchenhistorikern zu gehören schien. Ebenso wichtig war es, an Eusebius mit einer bestimmten Fragestellung heranzutreten, um sein Geheimnis zu erschließen: „Prov 8, 22 ff., diese ‚zwischen Nizäanern und Arianern am heißesten umstrittene Bibelstelle‘, die ‚hochgeschätzte Grundstelle des Alten Testaments‘ und ‚Achillesferse‘ der orthodoxen Väter, soll uns den Weg zum theologischen Verständnis der Wende von Nizäa bahnen“ (21). Die Auslegung von Prov 8, 22—31 bei Eus. wird aber vom Hintergrund seiner theologischen Voraussetzungen her geklärt. Aus dieser Spannung einer gut gewählten Einzelfrage zur Gesamttheologie des Eus. erwächst das hohe Interesse und wichtige Ergebnis dieses Buches. Die zwei ersten Kapitel gelten der Christologie des Caesareers: I. Kap.: „Der transzendente Gott als ἀρχή“ (29—40); II. Kap.: „Der präexistente Sohn als ἀρχή“ (43—119); im III. Kap., „Die Auslegung von Prov 8, 22—31“ (125—158), greift W. über Eus. hinaus und untersucht das Verständnis derselben Schriftstelle bei Marcell von Ancyra und bei Athanasius. Im IV. Kap. wird schließlich zusammenfassend „ἀρχή in der Christologie des Eusebius“ umschrieben (163 bis 179). Es folgt ein kurzes Namen- und Sachverzeichnis.

Die Studie erweist, wie sehr Eus. in der vornizänischen Theologie der Apologeten und vor allem des Origenes wurzelt. Das entscheidende Merkmal für diese ist die systemartige Verflochtenheit von Zeugung des Wortes und Schöpfung. Hervorgang in Gott ist zugleich motiviert von dem Willen Gottes zur Schöpfung und zur Inkarnation. Damit ergeben sich für Eus. alle Konsequenzen der Oikonomia-Lehre von Justin bis zu Origenes für das Gottesbild: vor allem der Subordinationismus, der den Vater in absoluter Transzendenz über den Sohn stellt (29—31), so daß dessen Gottheit zur Frage steht (32 f.). Eus. verschärft aber die Lehre seiner Vorgänger: „Indem Eusebius den Willensentschluß Gottes als die ἀρχή οὐσίας versteht und dabei diese οὐσία in bedenkllicher Nähe mit den Geschöpfen sieht, andererseits aber nicht mehr in dem Maße auf der Ewigkeit des Sohnes bzw. der *notwendigen, ewigen Relation des Sohnes zum Vater* besteht, wie dies noch bei Origenes der Fall war, läuft er Gefahr, den Abstand zwischen Gott im unzugänglichen Licht und dem Sohn (unter dem Einfluß griechischer Philosophie) zu stark zu betonen und eine Kluft zu schaffen, die auch kaum durch äquivalente Aussagen mit dem ὁμοούσιος-Begriff überbrückt werden kann“ (40). Man hätte hier freilich eine nähere Erklärung dafür gewünscht, wie an diesem Punkte die griechische Philosophie hineinspielt, wie dieser Einfluß grundlegend für das Verständnis des Verhältnisses von Vater und „Sohn“ bei Eus. und, verstärkt, im eigentlichen Arianismus ist. Es handelt sich um die neuplatonische Trias εἰ-νοῦς-πνεῦμα, die, konsequent auf das