

den Ertrag seiner Untersuchungen an Hand der ausgewählten typischen Beispiele in *genetischer* Darstellung entfaltet hätte? Unzählige Wiederholungen ließen sich so ersparen und die Hauptlinien der Entwicklung sowie die treibenden Kräfte der Problemgeschichte würden besser sichtbar. — Verf. zieht dann in der Schilderung des Entwicklungsprozesses mehr die *formalen* Linien aus. Das Entscheidende ist u. E. jedoch der materielle Sachbefund. Ließe sich aus dem Entwicklungsprozeß nicht noch schärfer herausheben, daß das, was das Anliegen *Dorners* und *Herrmanns* war und was in der neuen Frage nach dem historischen Jesus wiederum neu aufbricht, auch von der Sache her gefordert ist? Wenn auch der Glaube selbst und die Einsicht in seine Legitimität keineswegs dasselbe sind, so sind sie doch einander zugeordnet, und für den kritisch denkenden Menschen der Gegenwart ist diese Einsicht von der Sache her gefordert und berechtigt. So wird vielleicht auch besser verständlich, was Verf. S. 305 sagt: daß nämlich dieses Problem sich regelmäßig mit neuer Dringlichkeit dort stellt, wo es als erledigt oder aussichtslos angesehen wird. A. Fábry, S. J.

Frey, Christofer, *Mysterium Kirche — Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie* (Kirche und Konfession, 14). 8<sup>o</sup> (317 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 36.— DM.

Ein erster Blick auf diese Heidelberger Dissertation (1967) erweckt den Eindruck einer umfassenden und zuverlässigen Bemühung um die Erfassung einer Erscheinung, die unter dem abwertenden Stichwort «Nouvelle Théologie» seit fast einer Generation in der katholischen theologischen Diskussion eine Rolle spielt. Eine größere Darstellung lag aber bisher nicht vor. Das plakatierende Stichwort und die Erscheinung selbst waren nur schwer zu fassen; nicht selten bildeten sie die große Unbekannte, durch die nicht nur Theologisches in die Gespräche hineingetragen wurde. Um so mehr ist von dieser Untersuchung eines protestantischen Beobachters zu erwarten, dem seine Distanz zur katholischen Welt ein sachliches Urteil in Darstellung und Wertung des Phänomens in gewissem Sinn erleichtern müßte.

Abgesehen von verhältnismäßig knappen Zusammenfassungen auf katholischer Seite (*A. Darlap*, in LThK VI, und *H. Rondet* in Sacramentum Mundi III), nimmt dieses Buch eine Sonderstellung ein, da es in der Frage nach der «Nouvelle Théologie» leicht jede weitere Diskussion in der allgemeinen Sicht wie in vielen Einzelfragen bestimmen könnte. Möglichkeit und Gefahr, die sich hier zeigen, verlangen nach einer besonders kritischen Prüfung dieser Arbeit. Kriterien und Maßstäbe sollen dafür nach Möglichkeit dem Werk selbst entnommen werden. Dieses ist durch den Untertitel auf zwei Aspekte eingeschränkt worden, doch stehen dem mit größerem Gewicht die immer wieder greifbare Bemühung um Vollständigkeit, die weit über diese beiden Aspekte hinausgreifenden zahlreichen Randbemerkungen sowie ein enormer Fleiß im Sammeln und Mitteilen von Einzelheiten von geringerer theologischer Bedeutung gegenüber.

Das Buch gliedert sich zunächst in vier große Gruppen, in denen jeweils sehr unterschiedliche Beobachtungen und Gedanken gesammelt sind: I. Einleitung: Ein Überblick über die Geschichte, die zur neueren französischen Theologie hinleitet (11–108); II. Das Mysterium der Kirche (109–172); III. Kirche und Welt (173–244); IV. Zusammenfassung und abschließende Besinnung (245–273). Angehängt sind zwei Exkurse (274–284), in denen F. auf ein Buch von *H. de Lubac* und auf das Verständnis des Protestantismus bei *Y. Congar* näher eingeht. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (285–309) sowie ein Personen- und Sachregister vervollständigen das Werk.

Die Einleitung umfaßt allein ein gutes Drittel der gesamten Untersuchung; ihr Schwerpunkt liegt in der Klärung von Begriff und Wirklichkeit der «Nouvelle Théologie» (55–108). Voraus gehen einige z. T. sehr summarische Berichte über die geschichtlichen Etappen, die in den letzten 150 Jahren französisches theologisches Denken vor allem geprägt haben: die Französische Revolution (11–13), der Modernismus (13–21), die „neue Apologetik“, worunter Verf. die Werke von *F. P. Rousselot* und *M. Blondel* versteht (21–28), der französische Katholizismus um 1930 (28–37), drei wichtige theologische Veröffentlichungen (37–43): *M. D. Chenu*, *Une École de théologie*; *Y. Congar*, *Chrétiens désunis*; *H. de Lubac*, *Catholicisme*, die in den Jahren 1937–1938 erschienen, und schließlich eine Darstellung des französischen Katholizismus während des letzten Krieges (43–54). Eine eigene Zusammenfassung (54 f.) sucht dieses di-

sparate Material auf einen Zusammenhang hin durchsichtig zu machen und formuliert schon einige Folgerungen. Als geschichtliche Diskussion schließt sich hier die Auseinandersetzung um die « Nouvelle Théologie » an. Der Abschnitt beginnt mit Bemerkungen zu diesem Begriff (56–62), um sich dann in „Die Diskussion um den Theologiebegriff“ (62–67) auszuweiten. Verf. geht dann in „Relativismus“ (68–75) auf eine angelegte Grundlage für diese Diskussion über, die er aber eigentlich im Gedanken des « Surnaturel » (75–90) von *H. de Lubac* am besten greifen zu können glaubt. Beobachtungen zur Enzyklika „*Humani generis*“ (90–104) – vor allem zu ihrem inneren Aufbau – beschließen den Abschnitt, dessen wesentliche Punkte dann noch einmal in einer Zusammenfassung (104–106) vorgelegt werden, bevor sich F. an die „Bestimmung des Arbeitsgebietes dieser Untersuchung“ (106–108) macht. Wegen des charakteristischen Rückgriffs auf die Quellen (*ressourcement*), besonders auf die Kirchenväter, bei den französischen Theologen dieser Epoche scheint es Verf. für seine nachfolgende Untersuchung unmöglich, „von einer « Nouvelle théologie » zu reden“ (108).

Der 2. Teil des Werkes wendet sich dem Geheimnis der Kirche zu; dem äußeren Umfang nach macht das ein Fünftel des Buches aus. Zunächst wird kurz „Die Bedeutung der Ekklesiologie im Zusammenhang dieser Untersuchung“ (109–113) herausgestellt. Es folgt ein Abschnitt über „Mysterium“ (113–118) im allgemeinen und „Das Mysterium der Kirche“ (118–150) im besonderen, wobei Verf. für die letzte Darstellung neben verstreuten Äußerungen *Congars* (vgl. S. 135 f.) vor allem *de Lubacs* Veröffentlichungen zu „*Corpus mysticum*“ (vgl. Anm. 53, S. 128) zugrunde legt. Eine erneute Zusammenfassung (151–153) leitet zu den Dimensionen des Kirchenmysteriums über (153–172). Doch befaßt sich F. hier eigentlich nur mit der einen Dimension der Katholizität, die er für sich, innerhalb und außerhalb der Kirche sowie vor allem in der Geschichte (160–172) zu bestimmen sucht.

Der 3. Teil „Kirche und Welt“ (173–244), etwas mehr als ein gutes Fünftel der Arbeit, bietet die Grundlage für den zweiten Hauptgedanken im Titel des Werkes. Er faßt eine Reihe sehr verschiedener Beobachtungen und Gedankenkreise zusammen: Katholizität in der Welt (174–178), Natur und Übernatur (178–182), theologisch-philosophische Anthropologie (182–188), Inkarnation (188–199), Kirche und Welt unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie (201–232), Anwendung der Theologie von Kirche und Welt (234–244). Zweimal sucht Verf. durch Zusammenfassungen (200 f. 232–234) wieder eine erkennbare Linie in das Material zu bringen. Doch offensichtlich genügt das noch nicht, da der folgende 4. Teil (245–273) mit einer Zusammenfassung der vorhergehenden Teile (245–249) beginnt, bevor F. zu seinen Fragen an die theologische Erneuerungsbewegung im katholischen Frankreich kommt (250–273). In diesem letzten Abschnitt diskutiert der Autor von seinem persönlichen Standpunkt aus die für ihn mit der Ekklesiologie zusammenhängenden Fragen, vor allem das Verhältnis von Kirche und Eschatologie sowie das von Kirche und Welt. Es folgen als Anhang ein Exkurs zu *de Lubacs*: « Sur les chemins de Dieu », in dem vor allem die Frage nach den Auswirkungen von „*Humani generis*“ im Denken dieses Theologen aufgeworfen wird, sowie der erwähnte Exkurs „Zu *Congars* Verständnis des Protestantismus“.

Das 25seitige Literaturverzeichnis (285–309) verdient besondere Aufmerksamkeit, da Verf. in einigen Nebenbemerkungen (49.55.257.302) eine wache Aufmerksamkeit für die Probleme einer brauchbaren Bibliographie gezeigt hat. Seine Kritik trifft allerdings auch das eigene Verzeichnis, das sich bei einer Reihe von Stichproben als ziemlich fehlerhaft und unzuverlässig erwies. Rund 50 Ungenauigkeiten, Fehler und falsche Angaben, einfache Druckfehler und Irrtümer in der Angabe von Erscheinungs-orten und -jahren sowie von Seitenzahlen bis hin zu unvollständigen und falschen Titelangaben fielen dabei auf. Als Beispiel sei nur einiges herausgegriffen: *Congar*, *Y. M. J.*, *Le Point de vue d'un théologien*. Questions, explications et principes au sujet des Groupes (291). Man muß anderswo suchen, um herauszufinden, daß es hier um die « groupes d'Oxford » geht. Zwei Seiten weiter: *Congar* . . . *Le christianisme, doctrine de la liberté*, ist vollends irreführend; denn das genaue Thema lautet: *La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale = Christianisme et liberté*. *Semaine des Intellectuels Catholiques* (4. II. – 10. III. 1952), *Rech. et deb.* 1, Paris 1952, S. 99–111. Zieht man darüber hinaus zum Vergleich noch die knappen Literaturangaben von *H. Rondet* zu seinem Artikel « Nouvelle Théologie » in „*Sacra-*

mentum Mundi“ (III, 816–820; Literatur 819–820) heran, so findet man dort ein Dutzend wichtiger Arbeiten zum Fragenkreis, die Verf. in seinem Literaturverzeichnis nicht einmal erwähnt. Unter anderem ist auch die in Stil und Haltung außerordentlich bezeichnende Kontroverse zwischen *M.-L. Guérard de Lauriers* O. P. aus *Le Saulchoir* und *H. Bouillard*, Lyon-Fourvière, völlig übersehen worden (vgl. die Beiträge des Dominikaners: *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle*, in: *L'Année théologique* [Paris 1940 ff.] 6/1945, 276–325, sowie: *La théologie historique et le développement de la théologie*, ebd. 7/1946, 15–55, sowie ebendort die scharfe Erwiderung von *H. Bouillard*, *Notes sur le développement de la théologie – À propos d'une controverse*, 254–262, und die abschließende Erklärung von *M.-L. Guérard des Lauriers*, 263 f.). Der Eindruck von Vollständigkeit, den das Verzeichnis durch seinen Umfang und durch Berücksichtigung von Veröffentlichungen geringerer Bedeutung erweckt, ist also unzutreffend.

Dieser Überblick war notwendig der kritischen Prüfung des Werkes selbst voranzustellen, um eine rechte Wertung der einzelnen folgenden Bemerkungen angesichts des komplizierten Aufbaus und der nicht selten unübersichtlichen Zusammenstellung und Abfolge der Gedanken zu ermöglichen. Rein äußerlich stört zunächst eine ungewöhnlich große Zahl von Druckfehlern; es fielen etwa 20 Satzzeichenfehler auf, besonders beim Gebrauch von Anführungszeichen, was bei Einschüben in Zitate bzw. bei eingefügten Aussagen anderer Autoren in den Text einige Male zu Unklarheiten führt. Rund 35mal fanden sich falsch geschriebene Wörter, auffällig besonders bei Fremdwörtern (vgl. etwa « autor » für « autour » z. B. 70, Anm. 212; 195, Anm. 125 u. a.). Verkürzte, irreführende oder falsche Anmerkungen finden sich unter anderem 40, Anm. 74; 58 f., Anm. 141/144; 60, Anm. 152; 65, Anm. 182; 133, Anm. 71; 195, Anm. 129. Übersetzungsfehler oder -ungenauigkeiten fielen SS. 42. 65. 77. 89 und 96 auf. Unverständliche Wortbildungen, seltsame Begriffe und Sätze kommen z. B. S. 119, Anm. 20 vor („Thomas ist also nicht ohne weiteres *Ekklesiologie*“); S. 124 (Das Wort „*revolütieren*“ kommt m. W. im Deutschen nicht vor; sein Sinn ist hier nicht eindeutig); S. 157 (Der evangelischen Konfirmationsberufung entspricht im katholischen Raum die Firmberufung); S. 191 (Statt „*säkularer Zusammenhang*“ dürfte das französische « tout laïque » durch „*säkularisierter Zusammenhang*“ genauer getroffen sein); S. 206 „*projiziert*“; wohl richtiger „*projiziert*“). Diese Beispiele dürften ausreichen für das Urteil, daß bei der Herausgabe dieses Werkes wohl nicht immer die nötige Sorgfalt waltete. Auf jeden Fall hätten schon die genannten Fehler und Irrtümer die Beilage einer Korrekionsliste gerechtfertigt.

Die knappen geschichtlichen Darstellungen in den ersten Kapiteln sind so kurz und folglich so allgemein, daß ihre Bedeutung für das Thema, die F. hervorhebt, doch nicht ganz überzeugend deutlich wird. Gelegentliche Hinweise auf die spätere Auswirkung von Begriffen und Vorstellungen (vgl. S. 31, Anm. 55) stützen sich nicht selten auf Züge von solcher Allgemeinheit, daß hier ein charakteristischer Wert schwerlich zu finden ist. Dinge, die sich zur gleichen Zeit fast überall feststellen lassen, wo sich vergleichbare Bewegungen finden, sind zum Nachweis besonderer Einflußlinien kaum geeignet. Das betrifft fast alle Stellen, in denen F. die besondere Bedeutung eines von ihm geschilderten Phänomens für das II. Vatikanische Konzil behauptet.

Die Abhandlung über die « *Nouvelle théologie* » (55–104) läßt als schwerwiegende Lücke zunächst eine historische Übersicht über den Ablauf der Ergebnisse und die Stufen der Auseinandersetzung vermissen; der Leser muß reichlich verschlungenen Pfaden folgen, die durch semantische, historische, polemische, systematische und vielfältige personelle Bemerkungen bestimmt sind. Eingeleitet wird der Gedankengang mit Angaben zum Begriff der « *Nouvelle théologie* », der auf *Pius XII.* und – als Vermutung – bis auf *R. Garrigou-Lagrange* (58) zurückgeführt wird, obgleich nach *H. Rondet* (a. a. O.) der Ausdruck auf einen auch gelegentlich vom Verf. herangezogenen Aufsatz von *Mgr. P. Parente* (vgl. S. 65, Anm. 185) im „*Osservatore Romano*“ vom Febr. 1942 zurückging. „Die Diskussion um den Theologiebegriff“ gehört nicht eigentlich zu den Auseinandersetzungen um die « *Nouvelle théologie* », sondern betrifft den Ausgang der dreißiger Jahre und ist nur „*Vorspiel*“ (62). Nach diesem Rückgriff bietet das Stichwort „*Relativismus*“ Anlaß zur Darstellung von den beiden Angriffen in der eigentlichen Auseinandersetzung in den ersten Nachkriegsjahren: zunächst den der Dominikaner der « *Revue thomiste* » gegen *Daniélou* (68–70), dann

den *R. Garrigou-Lagranges* auf *H. Bouillard* (70–75). Die dritte und bedeutendste Stoßrichtung zielte nach F. auf *de Lubacs* «Surnaturel» (75–88) bzw. auf sein «*Le Mystère du surnaturel*» (88–90). Diese Versuche werden in ihren Grundlinien ausführlich dargestellt, wohl auch darum, weil die Kontroverse nach Meinung des Verf.s wesentlich auf einem Mißverständnis der Rezensenten beruhte (vgl. S. 83 f.). Der Abschnitt über „*Humani generis*“ befaßt sich mit dem Aufbau der Enzyklika (90–94), ihrem sachlichen Inhalt (95–97), ihren Adressaten (97–101) und einer Beurteilung (101 f.) sowie den Folgen (102–104), nicht jedoch mit ihrem Platz innerhalb der Auseinandersetzungen oder mit dem spezifischen Charakter einer solchen Äußerung. Diese Mängel wirken sich vor allem in der Darstellung der Folgen verfälschend aus, insofern darunter auch Ereignisse gefaßt werden, die schon durch ihren zeitlichen Abstand sich deutlich von den Auseinandersetzungen unterscheiden, die mit „*Humani generis*“ abgeschlossen wurden.

F. lehnt zwar den Begriff einer «*Nouvelle théologie*» als unzutreffend ab (108. 246), legt aber doch die Tatsache einer theologischen Erneuerungsbewegung im katholischen Frankreich (vgl. 250 ff.) seinen systematischen Überlegungen zugrunde. Diese Bewegung wird für ihn hauptsächlich durch vier Theologen, die Dominikaner *Chenu* und *Congar* sowie die Jesuiten *de Lubac* und *Daniélou*, repräsentiert (109). Als systematische Hauptakzente der Bewegung gelten ihm das Mysterium der Kirche und die Öffnung zur Welt. *Chenu* bleibt allerdings, bis auf eine etwas gewaltsame Andeutung (S. 164, Anm. 208), in diesem streng theologischen Teil zunächst unerwähnt. Er bekommt erst später in der Darstellung der pastoralen Erneuerung eine größere Rolle zugewiesen. *Daniélou* dürfte für den Autor nur aufgrund eines Mißverständnisses oder gar einer Selbsttäuschung unter die Vertreter dieser Bewegung geraten sein; jedoch wird das nicht recht klar, weil einmal von einer „konservativen Wendung“ (220) die Rede ist, in anderemal von der Wiederholung bekannter Thesen (224), von denen sich Gedanken der Erneuerung nur episodenhaft („apokalyptisches Fieber“ [226]) abheben. Leider lassen sich auch die beiden anderen Vertreter nicht einfach auf den Nenner der erwähnten Grundgedanken bringen. *Congar* hat keine vollständige, *de Lubac* keine eigentliche Ekklesiologie vorgelegt (so Verf. [110]). Von daher erscheint dann auch die Voraussetzung für den Abschnitt „Kirche und Welt“ in Frage gestellt; gewiß haben sich die Theologen mit den verschiedenartigen Fragen befaßt, die Verf. unter diesem Sammeltitle behandelt, jedoch wahrscheinlich wohl von ihren eigenen Vorstellungen aus. Zum Stichwort „Katholizität“ kommt eigentlich nur *de Lubac* zur Sprache (der Hinweis auf *Congar* S. 177, Anm. 21 betrifft den Glaubensgehorsam); unter „Natur und Übernatur“ finden sich an dieser Stelle *Blondels* Gedanken zu einer christlichen Sozialordnung (178 ff.) behandelt, die aus den Jahren 1909 und 1910 stammen. „Die theologisch-philosophische Anthropologie“ (182 ff.) vermag sich zwar auf *J. Maritain* und *de Lubac* zu berufen, nicht jedoch auf *Congar*. Dieser spielt dagegen unter dem Stichwort „Inkarnation“ (188 ff.) eine hervorragende Rolle, bei dem *de Lubac* fast ganz unerwähnt bleibt (bis auf drei eher kritische Zitate am Rande [194 f. 199]). Ähnliches läßt sich auch für die Einzelthemen der noch folgenden Überlegungen feststellen. Als Ergebnis bleibt, daß die Wahl der vorliegenden systematischen Gesichtspunkte mit Bezug auf die tatsächlichen Gegebenheiten leider als verfehlt bezeichnet werden muß, da hier Fakten und Ideen nur gewaltsam aufeinander bezogen werden können. Will man unbedingt diese Auseinandersetzungen, soweit sie wirklich theologisch und nicht auch noch pastoral und disziplinar sind, einem systematischen Zentralbegriff unterordnen, dann dürfte sich dafür noch am ehesten der *Offenbarungsbegriff* bzw. die Grundfrage des christlichen Glaubens anbieten. Doch von einem solchen Gesichtspunkt aus wären dann auch die exegetischen Bemühungen (für Frankreich: «*École biblique*» und «*Bible de Jérusalem*» vor allem) nicht mehr auszuklammern. Ferner hätte man auch die Fragen betr. Auslegung und Deutung sowie deren Prinzipien mit in eine solche Betrachtung einbeziehen müssen.

Erst von daher ließen sich mit Recht dann die meisten Fragen stellen, die F. nach einer letzten Zusammenfassung am Ende seiner Dissertation aufwirft (250 ff.). Sie ergeben sich für ihn fast ausschließlich von der neueren protestantischen Exegese her: Namen wie *E. Käsemann*, *E. Brandenburger*, *E. Schweizer*, *E. Percy*, *C. Colpe*, *G. Bornkamm* u. a. stehen dabei deutlich im Vordergrund gegenüber den Systematikern *K. Barth*, *D. Bonhoeffer* und *J. Moltmann*. Durch diese Verschiebung wird so

der ökumenische Dialog, der angeknüpft werden soll, noch zusätzlich durch die innertheologischen Fragen des Verhältnisses von systematischer und exegetischer Theologie belastet.

Die bis hierhin noch vordergründigen Feststellungen, die zu treffen waren, zwingen nun zu einer genaueren Prüfung der Grundkonzeption des Werkes. Diese scheint von drei Grundschwächen bestimmt zu sein. Zunächst ist es eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen dem Ergebnis des ersten Gedankenkreises und der nachfolgenden systematischen Entwicklung. „Die Einleitung hat versucht, einige Grundzüge der neueren französischen katholischen Theologie darzustellen. Sie konnte aber nicht die These von einer geschlossenen theologischen Schule, einer «Nouvelle théologie», teilen“ (109). Mit welchem Recht dann dennoch von einer theologischen Erneuerungsbewegung im katholischen Frankreich gesprochen wird – und zwar unter systematisch-thematischem Gesichtspunkt –, ist nirgends klar dargestellt. Selbst der geschichtliche Nachweis, der für die systematische Entfaltung unbedingst, und zwar in klarer Absetzung vom negativen Mythos «Nouvelle théologie», zu fordern ist, wird m. E. vom Verf. nur in Nebenbemerkungen und Implikationen, auf jeden Fall nicht im notwendigen Umfang mit wünschenswerter Klarheit erbracht. Vielmehr wird festgestellt: „Die vorausgehende Analyse hat keine einheitliche Strömung französischer katholischer Theologie der Gegenwart zeigen können; aber sie hat viele gemeinsame Themen und Ausgangspunkte des Denkens aufgewiesen“ (250). Reicht das aus, um von einer Erneuerungsbewegung zu sprechen? Was F. an Themen und Ausgangspunkten aufzählt, ist so allgemein und so wenig charakteristisch, daß man nicht recht versteht, wie damit die These einer solchen Bewegung begründet sein soll. Wo katholische Theologie lebendig war – vor allem auch im deutschen Sprachraum –, gehörte die *Ekklesiologie* schon seit 1920 zu den wichtigsten Themen. Ähnliches gilt für den Gedanken der *Tradition* und für die Suche nach einem neuen *Verhältnis zur Welt*. Auch die negative Absetzung vom *Rationalismus* ist nicht typisch für die katholische Theologie in Frankreich, man denke nur an R. Guardini u. a. Am ehesten wäre hier noch die „Freude an der Vätertheologie“ (250) zu nennen, doch selbst da lassen sich leicht Vorgänger und Parallelerscheinungen aufzählen, etwa die deutsche Kirchenväterausgabe bei Kösel oder die Studien Hugo Rahners.

Dieser innere Widerspruch scheint eng zusammenzuhängen mit einer zweiten Grundschwäche in der Konzeption dieses Werkes. Man sucht nämlich vergebens nach einer klaren und einleuchtenden Bestimmung des behandelten Gegenstandes, vor allem nach einer Definition für das Adjektiv „französisch“ und nach einer Begründung für die Art seiner Verwendung. Einige Anzeichen lassen darauf schließen, daß der Begriff rein geographisch und nationalstaatlich gemeint ist. So dürften etwa die kurzen Bemerkungen zu dem in französischer Sprache veröffentlichten wichtigen Werk des Belgiers E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ* (133), oder zur Ekklesiologie des Schweizlers Ch. Journet (165) der Bedeutung dieser Veröffentlichungen auch für das Thema des Verf.s nicht gerecht werden. Daß H. U. von Balthasar zu Unrecht unter die Theologen der «Nouvelle théologie» gezählt wird, nur weil „er sich zur Zeit der Auseinandersetzung schon lange nicht mehr in Lyon befand“ (60), wirkt als einzige Begründung dürftig. Vielmehr dürfte Theologie als geistige, und d. h. vor allem mit Sprache zusammenhängende Erscheinung, auch dann noch als französisch gelten, wenn sie im Einflußbereich dieser Sprache, jedoch außerhalb der Grenzen des französischen Staates sich äußert. Oder soll man, wie es F. im systematischen Teil tut, diese Erneuerungsbewegung schließlich mit vier Theologen identifizieren? Französisch wäre die Bewegung dann, weil sie von vier Franzosen getragen worden wäre. Wie unterschiedlich und eigengeprägt diese Trägerschaft aber auch nach dem Autor schon ist, war schon früher deutlich geworden. Diese Feststellungen machen darum nur Grenzen und vielleicht sogar Gewaltigkeiten deutlich, die schwer zu rechtfertigen sind.

Eine dritte Grundschwäche, die sich im Werk auswirkt, ist die Nichtbeachtung des zeitlichen Ablaufs und folglich die ungenügende Berücksichtigung einer ganzen Reihe von Ereignissen in ihrem genauen Stellenwert. Was vor der Enzyklika „Humani generis“ gesagt und publiziert wurde, hat andere Bedeutung als alles, was nach ihrem Erscheinen veröffentlicht wurde. Ob etwas mit zu dieser päpstlichen Äußerung beigetragen und sie vielleicht mit verursacht hat, ist wichtig zu wissen. Daß sich im un-

mittelbaren Trend nach einer Enzyklika immer Leute finden, die durch genaue Konkretisierung der Papstworte und durch strenge Interpretation ihre Ergebnisse zu beweisen suchen, ist eine bekannte und fast schon „normale“ Erfahrung. Deshalb ist der Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die «Nouvelle théologie» ohne jeden Zweifel die Enzyklika selbst, ganz sicher nicht der nach ihrem Erscheinen veröffentlichte Artikel von A. Perego (vgl. die Behauptung des Verf.s S. 60). In welchem Zusammenhang die Krise um die Arbeiterpriester von 1954 mit „*Humani generis*“ stehen könnte, ist völlig unklar; sicher gehört sie – vier Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika – nicht zu deren unmittelbaren Auswirkungen. Im Gegenteil liegt aus anderen Gründen eine saubere Unterscheidung beider Ereignisse auch im Interesse der vorliegenden Darstellung. Neben einer ziemlich äußerlichen Analogie in der Art und Weise der konkreten Maßnahmen, die schon A. Dansette (*Destin du Catholicisme français 1926–1957* [Paris 1957] S. 287; in sachlichen Einzelheiten ist die Information fehlerhaft!) erwähnt hatte, gingen die Unterschiede zwischen beiden Ereignissen sehr viel weiter und tiefer. Die Enzyklika und die unmittelbar von ihr angesprochenen Fragen gehören in den Zusammenhang einer theologisch-spekulativen Auseinandersetzung, die praktisch die ersten fünf Nachkriegsjahre umfaßt und sich betont mit Punkten der Lehre befaßt. Die Maßnahmen im Zusammenhang mit „*Humani generis*“ waren entsprechend und suchten durch Entzug der ‚*venia legendi*‘ (nicht unbedingt durch Versetzung, wie F. S. 102 sagt; *de Lubac* z. B. hat seinen Wohnsitz in Lyon nicht aufzugeben brauchen), durch Auflagen für Veröffentlichungen sowie selbst durch Zurücknahme schon erteilter Druckerlaubnis den wissenschaftlichen Einfluß der Betroffenen auszuschalten. Allerdings verlor *de Lubac* auch seinen Lehrstuhl nicht (vgl. S. 102), wurde aber daran gehindert, Vorlesungen und Übungen zu halten. Wesentliche Absicht der Maßnahmen war es, die weitere Lehrtätigkeit von Professoren zu unterbinden. Für *de Lubac* bemerkt Verf.: „In den folgenden Jahren wurden seine Veröffentlichungen spärlich, sie beschränkten sich hauptsächlich auf die Religionsgeschichte“ (35). Die Krise der Arbeiterpriester dagegen betrifft Versuche auf dem Feld praktischer Pastoral. Die Maßnahmen in diesem Zusammenhang zielen darum auch folgerichtig auf die Ausschaltung eines Einflusses solcher Art, die besonders an die entsprechenden Personen gebunden war. Hier spielten darum Versetzungen, z. T. sogar ins Ausland, eine Rolle. Daß hier der Akzent nicht auf dem Lehramt einiger der Betroffenen lag, ersieht man an der Tatsache, daß auch eine Reihe von Nichtprofessoren, z. B. die drei französischen Dominikanerprovinziäle, die aber für den pastoralen Einsatz und die entsprechende Ausrichtung ihrer Patres verantwortlich waren, darunter zu leiden hatten, wie auch daran, daß sich nach den Bibliographien für *Chenu* und *Congar* eine wesentliche Einschränkung ihrer publizistischen Tätigkeit nach dieser Affäre nicht feststellen läßt. Sicher ist eine Darstellung, wie sie *J. P. Jossua, O. P., Le Père Congar – La Théologie au service du Peuple de Dieu (Chrétien de tous les temps, 20* [Paris 1967] S. 34), von den Ereignissen gibt, falsch. Man kann nicht einfach die Maßnahmen gegen die Jesuiten von Lyon-Fourvière in das Jahr 1954 verlegen und an die Arbeiterpriesteraffäre anhängen. Eine solche Vermischung wird den Tatsachen nicht gerecht und kann nur der Verwirrung dienen; ihre saubere Unterscheidung ist für eine echte Klärung unerlässlich.

Zusammenfassend ergibt sich aus den drei aufgewiesenen Mängeln der Arbeit eine schwerwiegende Frage in bezug auf die Gesamtkonzeption. Diese erscheint zunächst durch das herangezogene Material nur sehr unzureichend nachgewiesen; darüber hinaus bleibt der Eindruck, daß sie nur wenig dem tatsächlichen Ablauf und der realen Bedeutung der Ereignisse entspricht. Die vornehmlich herangezogenen Vertreter sind nach Herkunft und Ausbildung, aber auch nach dem Arbeitsgebiet und ihrem Wirkungsbereich so verschieden, daß man nur schwer sieht, wie sie zusammen behandelt werden können.

Dem Verf. ist hier aber zugute zu halten, daß er ganz offensichtlich einer einseitigen und vielleicht sogar tendenziösen Information zum Opfer gefallen ist. Dieser Eindruck drängt sich unabweisbar auf beim Vergleich der genauen Nachrichten über eine Reihe von Gruppen und Veröffentlichungen (S. 29 über «*Vie Intellectuelle*» und «*Sept*»; S. 43 über «*Économie et Humanisme*»; S. 44 über «*Jeunesse et l'Église*»; S. 56 über das «*Centre de Pastorale liturgique*»), die sich zum großen Teil nicht aus der Literatur entnehmen lassen, mit entsprechenden Angaben vor allem über Veröffentlichungen, die zwar allgemein zugänglich sind, aber doch Ungenauigkeiten

enthalten (so z. B. geht aus den Angaben über die «*Études*» nicht deutlich hervor, daß diese Zeitschrift seit dem Krieg nur noch monatlich erscheint, vgl. S. 68 f.). Auch an den ziemlich häufigen persönlichen Stellungnahmen des Verf.s zugunsten von Personen oder Einrichtungen bzw. gegen sie, läßt sich diese Einseitigkeit ablesen.

Dem Autor ist ferner anzulasten, daß er so gut wie nie den Versuch gemacht hat, das herangezogene Material seinem sachlichen Wert nach zu bestimmen. Buchveröffentlichungen zu eigentlich theologischen Fragen, Predigtsammlungen und hektographierte Studien können für eine Arbeit wie die vorliegende nicht auf der gleichen Ebene liegen. Wissenschaftliche Artikel sind anders einzustufen als polemische Beiträge oder sehr zeitgebundene Zeitungsartikel. Vom systematischen Grundanliegen seiner Arbeit her scheint F. diese Voraussetzungen allzu schnell beiseite geschoben zu haben; viele der zitierten Dokumente und Äußerungen verdanken ihren Wert offenbar nur der Tatsache, daß sie der systematischen Absicht seiner These entgegenkommen. Daß vor diesem Hintergrund natürlich auch manche polemische Äußerung provoziert wird, ergibt sich fast von selbst. In einem besonderen Fall wird diese Polemik reichlich weit getrieben. Da dieser Punkt auch die Einseitigkeit der Information etwas mehr erhellen kann, muß er ausführlicher dargelegt werden: es handelt sich um die Rolle, die nach Ansicht des Verf.s die beiden Orden der *Dominikaner* und *Jesuiten* in den Auseinandersetzungen um die «*Nouvelle théologie*» spielen. Man vergleiche dazu vor allem: S. 60, Anm. 150; S. 68; S. 88, Anm. 276; S. 104; S. 224 f.; S. 234 und S. 247.

Der Dominikaner *R. Garrigou-Lagrange*, Lehrer *M. D. Chenus* (16), erscheint dem Verf. als geistiger Urheber von Begriff und Vorstellung einer «*Nouvelle théologie*» (58); es ist 1946 ein Dominikaner, der als erster „auch gegen dominikanische Theologen kritisch wurde“ (S. 60, Anm. 150); noch 1958 übertrifft der Dominikaner *A. H. Maltha* im Kampf gegen die Neuerung alle seine Vorgänger (61 f.); es waren die Dominikaner der «*Revue thomiste*», die 1946 aus einem mehr gemeinverständlichen als wissenschaftlichen Aufsatz *Daniélous* (68 f.) einen streitsüchtigen Dialog (70) über die Metaphysik des hl. Thomas machten; es waren Kritiker wie der Dominikaner *Gagnebet*, die „de Lubacs eigentliches Anliegen“ (84 f.) umgingen, oder es „gelangte *le Guillou* zum Mißverständnis“ (87) der eigentlichen Absicht dieses Theologen.

Nach diesen Feststellungen des Verf.s ist der Schluß außerordentlich erstaunlich: „Die Dominikaner wurden hauptsächlich von Jesuiten verdächtigt; umgekehrt läßt sich das nicht so allgemein behaupten, denn die jesuitischen Theologen haben vor allem von den konservativen römischen Theologen Widerstand erfahren“ (S. 88, Anm. 276). Diese Folgerung muß wohl auf einer Verwechslung beruhen; denn 1942 war es *Mgr. P. Parente* (16.40.65), der die Dominikaner *Charlier* und *Chenu* angegriffen hatte; 1946 war es der Dominikaner *M.-J. Nicolas*, der seine Mitbrüder in die Verdächtigungen mit hineinzog. Und was die im übrigen falsch beurteilte Liste von *A. Perego*, einem italienischen Jesuiten, angeht, auf die F. öfters hinweist (55.60.88), so weist sie gegen neun Namen von Jesuiten nur vier Dominikaner sowie fünf andere Persönlichkeiten auf. Damit faßt *Perego* zusammen, was er andernorts gefunden hatte. Soweit sich die Sache nach den Angaben des Autors überblicken läßt, hat nicht ein einziger französischer Jesuit während dieser Auseinandersetzungen mit Verdächtigungen gegen einen Dominikaner Stellung bezogen.

Daß Verf. hier wohl Opfer eines Vorurteils wurde, geht aus einer Reihe von Vorwürfen hervor, die auch in anderem Zusammenhang noch gegen die Jesuiten im allgemeinen und gegen einzelne Mitglieder der Gesellschaft Jesu erhoben werden: Zunächst wird eine gewisse aristokratische Mentalität (224) kritisiert, dann wird die Gegnerschaft gegen die Konzeption einer missionierenden Kirche festgestellt, Hintergedanken angesichts der „säkularen“ (sic!) Gesellschaft (225) werden zum Vorwurf gemacht. Distanz, Mißtrauen gegen das Engagement, Skepsis gegenüber der säkularen Gesellschaft und dem Laizismus (234) werden erwähnt, es wird von Antisozialismus und reaktionären Positionen (179, Anm. 25) gesprochen. Das alles zeigt nur, mit wieviel Recht *H. Rondet* in seinem schon erwähnten Artikel unterstreicht: „Von diesem Zeitpunkt an begann eine äußerst scharfe Polemik, die nicht zwei Ordensgemeinschaften in Gegensatz brachte, sondern zwei Richtungen“ (*Sacramentum Mundi* III, 816).

Wenn sich dies alles auch noch erklären läßt, so ist die Art, in der von *Teilhard de*

*Chardin* und von *Jean Daniélou* gehandelt wird, schlechthin unverständlich. Hier wächst sich die Polemik zum Pamphlet aus. Auf S. 205–209 ironisiert F. *Teilhard de Chardin*, wobei er sich auf zwei Aufsätze der «*Études*» aus den Jahren 1937 und 1946 stützt. Beide haben schon in der Überschrift den Begriff «*réflexions*» und weisen sich dadurch deutlich als Versuche aus. Es handelt sich hier übrigens um die beiden einzigen Nummern aus seiner 12 Titel umfassenden Bibliographie (308 f.) Teilhards, die Verf. wirklich benutzt hat. Die Kritik an den Gedanken eines Naturwissenschaftlers wird zunächst im Namen eines theologischen Satzes vorgebracht: Der Evolutionsgedanke darf nicht in die Zukunft projiziert werden, denn dann wird „der neuteamentliche Gedanke, daß das Neue, das eschatologische Heil, den Menschen aus seiner Verfallenheit an die Vergangenheit reißt, verdorben“ (206). Richtet sich ein solcher Gedanke nicht auch gegen eine „Theologie der Hoffnung“ (265), insofern diese immer auch Theologie der Welt sein muß? Die eigentliche Kritik Teilhards aber erfolgt im Namen der Politik. Gelegentliche Überlegungen, in denen Teilhard 1937 (!) seine Grundgedanken an den politischen Formen von Demokratie, Kommunismus und Faschismus zu illustrieren suchte, dienen hier dazu, ihm den Vorwurf „gefährlicher Konsequenzen“ (206), von „Schwäche“ (208), von „antirevolutionären Affekten“ (208), der Bevorzugung der Rasse vor dem Humanen (208) zu machen. Am Ende kommt F. nochmals auf seine theologische Kritik zurück, indem er Teilhard den Rat gibt, er hätte „besser die Bedingungen des Endes aller Kriege untersuchen sollen“ (209).

Leider finden sich ähnliche bestürzende Urteile wie hier auch in einem Exkurs zu *Jean Daniélous* *L'oraison, problème politique* (220–226). Dieses Buch erschien 1965 als Antwort auf eine für die französische Situation in dieser Zeit charakteristische Lage (Der Öffnung der Kirche durch das Konzil entsprach eine gewisse Offenheit von seiten der Regierung de Gaulles gegenüber der Kirche). Immerhin war man fast 20 Jahre von der Zeit entfernt, die *Congar* für „einen der schönsten Augenblicke im Leben der Kirche“ (55) hält und die unmittelbar das vom Verf. behandelte Thema betrifft. Indem Daniélou in diesem Buch gegen ausschließliches Evolutionsdenken Stellung nimmt, verrät er nach der Meinung des Verf.s die Eschatologie (220 f.) und offenbart eine im Grunde konservative Haltung (220). Der Entwicklung des Transzendenzgedankens bei Daniélou nachgehend, optiert F. für die stärkere Eigenständigkeit der Natur im Sinne der thomistischen Tradition und hat damit einen Anhaltspunkt, um die Aussagen Daniélous, die der augustinischen Theologie verpflichtet sind und nur von daher verständlich werden (222), einer Kritik zu unterwerfen. Zunächst geschieht das dadurch, daß Verf. eine Entscheidung Daniélous für *Paul Claudel* in Sachen Dichtung und Gebet in die Frage ausmündet läßt, „ob Daniélou nicht allmählich einem religiösen Ästhetizismus verfällt, der die Qualität des Menschen an seiner Fähigkeit der ‚Anbetung mißt‘ (223)? Nach der Dichtkunst folgt die Frage nach dem anonym christlichen Kommunisten und dem egoistisch praktizierenden Katholiken. Mit einer Reihe rhetorischer Fragen werden so die Gedankengänge Daniélous verzerrt dargestellt, so daß am Schluß nur noch die Folgerung stehen kann: Daniélous Denken beweist, wie notwendig auch heute noch reformatorische Theologie ist“ (223). Seine Grundformeln seien verschwommen; „sie wehren sich im Grunde gegen jede exakte Interpretation, weil sie weniger das Ergebnis einer nachdenkenden Theologie als Ausdrücke konservativen gesellschaftlichen und religiösen Fühlens sind“ (224). Was bleibt da anderes übrig, als auch hier auf das Gebiet der Politik einzuschwenken? F. glaubt, daß in dieser Richtung Daniélous eigentliche Intentionen zu suchen sind (225); er bringt es in einer dramatischen Gegenüberstellung Daniélous mit *Chenu* zum Ausdruck (225): „Auf der einen Seite der Dominikaner, der in der missionierenden Kirche steht und die Wirklichkeit der säkularen Gesellschaft ohne Hintergedanken anerkennt... Auf der anderen Seite der etwas aristokratische Jesuit...“ (225), der die Konstantinische Wende lobt. Dessen Idee eines christlichen Volkes sei zynisch, aber er habe es wohl nicht gemerkt. F. dagegen hält es für nicht schwer, die eigentlich von Daniélou gemeinten Beschuldigten zu finden: *Chenu* und die Dominikaner der «*Economie et Humanisme*» (225).

Grundlage dieser Kritik bilden außer dem erwähnten Buch von 1965 einige Aufsätze, die in einem bestimmten Kontext zu sehen sind. Da es F. aber offenbar nur auf Formulierungen ankommt, kann er die näheren Umstände dieser Publikationen übergehen. Von einer ernsthaften Auseinandersetzung kann in diesem Exkurs nicht

die Rede sein. Abschließend sei noch eine kurze Gesamtwürdigung dieses Buches versucht:

Verf. beweist darin eine imponierende synthetisierende Fähigkeit, die selbst widerstrebendes Material in eine Einheit zu zwingen weiß. Abgesehen jedoch davon, daß diese Einheit historisch vielfach nicht gedeckt ist, erscheint sie auch sonst dem Leser wenig überzeugend. Anzuerkennen bleiben aber der Mut und der enorme Fleiß, der für die Sammlung des Materials notwendig war. Die Einseitigkeit der zugrunde liegenden Information kann wohl nicht immer nur dem Verf. angelastet werden, wohl dagegen seine offenkundige Absicht, selbst immer wieder in jene Politik der Verdächtigungen und Nachreden einzusteigen, die die Behandlung der Fragen um die « Nouvelle théologie » so unerquicklich macht und die so viele unmittelbar Beteiligte davon abgehalten hat, ihr Wort dazu zu sagen.

Aus diesen Gründen kann man in dem vorliegenden Werk nicht die gültige Darstellung und Wertung jener Erscheinungen sehen, die unter dem abwertenden Stichwort « Nouvelle théologie » zusammengefaßt wurden. Aber vielleicht ist eine solche Darstellung in einem ersten Schritt auch nur in der Form von Monographien zu leisten, die das theologische Werk der einzelnen Theologen herausarbeiten. Erst danach wird man versuchen können, mögliche systematische Querverbindungen zu entdecken. Gewiß hat es im französischen Sprachraum eine Reihe von Theologen gegeben, deren Einfluß bis heute beachtlich geblieben ist. Ob es aber eine Erneuerungsbewegung gegeben hat – nenne man sie « Nouvelle théologie » oder anders –, das bleibt gerade auch nach diesem Buch eine offene Frage.

K. H. Neufeld, S. J.

*Ecclesia et Ius*. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von Karl Siepen – Joseph Wetzel – Paul Wirth. Gr. 8° (784 S.) München – Paderborn – Wien 1968, Schönigh. 48.— DM.

1. *Kirche und Recht*. In der gegenwärtigen Situation, in der Kirchenrechtswissenschaft betrieben werden muß, stehen nicht zuerst Detailfragen zur Debatte, sondern Existenz und Natur des Rechtes in der Kirche. Ein gewandeltes Selbstverständnis der Kirche wird Konsequenzen zeitigen müssen für das Recht in der Kirche, erst recht, wenn es nicht als eine der Kirche nur äußere Größe, sondern als eine Grundfunktion der Kirche verstanden werden soll.

Wesen und Funktion des Kirchenrechts sind das Thema des grundlegenden Artikels von H. Heimerl, Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild (1–24). Erfordert ist nach H. eine Orientierung am Kirchenbild der Schrift, was jedoch nicht die einfache Übernahme biblischer Rechtsinstitute bedeutet. Gültiger Maßstab ist allein die Dienlichkeit der Rechtseinrichtungen für die „Hinbewegung der in der Kirche versammelten Gläubigen zu ihrem Mittelpunkt Christus und durch ihn zum Vater“ (8). Schon deswegen gibt es keinen Neuanfang beim biblischen Nullpunkt. Zudem ist die Kirche als aus Menschen gebildete Gemeinschaft wesentlich geschichtlich. Das bedeutet einerseits, daß man ihre Vergangenheit nicht ungeschehen machen kann, andererseits, daß man sie auch nicht festhalten kann. – Die Notwendigkeit des Rechts selbst steht außer Zweifel. Als menschliche Gemeinschaft bedarf die Kirche der Gemeinschaftsordnung, damit der sichtbaren Autorität und des Rechts. – Themen, die vor der Neugestaltung des Rechts einer eingehenden Prüfung bedürfen, sind vor allem diese: die Kirche als Gemeinschaft der gemeinsam im Geist Berufenen und Verantwortlichen; die dynamische Offenheit der Kirche auf die ganze Menschheit; Volkskirche und Freiwilligkeitskirche; die geisterfüllte Kirche und das kirchliche Recht. – Konsequenzen für die Abfassung des Rechts ergeben sich aus der Stellung des Rechts in der sakramentalen Struktur der Kirche. „Das Kirchenrecht ist wahres Recht und muß als solches formuliert sein“ (23). „Als ‚juristisches‘ Recht soll das Kirchenrecht aber auch seine enge Verbindung mit dem gnadenhaft-göttlichen Element der Kirche durchscheinen lassen“ (23). Das bedeutet aber keinen Verzicht auf die rechtliche Form. Es geht vielmehr darum, mit den Methoden des Rechts den besonderen Geist des Kirchenrechts anzusagen. – Dieser Überblick über die aktuelle Problematik ist nicht erschöpfend, und die ansatzweise gegebenen Antworten lassen noch Fragen offen, vielleicht auch Korrekturen zu. Entscheidend ist jedoch, daß grundlegende Fragen überhaupt als Fragen gesehen wurden. Den von H. herausgestellten Grundsatz –