

## 1. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte

Hasenhüttl, Gotthold, Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche (Ökumenische Forschungen, V), 8° (364 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 39.80 DM. – H. hat ein notwendiges Buch geschrieben. Wer die Frage nach der gesellschaftlichen Verfassung der Kirche stellt – und diese Frage muß heute neu und radikal gestellt werden, wenn die Kirche nicht das Opfer ihrer gegenwärtigen Verfaßtheit werden soll –, muß mit H. die jesuanische Verkündigung selbst befragen nach ihrer Einstellung gegenüber den religiösen, moralischen, sozialen und politischen „Verfassungen“ seiner Zeit. – Wenn H. dabei den Exousia-Begriff als zentral herausstellt, der es Jesus erlaubte, sich und die Seinen gegenüber dem Gesetz, dem Tempel und den zwischenmenschlichen Verhaltensweisen freizusetzen, darf das im Sinne H.s – und wir meinen mit ihm, auch im Sinne des NT – nicht als Abschaffung des Gesetzes, des Kultes und verbindlicher Sitte verstanden werden. „Vielmehr ereignet sich eine Ermächtigung, die Freigabe bedeutet – allerdings nicht einfach vom Gesetz, sondern gegenüber dem Gesetz, das seine Gültigkeit behält“ (27), oder zusammenfassend: „Dem Menschensohn ist die Vollmacht gegeben, in Freiheit diesen Gegebenheiten gegenüberzustehen. Er ist nicht für Gesetze und Tempel da, sondern der heilige Bezirk für ihn. Die Kraft, die den Menschen Jesus bestimmt, ist nicht Kult und Legalismus, sondern die göttliche Ermächtigung, die Exousia, der Anbruch der wahren Gottesherrschaft“ (30). Da Nachfolge Jesu heißt, an seiner Vollmacht zu partizipieren, ist diese Freisetzung gegenüber jeglichem Gesetz unaufgebbarer Bestandteil christlichen Glaubens (39). Unreflektiert bleibt bei H., wieweit diese Freisetzung wirklich nur Teilhabe an der Freiheit Christi ist und also gebunden bleibt an die „Hinwendung zur Person Jesu“ (36), oder aber nicht in Jesus die fundamentale Freiheit des Menschen überhaupt gegenüber Gesetzen und Kulturen, die sich als unabdingbare Heilswege oder als das Heil selbst auferlegen wollen, „nur“ exemplarisch aufscheint, aufgerufen und von Gott her erneut „ermächtigt“ wird. – Bei der sich anschließenden Frage, ob man nicht doch in den zwölf Jüngern die ersten Hierarchen erblicken kann, „denen allein die Vollmacht gegeben ist, so daß in ihnen sich die Grundstruktur einer zukünftigen Gemeinde zeigt“ (38) – was die Freisetzung jedes Gläubigen wieder einschränken müßte –, wehrt H. eine solche Interpretation ab mit dem wohl richtigen Hinweis auf die symbolische Bedeutung der Auserwählung der Zwölf: „Geht man von ihrer symbolischen Bedeutung aus, daß in ihnen der Anspruch Jesu auf ganz Israel laut wird, dann ist es nicht verfehlt, gerade in der Übertragung der Vollmacht an die Zwölf die Teilhabe aller Gläubigen an Jesu Macht zu sehen, die sich ihm anschließen, die zum neuen Volk Israel gehören. Dadurch werden die Zwölf gerade erst in ihre entscheidende Funktion eingesetzt“ (42). Für diese fundamentale, auch die These des Buches tragende Hypothese hätte man sich nur noch mehr Hinweise und Belege gewünscht. – Nach einer Beschreibung der „Urgemeinde in ihrer freiheitlichen Vollmacht als Ortsbestimmung der Charismen“ folgt dann der Hauptteil des Buches: „Die Entfaltung der freiheitlichen Vollmacht in der charismatischen Grundstruktur der Gemeinde“ (73–238) mit der Schlußfolgerung: „Weder die außerordentliche noch die alltägliche Erscheinung einer Begabung als solche ist Charisma. Beide können aber Gnadengabe werden, wenn sie aus dem Ursprung der Macht Gottes hervorgehen und auf den Dienst in der Gemeinde ausgerichtet sind, so daß durch sie die Gemeinde konstituiert wird“ (232). „Die Vielfalt jedoch, die für den Christus-Leib konstitutiv ist, fordert die Allgemeinheit der Begabung... Jeder ist daher Charismatiker“ (234). „Nie kann Wahl oder autoritative Bestimmung die charismatische Wesensstruktur der Kirche ablösen, so daß die vielen verschiedenen Glieder des einen Pneuma-Christus eine uniforme Masse würden, die ‚regiert‘ wird“ (235). „Ist das Amt als Dienst in der Gemeinde verstanden, ist es dem Charisma gleich; ist es als herrschaftliche Macht über die Kirche oder vor der Kirche aufgefaßt, widerspricht es ihrer charismatischen Grundstruktur. Wird Amt als

Hilfsdienst, ermächtigt durch die Kirche, begriffen, so ist es zwar mit der charismatischen Struktur nicht identisch, kann aber für die Kirche als Hilfsstruktur nützlich, vielleicht in mancher Stunde unumgänglich sein“ (238). – Die drei letzten Teile – „Die Reduktion der Charismen auf die eine Gabe“, gemeint ist die soziologische (Pastoralbriefe) und die eschatologische Reduktion (Johanneisches Schrifttum), ferner „Die Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen“ (mit dem problematischen Sprung von den apostolischen Vätern direkt ins 19. Jahrhundert!) und schließlich „Die Wiederbesinnung auf die charismatische Struktur der Gemeinde“ in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ und dem Zweiten Vatikanischen Konzil – können nicht mehr als Schlaglichter werfen, die eine bedauerliche Entwicklung erhellen, vieles jedoch im Dunkel lassen, was diese Entwicklung differenzierter erscheinen ließe. Zum Beispiel müßte die Rolle der Orden als charismatische Korrektur innerhalb der „Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen“ untersucht werden (vgl. etwa die „Antwort der Mönche“ von *Walter Dirks*). – Daß das Buch aktuell und bereits gehört worden ist, beweist das Wort des Bischofs von Trier zum 83. Deutschen Katholikentag: „Das Problem des ‚göttlichen und menschlichen Rechtes in der Kirche‘ wird behandelt und nach der Funktion der ‚Charismen in der Ordnung der Gemeinde‘ gefragt.“

G. Schiwy, S. J.

Mann, Ulrich, Das Christentum als absolute Religion. Kl. 8° (220 S.) Darmstadt 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Die Thematik des Buches ist eingangs mit drei Thesen genannt: 1. Das Christentum ist Religion; 2. Die christliche Religion erhebt den Absolutheitsanspruch und muß ihn erheben; 3. Der Absolutheitsanspruch kann vom Christentum nur erhoben werden, wenn er zugleich verbunden ist mit einer unbedingten, und das heißt absoluten Toleranz (1–6). These 1 richtet sich – in einem evangelischen Ansatz – zugleich gegen die Vertreter der dialektischen Theologie, *K. Barth* an der Spitze, auch gegen *D. Bonhoeffer* und *F. Gogarten*, und schränkt die Auffassung ein, die moderne Säkularisierung lasse sich geistesgeschichtlich aus dem Christentum ableiten (ausführlicher dazu 27–32 und 73–78). Absolutheit wird gesehen in der charakteristischen Ambivalenz von Anforderung (Ex 20, 2f.; Apg 4, 12; Jo 14, 6) und Forderung nach Selbsthingabe (Lk 17, 33) (4f.). Diese Absolutheit muß sich paaren mit inhaltlicher Toleranz, die damit rechnet, „daß Gott auch außerhalb des Christentums sich heilsam offenbaren kann“ (5). Exklusive Intoleranz ist ebenso wie Indifferentismus im Miteinander von Absolutheit und Toleranz zu vermeiden. – Auf eine kurze problemgeschichtliche Darstellung der Absolutheit des Christentums, die vor allem die Rolle Hegels in der Entwicklung dieser Problematik heraushebt (6–34), folgen einige Anmerkungen zur Methodik (35–41). Verf. plädiert für eine „synoptische Theologie“, d. h. eine Theologie, die ihr Geschäft in enger Bindung an die Nachbarwissenschaften treibt; gedacht ist vor allem an Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Religionsphilosophie. Da die Religionswissenschaft „sich von einem soweit wie möglich neutralen Standpunkt her eine Religion zum Gegenstand der Untersuchung“ wählt, bedarf sie ihrerseits der Theologie, insofern als diese „die wissenschaftliche Selbstdarstellung einer bestimmten Religion ist“ (41). – Die Absolutheit der Religion erscheint bislang vordringlich als Problem der christlichen Theologie. Der Grund dafür liegt darin, daß die Verwissenschaftlichung der christlichen Theologie am weitesten vorangeschritten ist. Folglich läßt sich vermuten, daß eine Verwissenschaftlichung der Theologie anderer Religionen dahin führt, „daß auch dort Absolutheit und Toleranz als entscheidende Merkmale der Religion“ erscheinen (47). In einer Kontrastdiagnose zeigt M., daß das beim Islam und Buddhismus der Neuzeit tatsächlich der Fall ist (48–58). Dabei zeigt sich: „Wenn also der religiöse Gegenstand nicht eine Person, sondern ein numinoses Symbol ist, so dominieren in der betreffenden Religion die Faktoren Erkenntnisstreben und Toleranz, dagegen stehen in einer personhaften Religion mehr die Faktoren Begegnung und Absolutheit im Vordergrund“ (58). Im Christentum findet sich beides, das Personhafte und das numinoses Symbolische; folglich müssen auch Absolutheit und Toleranz gleich stark vertreten sein. Insofern Absolutheit immer auch mit Exklusivität gepaart ist, kommt auch diese im Christentum berechtigterweise vor, gehört aber dann in den Bereich der praktischen Theologie. Umgekehrt gehört das Thema der religiösen Inklusivität in den Bereich der systematischen Theo-

logie, wo für das Christentum sowohl ihr historisches Werden wie auch ihre etwaige künftige Entwicklung zu besprechen ist (67). Während der biblisch-frühchristliche Raum von der Inklusivität bestimmt ist, sieht sie sich durch die „exklusive Intoleranz des Dogmatismus“ (78–82) in Frage gestellt, jene Haltung nämlich, die „den religiösen Gegenstand hinsichtlich des Wesens von Person und Symbol“ verkennt und zu einem Objekt versachtlicht (82). In der Bestimmung des Personhaften steht Verf. in der Nachfolge *Ebners* und *Bubers* (62); das Symbol bzw. die Sprache des Symbols, der Mythos, werden im Anschluß an *W. F. Ottos* Bestimmung des „ursprünglichen“ oder „echten“ Mythos gesehen (84–88). Danach gehören zur Ordnung des echten Mythos zwei Kriterien: „echter Mythos ist, wo ein lebendiger Kult geübt wird, und echter Mythos und Kult ist, wo die tragische Wahrheit vernehmbar wird“ (86). Diesen Kriterien fügt Verf. zwei weitere hinzu: „das Kriterium der geistesgeschichtlichen Situation, das uns erkennen hilft, wann und warum das tragische Denken verdeckt ist“, und „das Kriterium des personhaften Seins, welches als wesentliches Element der Tragik begriffen werden muß: der tragische Held ist ein unaustauschbarer Einzelner, und die tragische Handlung ist einmalig, jede Tragödie wurde nur einmal gespielt; die Kategorie des Einzelnen aber charakterisiert die Personhaftigkeit“ (87). In diesem Sinne fragt M. dann weiter nach der Struktur der Religionsgeschichte (99–119), prüft die Frage nach einer Achsenzeit der Geistes- und Religionsgeschichte (104–114), um schließlich das Wesen der achsenzeitlichen Religion besprechen zu können (114–119). Diese „bedeutet einen bewußten Neuanfang und einen bewußten Rückgriff auf den Ursprung. In beidem gemeinsam liegt das reformatorische Element dieser Religionen. Diese sind weiter charakterisiert durch ein personhaftes Element, was bedeutet, daß der religiöse Mensch sich nun selbst im Vollsinn als Person erfährt. Endlich ist die Person des Stifters oder Gründers von der Religion nicht wegzudenken“ (115). Letzterer wird als persönlich von der Gottheit beauftragt gedacht, und der Rückgriff auf den Ursprung weitet sich aus zur Erkenntnis reiner Universalität. Diese Elemente müssen sich dann für das Christentum im Laufe der Religionsgeschichte bewähren. Verf. vergleicht deshalb die biblische Religion mit den altorientalischen Religionen Mesopotamiens, Ägyptens und Syriens und bestimmt dann die Sphäre der achsenzeitlichen Höhe im Blick auf den Iran (Zarathustra), Griechenland und Israel, um schließlich Jesus als Propheten, Märtyrer und Christus als denjenigen zu erweisen, der auf der Höhe der Achsenzeit besteht. Von der Gestalt des Nazareners her müßten Absolutheit und Toleranz ihren Ort in Dogma, Ritus, also auch der Kirche finden (188). Im Bereich des Dogmas weist M. auf die „dialogische Differenz“ hin, die das Dogma zu einem Reden im „Widerspruch“ macht (193), d. h. „in der Unterscheidung zwischen objektiver Aussage und personhafter Anrede“. Sie wird sichtbar in den grundlegenden Dogmen der Trinität und der hypostatischen Union. Die Auflösung des (scheinbaren) „Widerspruchs“ geschieht im religiösen Akt. Von Gott her zeigt sich der „Widerspruch“ in den konträren Elementen der Forderung und Selbsthingabe Gottes an den Menschen, von der Religion her formal in der Doppelheit von absoluter Geltung und Toleranz, die nicht den anderen verteuftelt, inhaltlich in dem Miteinander von Distanz zwischen Gott und Mensch und der Kommunion von Gott und Mensch; letzteres macht zugleich das Wesen der Mitteilung aus: Es „liegt darin, daß das numinose Symbol uns durch seine provokative Anrede auf den personhaften Charakter der Offenbarung hinweist und daß die Personhaftigkeit des religiösen Gegenstands uns durch ihr Mysterium in jener Distanz hält, in welcher Personhaftigkeit nicht zum plumpvertraulichen Persönlichkeitsverhältnis entartet“ (195). – Es folgen abschließende Bemerkungen zum Christentum als absoluter Religion und der Einstellung zu den anderen Religionen. Mit ihnen steht die Auseinandersetzung noch bevor, und zwar vor allem dann, wenn auch sie wissenschaftliche Theologien entwickeln; dazu muß das Christentum sie provozieren. Theologisch gilt: 1. Gottes „Gesetz“ ist überall wirksam. 2. Gottes „Evangelium“ muß postuliert werden, da Absolutheit nur im Bunde mit Toleranz denkbar ist. Der Nachweis, wie Evangelium in der anderen Religion gefunden werden kann, muß von der jeweiligen Theologie geleistet werden. Vom Christentum aus müßte nach Meinung des Verf.s der „kosmische Christus“ stärker ins Gespräch gebracht werden. Zwölf Thesen fassen am Ende zusammen (214–216). – Der kurze Durchblick macht hinreichend klar, welche Fülle von Gesichtspunkten M. zum Gespräch über die Absolutheit des Christentums beiträgt, allerdings auch, daß die

Eigenwilligkeit begrifflicher Bestimmungen Anlaß zu weiterführender Diskussion bietet. Problematisch bleibt – trotz allem – vor allem die nur im Hinblick auf vergangene Religionen vorgenommene Bestimmung der Zeit Christi als „Sphäre der achsenzeitlichen Höhe“. Zu bewähren hätte sich diese These heute im Gespräch mit den lebendigen Großreligionen, vor allem dem Buddhismus und dem Islam. Gerade diese Bewährung der These in einer gegenwarts- bzw. zukunftsbezogenen Analyse hätte das Gewicht des Ansatzes wesentlich verstärkt. Zu bedauern ist auch, daß ein so breitgefächertes Denken, wie es sich beim Verf. findet, sich von der Beschäftigung mit katholischen Parallelüberlegungen nahezu völlig dispensiert (außer ein paar Denzinger-Verweisen ein Hinweis auf K. Adam [199]!). Die ersehnte „Ökumenik der Religionen“ (211) führt christlicherseits überzeugend nur über eine „Ökumenik der christlichen Theologien“. Abschließend aber muß festgestellt werden, daß das inhaltlich so dichte Buch vielleicht zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Revision des christlichen Absolutheitsdenkens werden könnte. H. Waldenfels, S. J.

Hasenfuß, Josef, Kirche und Religionen (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von Prof. Dr. J. Hasenfuß, H. 23). 8° (IX u. 82 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 5.80 DM. – H. möchte mit seiner kleinen Arbeit „eine bescheidene Hilfe leisten“ für seine Schüler und Hörer sowie auch „für weitere geistig und religiös interessierte Kreise“ (VI). Die Arbeit mit ihren 12 Kapiteln läßt sich in vier Hauptabschnitte einteilen: 1. Wesen und Ursprung der Religion (mit Kritik unzureichender Erklärungsversuche [I.–III. Kap.]); 2. Das Christentum und die Entwicklungsstufen der Religionen (IV.–V. Kap.); 3. Die Kirche und die Weltreligionen (geographisch-systematisch: Indien, Ostasien, Islam, Judentum [VI.–X. Kap.]); 4. Kirchliches Selbstverständnis und Verhalten angesichts der Religionen (XI.–XII. Kap.). – Die Schrift bietet eine erste, sympathische Annäherung an das Problem der Religion und Religionen, stellt aber bei der Vielseitigkeit und Komplexheit der Fragepunkte weithin nicht viel mehr als stichwortartige Erstinformationen bereit. Für den Religionsunterricht an Höheren Schulen mögen diese zunächst ausreichen. Bedenkt man aber, daß dieselben Informationen hier Theologiestudenten, somit auch zukünftigen Religionslehrern, angeboten werden, so kann man seine Verwunderung über den offensichtlich für hinreichend gehaltenen geringen Wissensstand eines katholischen Theologiestudenten in Fragen „Weltreligionen“ nicht verbergen. – Zur Kennzeichnung des Vorgehens des Verf. seien einige konkrete Ausstellungen angefügt: Im Kap. I: „Was ist Religion?“ (2–4) wird zwar ein Durchblick von Cicero/Laktanz über Augustinus/Thomas zu Kant/Hegel/Schleiermacher/Schelling/Goethe, Söderblom/Girgensohn/Otto/Mensching, Wunderle/Rademacher/A. Brunner/Fries versucht, doch die Religionsauffassung der dialektischen Theologie nach K. Barth sowie die Diskussionen nach F. Gogarten und D. Bonhoeffer werden nicht einmal erwähnt. Ebenso wenig findet eine eigentliche Auseinandersetzung mit der Religionskritik nach Marx und Freud statt. Die Frage nach dem Übergang von Religion (im Singular) zu Religionen (im Plural) wird nicht gestellt. – Die Einordnung des Buddhismus in die indische Religionswelt ist schon deshalb fragwürdig, als er seine bedeutsamsten Auswirkungen und seine Lebendigkeit bis heute außerhalb Indiens gefunden hat. S. 22 und 51 ist jeweils die Rede vom „Verhältnis zur katholischen Kirche“, obwohl es dann um die entgegengesetzte Blickrichtung geht. Diskutabel ist ebenso die Feststellung, das Kastenwesen sei „das größte Hindernis für die Ausbreitung der Kirche und den Aufbau eines christlichen Gemeinschaftslebens in Indien“ (22), wie die Weise, in der die Analogien zu Trinität und Inkarnation besprochen werden: Für den Hinduismus „ist Gott selbst, in sich betrachtet, unpersönlich, in Beziehung zur Welt nimmt er personalen Charakter an, und zwar nach der jeweiligen Funktion der Gestalt des Schöpfers, Erhalters und Vollenders, was von christlichen Theologen wie Schell und anderen als Analogie zur Trinität gewertet wird. Eine andere, dem Christentum vergleichbare Lehre ist die vom Herabsteigen Gottes, was im allgemeinen als Inkarnation gilt. Es handelt sich dabei um eine Art Herabkunft Gottes, der gegenüber der fromme Hindu Ähnliches empfindet wie ein Katholik gegenüber der Eucharistie“ (23 f.). Nach derartigen zu ungeschützten Vergleichen wirkt es um so unverständlicher, daß H. etwas später – offensichtlich wieder zustimmend – von der Erfahrung westlicher Gesprächs-

partner berichtet, „daß man im Osten keinen oder einen anderen Wahrheitsbegriff hat“ (24), und dann – im Rahmen der Besprechung des Hinduismus! – gar schreibt: „Man ist auch jeder Entscheidung intellektueller oder moralischer Art abhold und versucht sowohl nach der einen wie der anderen, nach shintoistischer, buddhistischer, hinduistischer und christlicher Art zu leben, je nach den sich wandelnden Situationen des Daseins. Weiterhin vertritt man einen sittlichen Relativismus, der die Unterschiede von Böses und Gut verwischt bzw. als verschiedene Stufen im allgemeinen Entwicklungsprozeß betrachtet“ (25). Der Versuch, Aussagen dieser Art zu belegen bzw. sich mit gegenteiligen Aussagen auseinanderzusetzen, unterbleibt. Generalisierungen bleiben unter dieser Rücksicht nicht aus (vgl. S. 30: „die südindische Theologie“, „die japanische Theologie“!). Sehr fragwürdig ist auch die Zusammenfassung der chinesischen und japanischen Religionswelt zur „ostasiatisch-universistischen Religionswelt“ (33), wobei dann die japanische Religion und Kultur zum „Ableger“ der chinesischen werden (42). Behauptet wird, daß „man“ in den Grundbestandteilen des Shintoismus „noch über den chinesischen Staatssozialismus und Kommunismus hinausgehe“ (42). Auch die Rolle des Konfuzianismus im japanischen Leben wird offensichtlich verzeichnet, wenn man weiß, daß es in Tokio eine einzige konfuzianische Kultstätte gibt, und schon von da aus eine einfache Aufreihung der drei Religionen Shinto – Buddhismus – Konfuzianismus problematisch werden muß. Anmerkungen dieser Art ließen sich vermehren. – Man fragt sich am Ende, wodurch eigentlich die Aufnahme dieses auf jeden Fall wenig eigenständigen Bändchens in eine Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen gerechtfertigt ist. Wir wiederholen es: Der Erstinformation einer breiteren Öffentlichkeit vermag es – bis auf weiteres – vielleicht einen gewissen Dienst zu tun.

H. Waldenfels, S. J.

Wolff, Otto, Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums. 8° (118 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 8.80 DM. – Das eigentliche Thema gibt der Untertitel des Buches an: Es geht um die rechte partnerschaftliche Einstellung des Christentums zu den Weltreligionen, erst in zweiter Linie um systematisch-theologische Aussagen. Allerdings wird die theologische Richtung des Verf.s im Haupttitel sichtbar. Doch ehe das Christentum zu wertenden Urteilen kommen kann, muß die Einstellung der Weltreligionen zueinander geprüft werden. W., der die Begegnung der Religionen aus unmittelbarer Erfahrung der indischen Szenerie kennt, stellt zunächst vier Grundtypen der Einstellung kritisch und schlagwortartig dar: 1. „Alles ist gleich“ (10–20), ein beliebtes Schlagwort, das in Asien oft zu hören ist und inzwischen auch im Westen an Boden gewinnt; 2. „Von allem ein bißchen“ (20–24), die synkretistische Haltung, die im Grunde ein „zweckbestimmtes Auswählen aufgrund innerer Unsicherheit“ (22) besagt; 3. „Das Beste vor allem anderen“ (25–29), die vor allem im Christentum vertretene Einstellung, die allen anderen Religionen einen bestimmten Platz in der geschichtlichen Entwicklung zubilligt, die eigene Religion aber an die Spitze setzt; 4. „Eines und nichts anderes“ (30–47), die ebenfalls im Raum des Christentums anzutreffende radikale Schwarzweißmalerei des: hier „Offenbarung und Wahrheit Gottes“, dort „Heidentum, Lüge, Finsternis, Selbstabbildung des Sünders, Herrschaft der Dämonen und des Teufels“ (30), die mit absoluter Exklusivität nur das Christentum als Heilsweg gelten läßt. In diesem Zusammenhang geht Verf. überzeugend mit K. Barth und H. Kraemer, der auch auf die katholischen Missionen stellenweise nachdrücklich Einfluß genommen hat, ins Gericht (32–34). Ihnen wie auch A. Th. van Leeuwen wirft er vor, daß es sich bei ihnen „um keine rechte Wissenschaft handelt, sondern um ein synkretistisches Gemisch von Dogmatik, systematischer Theologie, Religionskunde, Anleihen aus der Soziologie und Völkerkunde oder der Religionspsychologie, wobei man über Feuerbach allerdings nicht recht hinauskommt, und über alles breiten sich die Thesen einer gegenwärtigen Situationsphilosophie“ (35). W. vertritt demgegenüber: „Jesus jedenfalls hat nicht exklusive Isolation vertreten, sondern inklusiven Universalismus... Wir werden es uns also auf gar keinen Fall einreden lassen, daß Intoleranz zum Wesen des Glaubens oder der Christus-Nachfolge gehöre, wie man das oft genug versucht hat. Man kann nicht Begriffe wie Ausschließlichkeit und Intoleranz künstlich aufwerten wollen, vollends nicht in einer Situation, in der jedermann heutzutage weiß, was von aggressiver Intoleranz zu halten ist“ (40). Damit kommt er zur Frage nach den

neuen positiven Ansätzen. Gefordert ist 1. eine „größere universelle Offenheit“ (48–73). Drei konkrete Gesichtspunkte werden genannt: „die Anerkennung der multireligiösen Struktur der Gesellschaft, das Streben nach objektiverer Solidarität und die Forderung einer wahrhaft ökumenischen Ökumenizität“ (48). Auch dieses Kapitel spiegelt deutlich die persönliche Erfahrung des Verf.s wider, vor allem wo er die immer wieder vorgetragenen „althergebrachten Schablonen“ (60) kritisch sichtet, unter denen Buddhismus, Hinduismus und Islam bislang gesehen wurden (60–68). Folgerichtig fordert er 2., daß man sich bei der Begegnung der Religionen bewußt bleibt, daß sich nicht Systeme, sondern Gläubige begegnen (74–90). Verf. wendet sich gegen die „klassizistische Historisierung“ der Religionen, bei der „das Studium der Religion grundlegend oder sogar ausschließlich das Studium von Texten und Ideen bedeutet“ (77), betont den Werdecharakter der Religionen, den es zu beachten gilt, und kritisiert schließlich den unkritischen Gebrauch des Religionsbegriffs – eine Kritik, die um so härter ausfällt, als *keine* Religion mehr eine Religion sein will (83, dann belegt 83–88). Diese letzte Aussage werden vor allem all jene zur Kenntnis nehmen müssen, die theologisch leichtfertig zwischen Glaube und Religion, Evangelium und Religion etc. zu unterscheiden geneigt sind. Endlich spricht Verf. 3. von der Ökumenizität der Denkmodelle (91–113). „Christlicherseits hat man dieses Problem gekannt. Dafür sorgten schon die Begabteren unter den Missionaren. Einstimmig gaben sie, und nicht nur sie, das zum Nachdenken anregende Urteil ab: Wer kurz im Osten weilt, versteht alles. Wer länger weilt, versteht nichts mehr. Wer sehr lange weilt, versteht einiges“ (92). Die Bemerkungen, die W. vor allem im Anschluß an W. S. Haas vorträgt, hätten von H. Nakamura her eine wesentliche Vertiefung erfahren können; grundsätzlich wird man aber auch hier zustimmen. Bei all seiner Kürze stellt das Buch ein wertvolles Plädoyer zugunsten einer sach- und persongerechteren Einstellung der Vertreter verschiedener religiöser Richtungen dar. Es verdient vor allem auch bei all den Theologen Beachtung, die von ihrem Fachbereich her Aussagen über die Weltreligionen wagen.

H. Waldenfels, S. J.

## 2. Bibelwissenschaft

Conzelmann, Hans, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (Einführung in die evangelische Theologie, 2). 2. Aufl. 8° (408 S.) München 1968, Kaiser. 28.– DM. – Wenn ein theologisches Buch, noch dazu ein umfangreiches Sachbuch, innerhalb von Jahresfrist neugedruckt werden muß, so spricht diese Tatsache für sich. In der Tat gab es seit *Bultmanns* „Theologie des Neuen Testaments“ (1953) wenigstens im deutschen Sprachraum keinen vergleichbaren Versuch mehr, einen Gesamtüberblick über die Theologie der neutestamentlichen Bücher zu vermitteln. Ein solcher Versuch mußte auch als ein Wagnis erscheinen angesichts der imponierenden Geschlossenheit der *bultmannschen* Konzeption, sosehr sie auch mit den philosophischen und theologischen Voraussetzungen *Bultmanns* befrachtet gewesen sein mag. C. ist sich der Schwierigkeit durchaus bewußt, über den Schatten seines großen Meisters springen zu müssen, wie er in der Einführung seines Werkes unumwunden zugibt (11–14). Was ihn zu seinem Versuch ermutigte, sind denn vor allem jene Züge der *bultmannschen* neutestamentlichen Theologie, die heute überholungsbedürftig erscheinen oder den heutigen Studenten (für ihn ist C.s Buch vor allem gedacht) vor Verständnisschwierigkeiten stellen. Zu den ergänzungsbedürftigen Punkten gehört in erster Linie eine eigene Darstellung der Theologie der Synoptiker, wie sie nach mehr als einem Dutzend Jahren redaktionsgeschichtlicher Arbeit an den synoptischen Evangelien – auch durch C. selbst – möglich und notwendig geworden war. Diesem Bedürfnis entspricht in C.s Werk der Zweite Hauptteil, „Das synoptische Kerygma“. Ihm vorangestellt ist ein Erster Hauptteil, „Das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde“. Auch in ihm geht C. über seinen Marburger Meister hinaus, der seinerseits (von seinen Voraussetzungen her) sowohl die Verkündigung Jesu wie das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde vor Paulus nur unter dem Titel „Voraussetzungen und Motive der ntl. Theologie“ behandelt hatte. Der Reflexion, die sich im Kerygma der Urgemeinde und hellenistischen Gemeinde

und schließlich in den Evangelien dieser Gemeinden niederschlägt, wird also durchaus der Charakter der Theologie zuerkannt (wie dies u. a. schon *R. Schnackenburg* gefordert hatte). Freilich macht sich noch eine gewisse Unsicherheit bemerkbar gegenüber der Verkündigung Jesu, die als solche aus der Darstellung der ntl. Theologie ausgeklammert wird (vgl. dazu *F. J. Schieler* in: *StdZt* 182 [1968] 137). C. geht über seinen Marburger Lehrer in diesen beiden ersten Hauptteilen auch insofern hinaus, als er der Frage nach dem „historischen Jesus“ bei der Behandlung des Kerygmas größere Aufmerksamkeit und Beachtung schenkt. Hier macht sich ein durchgehender Zug der *nach-bultmannschen* Generation bemerkbar. – Auch in der Darstellung der „Theologie des Paulus“, der C. seinen Dritten Hauptteil widmet, schlägt C. gegenüber seinem Lehrer einen neuen Weg ein, insofern er nicht mehr versucht, den Menschen vor der Offenbarung des Glaubens darzustellen und dann erst den Menschen unter dem Glauben. Eine solche Darstellungsweise schliesse nach ihm die Möglichkeit des Mißverständnisses ein, es „sei nicht der Glaube das Thema, sondern der ungläubige und der gläubige Mensch“ (13). In der Tat werde *Bultmann* heute gerne in diesem Sinne anthropologisch mißverstanden. C. stellt an den Anfang seines Paulus-Abschnittes also einen Paragraphen über die „*pistis*“, nachdem er zunächst die Verbundenheit des Paulus mit der kirchlichen Tradition in einem Paragraphen über die „Arbeitsweise“ des Paulus gezeigt hat. – „Die Entwicklung nach Paulus“ wird von C. bewußt nicht am Ende seiner Gesamtdarstellung behandelt, sondern im Vierten Hauptteil zwischen der paulinischen und der johanneischen Theologie, die so an den Schluß zu stehen kommt. Diese Anordnung ist intendiert, um so den Eindruck zu vermeiden, den man nach *Bultmanns* Schlußteil III bekommen konnte: „Die Entwicklung zur Alten Kirche“ als Absinken von der Höhe der paulinischen und johanneischen Theologie zum „Frühkatholizismus“. Freilich fehlt auch dieser problematische Begriff nicht in dem Entwurf C.s. Man steht am Schluß vielmehr, wie schon *R. Penna* bemerkt hat (vgl. *RivBibl* 16 [1968] 207–213) vor der Schwierigkeit, den Übergang von den großen Theologen des Neuen Testaments zu Lehre und Struktur der späteren Kirche zu verstehen, da das Bindeglied von seiner Stelle gerückt ist. Im Vierten Hauptteil wird wohl überhaupt der katholische Exeget und Theologe seine stärksten Bedenken haben, zumal hier gehäuft Entwicklungslinien als „katholisch“ gekennzeichnet werden, ohne daß der Versuch gemacht worden wäre, dieses Prädikat anhand der heutigen katholischen Theologie und Verkündigung (etwa des II. Vatikanischen Konzils) zu überprüfen (vgl. dazu *R. Penna*, a. a. O. 212). Hierhin gehören etwa die Auffassung von der Kirche als „Heilsanstalt“ (322 u. ö.) bzw. als Institution, die sich gleichsam zwischen Gott (bzw. sein Wort) und den Menschen schiebt (vgl. 318, 333 ff.). In diesem Abschnitt kommt C. auch auf die Kanonbildung zu sprechen, die er letztlich rein historisch betrachtet (vgl. 322 f.). Einerseits verschimmt so die Trennungslinie gegenüber den apostolischen Vätern, andererseits aber auch gegenüber der beginnenden Häresie (vgl. 330). – C.s „Grundriß“ wird seinen Platz als Lehrbuch der ntl. Theologie zweifellos längere Zeit behaupten. Seine klare, einfache Sprache dürften ihm einen Weg auch in breitere Leserkreise öffnen. Die sorgfältigen Literaturhinweise erhöhen den Wert des Buches als Lehrbuch. Mag auch manche Formulierung etwas apodiktisch klingen oder im einzelnen diskutierbar sein: wir halten dieses Buch gegenwärtig für unentbehrlich. J. Beutler, S. J.

Hahn, Ferdinand, *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgarter Bibelstudien, 41). 8° (101 S.) Stuttgart 1970, Katholisches Bibelwerk. – Es finden sich im Neuen Testament zwar viele und mannigfaltige Elemente des liturgischen Geschehens in der Urkirche; aber sie reichen nicht aus, ein genaueres Bild vom Ablauf des frühchristlichen Gottesdienstes zu entwerfen; man darf auch annehmen, daß es zunächst noch gar keine so festgefügte Form gab. Der Verf. möchte aber aufgrund des vorliegenden Materials die theologischen Konzeptionen prüfen, um „gewisse Grundlinien und allgemeine Strukturen (des Gottesdienstes) in der frühesten Zeit“ aufzuzeigen (10). Den Gang der Untersuchung findet er durch die wichtigen Perioden der urchristlichen Geschichte gewiesen: Der Gottesdienst in der aramäisch sprechenden Urgemeinde (38–46), im hellenistischen Judenchristentum (47–55), im frühen Heidenchristentum (56–65), in der nachapostolischen Zeit (66–80), bei den apostolischen Vätern und bei Justin (81–84). Vorgeordnet sind, nach einem kurzen Überblick über den alttesta-

mentlichen und jüdischen Gottesdienst (12–16), zwei grundlegende Abschnitte, nämlich über Jesu Stellung zum Gottesdienst (17–31) und über Grundlagen des urchristlichen Gottesdienstes (32–37). Fragen wie Bekenntnisbildung, Taufe, Herrenmahl, Amt werden nur eben berührt, soweit es unbedingt notwendig ist für eine Gesamtdarstellung; Verf. ist sich bewußt, daß diese Gegenstände wegen ihrer großen Bedeutung eine gesonderte Behandlung verlangen. – Jesus bekennt sich zum Gott des Alten Bundes und zu seinem Schöpfungs- und Offenbarungshandeln. Insofern bedeutet das mit ihm hereinbrechende Neue keine dualistische Antithese zum Alten; aber es ist „das entscheidende Gotteshandeln und der unverkürzte Gotteswille“ (18). Eine Erfüllung, die alle Verheißungen überschreitet und sich daher weder an das Gesetz noch an die Kultordnung des Alten Bundes binden läßt. Das erscheint in Jesu Stellungnahme zur Sabbatfrage, zu den Reinigungsvorschriften, zum Fasten, in seinem Verhalten zu den „Sündern“ und Ausgestoßenen, in seiner kritischen Einstellung zum Tempelkult und in seiner Ankündigung eines neuen Tempels. Ganz positiv zeigt sich das Neue darin, daß Jesus die Sünden vergibt, daß er betet und beten lehrt mit unbedingtem Vertrauen (der Abba-Ruf), daß seine Mahlfeiern, besonders das Abschiedsmahl, Antizipationen des endzeitlichen himmlischen Mahles sind. Liebe zu Gott gibt es nach ihm nur dort, wo auch die Liebe zum Nächsten und zum Feind Raum gewinnt, ohne daß damit die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen einfach identifiziert wird (31). Auch ist aller Partikularismus überwunden (Mt 8, 11/Lk 13, 28 f.). – Für den christlichen Gottesdienst ist nun nicht nur Jesu Verhalten und Wirken maßgebend, sondern auch und vor allem sein Tod und seine Auferstehung und die Ausgießung des Geistes. Hierhin wirkte ja Gottes eschatologische und zur Vollendung führende Macht. Wenn es auch zunächst noch Kreise gab, die sich enger an die jüdische Tradition angeschlossen, „nirgendwo konnte man doch die Tatsache unbeachtet lassen, daß es jetzt nicht um das Gesetz und die noch ausstehende Verheißung ging, sondern daß die heilschaffende und erfüllungbringende Gottesstat in Christus im Zentrum der lobenden, dankenden und fürbittenden Gemeinde stand“ (34). In diesem Sinn ergab sich notwendig ein neuer Gottesdienst, durch den man keine institutionelle Trennung vom Judentum erstrebte, wohl aber das alte Israel zur Umkehr und zur Anerkennung der eschatologischen Heilstat Gottes aufrief. Die offizielle Trennung geschah erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts, und zwar nicht durch die Christen, sondern durch die Juden; eine entscheidende Rolle spielte dabei die „birkat ham-minim“ (32, Anm. 2). – Im Rahmen dieser Besprechung kann nicht näher auf die Entwicklung des urchristlichen Gottesdienstes in den einzelnen Phasen der urchristlichen Geschichte eingegangen werden. Verf. gibt einen guten, mit vielen Einzelheiten belegten Einblick. Überall wird auch auf die weiterführende Spezialliteratur verwiesen. Aus dem Schlußabschnitt „Ergebnisse“ (85–88) sei folgendes notiert: Es geht im christlichen Gottesdienst um ein Heilsgeschehen, insofern Gott (unter menschlicher Vermittlung) in den Formen der Wortverkündigung, im Vollzug der Taufe und der Feier des Herrenmahles an der Gemeinde wirkt, die ihrerseits durch Gehorsam, Gebet und Bekenntnis Gott dient. So nimmt die neue Schöpfung in der Gemeinschaft der Glaubenden konkrete Gestalt an zum Heil der Welt. Sie ist offen für die Welt und hat missionarische Funktion. Gottesdienstliche Ordnung muß zusammengehen mit der Freiheit für das Wirken des Geistes. Verf. lehnt die Anwendung der Begriffe der antiken und auch alttestamentlichen Kultsprache auf den christlichen Gottesdienst ab. Mir scheint, es geht hier mehr um Probleme terminologischer als sachlicher Art. Ritus ist ja nicht gleichzusetzen mit rituell-magischer Begehung oder erstarrter, seelenloser Form. Sakraler Raum bedeutet nicht Bindung der Gottheit und ihrer Gnade an einen bestimmten Ort. „Opfer“ ist im Neuen Bund nicht immer wiederholtes Bemühen um die Versöhnung eines an sich immer noch zürnenden und unversöhnten Gottes. Wenn Christus, als Ende des Gesetzes, das Gesetz zur eigentlichen Erfüllung bringt, so darf man das *eine*, in der Eucharistie immer wieder gegenwärtig gesetzte Opfer seines Kreuzestodes als die eigentliche Erfüllung des alttestamentlichen Kultus betrachten, als Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Teilnahme am christlichen Gottesdienst (in Verkündigung und Eucharistie) ist Dank für die Erlösungstat Gottes in Christus und Sich-Hineinnehmen-Lassen in die Opfergesinnung und selbstlose Liebe Christi.

K. Wennemer, S. J.

Morant, Peter, O. F. M. Cap., Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. 8<sup>o</sup> (398 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 19.80 DM. – Ein erfahrener Exeget und guter Theologe schrieb mit gründlicher Sachkenntnis dieses Buch. Er hat über der wissenschaftlichen Arbeit den Kontakt mit der Seelsorge nicht verloren. Der Standpunkt, von dem aus er die Probleme betrachtet, ist bewußt katholisch; eine gesunde Frömmigkeit ist überall zu spüren, und der Leser wird hingeführt zur fruchtbaren Anwendung der Texte auf seine persönliche Situation; denn er merkt, daß es gilt, „dem immerzu kommenden Herrn zu begegnen“ (6). – In einer ausführlichen Einleitung wird bei der „literarischen Eigenart der Apokalypse“ gut auf ihre enge Verwandtschaft zum AT hingewiesen; 278 von ihren 404 Versen spielen mehr oder weniger deutlich auf eine prophetische Stelle des AT an. Der Unterschied zwischen anderen jüdischen oder frühchristlichen Apokalypsen und der Offenbarung des Johannes wird allerdings nicht deutlich genug herausgearbeitet. Die Offb steht ja in mehrfacher Hinsicht den prophetischen Büchern des AT näher als den apokalyptischen. Wie bei den atl. Propheten, so ist es auch in der Offb *Gott*, der Prüfungen und Züchtigungen schickt; Gott tritt also nicht nur auf, um sein Volk von seinen Feinden zu befreien, sondern auch, um es durch Plagen zu züchtigen (z. B. Offb 3, 19). Auch fehlt der Offb vollständig der Gedanke, das Ende vorausberechnen zu wollen. (M. sieht selbst sehr richtig, daß weder die Siebenzahl noch die halbe Siebenzahl noch die 1000 Jahre chronologisch betrachtet werden dürfen.) Im Abschnitt über „Struktur und Einheit der Apokalypse“ wird methodisch nicht ganz klar unterschieden zwischen literarischer und religionsgeschichtlicher Betrachtung. So ist man überrascht, unter der Überschrift „Quellenscheidung“ auf folgenden Satz zu stoßen: „Wieder andere sehen den Ursprung der Apk in den orientalischen Religionen und wollen in ihr zahlreiche babylonische Mythen entdecken (H. Gunkel, H. Greßmann) . . .“ M. lehnt mit Recht die Theorie ab, in der Offb seien verschiedene Quellen kompliziert; er hält es aber mit *M.-E. Boismard* und *A. Feuillet* für möglich, daß derselbe Verfasser Teile schon unter Nero, andere aber erst unter Vespasian oder Domitian erarbeitet habe. Charakteristisch für die Grundtendenz des Buches ist die anschließende Bemerkung: „Einer solchen Deutung steht nichts im Wege“ (32). Es geht dem Verf. also weniger darum, in die wissenschaftliche Diskussion einzugreifen als darum, dem Leser die Grenzen aufzuzeigen, innerhalb deren sich eine gut begründbare Auslegung der Offb bewegen kann. – Die Zeitauffassung in der Offb wird treffend so zusammengefaßt: „Johannes hat die ihm naheliegenden Schicksale der Ur- und Frühgeschichte deutlich vor Augen und schaut in prophetischer Verkürzung im Hintergrunde den machtvollen Endsieg des Herrn, indes die dazwischenliegenden Ereignisse symbolhaft und geheimnisvoll im Dunkel bleiben“ (37). – Das Problem des Verfassers der Offb „ist jedenfalls noch offen“ (31). M. läßt aber durchblicken, daß er eher beim Johannesevangelium als bei der Offb geneigt ist, Mitarbeiter anzunehmen. Gut hebt er das starke und einstimmige früheste Zeugnis der Kirchenschriftsteller für eine Abfassung durch den Apostel Johannes hervor. Weniger deutlich wird die Frage herausgearbeitet, ob der Name „Johannes“ in Offb 1, 1. 4. 9; 22, 8 pseudepigraph gebraucht sein könnte oder nicht. Nachdem vorher die Verwandtschaft mit den anderen Apokalypsen betont worden war, würde man ja erwarten, daß auch in der Offb mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß der Name „Johannes“ von einem berühmten Mann übernommen wurde ähnlich wie bei Henoch, Daniel, Baruch usw. Nochmals wird hier deutlich: Ohne eine klare Unterscheidung der Offb von den Apokalypsen kommt man nicht weiter. Sowie aber die Verwandtschaft der Offb mit den atl. Prophetenbüchern beachtet wird, besteht die Möglichkeit, auch in der Offb den Namen „Johannes“ so zu verstehen wie dort die Namen Jesaja, Amos, Jeremia o. a. – Aus der ausführlichen, gut gegliederten Übersetzung und Einzelauslegung des gesamten Textes sei nur noch die Erklärung des „großen Zeichens“ in Kap. 12 herausgegriffen. Was prinzipiell in der Einleitung festgestellt wurde: es sei unmöglich, sich alle Bilder konkret vorzustellen, das wird hier – wie an anderen Stellen – leider wieder vergessen. Ist das Licht des Mondes unmittelbar unter der Sonne, sind Sterne unmittelbar über dem Leuchten der Sonne überhaupt für unsere Sinne vorstellbar? (224). Wäre es nicht besser, sofort, also nicht erst auf S. 229, auf die übertragene Bedeutung z. B. der zwölf Sterne hinzuweisen? Nach eingehender Würdigung der Gründe für eine mariologische oder für eine rein ekklesiologische Deutung des „großen Zeichens“ wird richtig einer kombiniert „ekkesio-

logisch-marianischen Deutung“ der Vorzug gegeben. Allerdings sollte „die Himmelsfrau“ dabei nicht „als Personifikation des Gottesreiches“, sondern des „Gottesvolkes“ bezeichnet werden. Man vermißt in diesem Zusammenhang bei den neueren Literaturangaben die hervorragende Monographie von A. Kassing zu Offb 12, und vor allem fehlt jeder Hinweis auf den inhaltlich eindeutig verwandten Text in den Hodajot-Liedern von Qumran. In ähnlicher Weise hätte an vielen anderen Stellen das palästinensische Denken des offensichtlich in Kleinasien wirkenden Verfassers durch Qumran-Texte nachdrücklich hervorgehoben werden können. – Aber der eigentliche Wert des Buches wird durch all diese Bemerkungen nicht verringert. Die Grundhaltung der Offb gegenüber, zu der der Leser angeleitet werden soll, ist ohne Vorbehalt zu bejahen, und wir müssen dankbar sein, daß dieses im besten Sinne des Wortes „erbauende Buch“ geschrieben wurde. Dem Leser wird gezeigt, daß er wohl „in manchen Geschehnissen seiner Zeit bestimmte Zeichen und Vorausbilder irgendwie erfüllt sehen“ darf, daß er sich aber davor hüten muß, „Gegenwartsereignisse in den Text hineinzulesen“. Die „Gegenwartsbedeutung“ dieses Buches ist etwas anderes: „Es ist . . . der Reichtum an Offenbarungswahrheiten . . ., es ist die beinahe empirische Bestätigung der Verheißung Christi: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt‘ (Mt 28, 20); es ist die Unruhe, die den Menschen nach vorne, nach seinem letzten Ziel, nach dem endgültigen Reich des Friedens und der Weltvollendung drängt. Die Apk ist das große Trostbuch des pilgernden Gottesvolkes“ (46 f.).

B. Schwank, O. S. B.

Schult, Arthur, Das Johannes-Evangelium als Offenbarung des kosmischen Christus. 8° (516 S.) Remagen 1965, Reichl. 27.– DM. – „Die Schrift ist ein Abgrund!“ An dieses Wort des französischen Katholiken E. Hello wird man bei der Lektüre des oben angezeigten Buches erinnert. Der kürzlich verstorbene Verf. versucht jedenfalls, in seinem Kommentar zum Jo-Ev. abgründige Beziehungen einzelner Perikopen des Evangeliums zu kosmischen Planetenrhythmen, zu den 7 Sakramenten, zu 7 Wesensgliedern des Menschen und zu verschiedenen Lebensaltern im menschlichen Lebenslauf herzustellen. Doch ist dieses Schema in den Darlegungen nur eine Hintergrundstruktur, die nicht allzu aufdringlich gehandhabt wird. Sie ist gleichsam das innere „Knochengerüst“, das dann immerhin eine erstaunliche Fülle spiritueller Aussagen trägt, die auch ein Kirchenchrist zumeist bejahen wird. – Wie der Verlag in seinem Geleitwort auf dem Buchumschlag schreibt, geht es bei dem Buch „nicht in erster Linie um Wissenschaft und Theologie“; S. selbst sagt im Vorwort: „Der Verfasser ist zwar vertraut mit den theologischen und religionswissenschaftlichen Forschungen über das Johannes-Evangelium, nimmt auch gelegentlich auf sie Bezug. Das Buch als Ganzes aber will als Meditationsbuch gelesen und verstanden sein.“ Nun ist die moderne Exegese ja ebenfalls davon abgekommen, die Evangelien als simple Biographien Jesu anzusehen. Man weiß, wieviel theologische Reflexion und auch Meditation ihre Komposition mitbestimmt hat. Und mehr als alle anderen Evangelien ist dabei das Jo-Ev. ein Meditationsbuch über Jesus. Man darf sagen: das tiefste Meditationsbuch, das die Welt über Jesus und seine Sendung kennt! Bei seiner Konzipierung und Formung stützte sich der johanneische Verfasser gewiß auch auf damals lebendige jüdisch-antike Traditionsströme – was etwa an mancher expliziten oder auch impliziten Zahlensymbolik im johanneischen Werk deutlich wird. – Allen derartigen Ansatzpunkten geht S. nun mit Fleiß nach und vermutet dabei ein so weitverzweigtes, dem Evangelium inhärentes Bezugssystem, wie es ihm in dieser Vielfalt und Geschlossenheit die offizielle Wissenschaft wohl nie zugeben wird. – Immerhin: nach allgemeiner Überzeugung hat der 4. Evangelist das reichste und zudem das geheimnisreichste der Evangelien geschrieben – welcher Kommentar wird es je ausschöpfen? Oder wer will einem weniger der Wissenschaft als der Meditation dienenden Kommentator neue Wege der Ausschöpfung verbieten – selbst wenn seine Ausdeutungsweise häufig genug an die symbolistische der Kirchenväter erinnert? Diese Interpretationsart, zumindest wo sie in flache Allegorese ausartet, wurde in neuerer Zeit mit Recht verpönt; dennoch gilt, daß eine echte symbolistische Ausdeutung beim johanneischen Schrifttum viel angebrachter und ergiebiger sein könnte als jede andere Deutungsart. – Gewiß wird man kritisch fragen, wie weit das von S. benutzte, aus esoterischen Strömungen stammende System der Auslegung wirklich

trägt. Immerhin sollten Katholiken, zumal nach dem Vaticanum II, aufgeschlossener dafür sein, daß auch in nicht-biblichen Traditionen durchaus wertvolle, integrierbare, ja bereichernde Wahrheitselemente vorhanden sind – die dann u. U. auch zu schätzbaren Deutungshilfen werden könnten. – Im Einleitungskapitel betont S. jedoch (vorsichtig genug), daß die seines Erachtens im Jo-Ev. aufweisbaren kosmischen, anthropologischen und soteriologischen Strukturen „dem Johannes selber in einzelnen nicht bewußt gewesen zu sein“ brauchen. Der Hagiograph ist ja nicht der einzige Autor einer inspirierten Schrift. – Bedenken wir: schon jedes echte Dichtwerk enthält bereits geheimnisvolle Implikationen, enthält viele, erst später vom Interpreten erhebbare Momente, die als solche dem Dichter bei seiner schöpferischen Arbeit keineswegs bewußt waren. Je mehr das Dichtwerk ein wahrer, in sich stimmiger geistiger Kosmos ist, desto universeller sind für den Interpreten auch die Beziehungsmöglichkeiten auf Welt und Geschichte des Menschen. Was von großen Werken der Weltliteratur gilt, gilt a fortiori vom Werk eines Hagiographen; seine Inspiration kommt nach gläubiger Überzeugung sogar von der höchsten Instanz. – Braucht es da verwunderlich zu sein, wenn einem empfänglichen Geist nach „mehr als 30jährigem meditativen Umgang mit dem Johannes-Evangelium“ vielerorten ein ‚sensus plenior‘ aufzuleuchten scheint? Das johanneische Werk ist zudem das umspannendste Offenbarungs-Dokument der Bibel; es beginnt mit dem Schöpfer-Logos selber, es betont mehr als die anderen Evangelien den universalen Anspruch des fleischgewordenen Logos, es hat schließlich als Komplementärwerk die johanneische Apokalypse zur Seite, die als Enthüllung des Weltenschicksals konzipiert ist – sollten da dem Jo-Ev. nicht viele neu zu entdeckende Wahrheiten eingestiftet sein? Wahrheiten über Kosmos, Mensch und Heilsweg, die u. U. erst zum Aufleuchten kommen, wenn ein Mensch aus anderem Kulturkreis, z. B. ein Hindu mit der Brille seiner spirituellen Tradition das Jo-Ev. liest? – Der katholische Missionswissenschaftler J. A. Otto S. J. sprach es einmal ähnlich in einem Vortrag aus: Wie tief wird uns erst das Jo-Ev. erschlossen werden, wenn ein christlich gewordener spiritueller Inder es uns ausdeutet! – S. hat tatsächlich oft diese hinduistische Brille auf, und er weiß durch sie zu schauen! Wer ernst nimmt, daß der Heilige Geist Hauptautor der heiligen Schriften ist und diese Dokumente für alle Menschen geschrieben wissen wollte, wird vorsichtig sein, etwa nur die abendländische Mentalität der Neuzeit für die Auslegung als Maßstab gelten lassen zu wollen. – Natürlich wird ein Katholik bei S. auch Einseitigkeiten und Verzeichnungen feststellen und sie beklagen: wenn S. etwa ganz ungerechtfertigt ein „johanneisches“ gegen ein „petrinisches“ Christentum ausspielen will. Hier muß man fragen: Räumt nicht gerade Jo 21 (als Nachtragskapitel) mit aller falschen Abwertung Petri auf, wird hier nicht deutlich herausgestellt, wem das Hirtenamt über die Herde Christi übertragen wurde? – Andererseits erstaunt in diesem Buch die großartige Vielseitigkeit der Aussagen, z. B. die guten Anmerkungen, die über den Ordensstand gemacht werden (194). S. betont ferner, daß an die Gewißheit echten Glaubens kein menschliches Wissen heranreiche, auch kein okkultes Wissen; vertrauender Glaube zu Gott ist nach ihm mehr als alles geistige Schauen. – So sehr S.s Kommentar oft den Eindruck eines Kompendiums gnostischer oder neugnostischer Evangelienauslegung hinterläßt, so sehr muß man andererseits anerkennen, daß er allen extremen Gnostizismus vermeiden möchte. Im Anhang setzt er sich sogar äußerst kritisch mit *Rudolf Steiner* und der Anthroposophie auseinander. – Wie weit der Verf. eine falsche Gnosis immer vermieden hat, bleibt dennoch eine offene Frage. – Abschließend läßt sich sagen, daß dieser Kommentar (der in Wirklichkeit doch viel mehr ist als ein bloßes Meditationsbuch) bei allen Bestreitungen und Vorbehalten, die man machen muß, ein äußerst reiches und bereicherndes Werk ist. – Nach S.s Auslegung hat *Der* uns die tiefste Kunde vom Vater gebracht, der als Eingeborener an seiner Brust ruhte (Jo 1, 18), und entsprechend brachte jener die tiefste Kunde vom Sohn, der beim Abendmahl an des Sohnes Brust ruhte: der Liebesjünger. Seinem Evangelium wollte S. ein ergriffener und liebender Interpret sein. – Dem Verlag ist für die solide und geschmackvolle Buchausstattung zu danken.

W. Schlepper, S. J.

## 3. Dogmatik. Dogmengeschichte

Küng, Hans, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Ökumenische Forschungen, II. Soteriolog. Abt., Bd. 1). 8° (704 S.) Freiburg – Basel – Wien 1970, Herder. 52.–DM. – Ein Buch über den großen Philosophen (oder sollte man – in Nachfolge und Korrektur des Aquinaten – das Adjektiv streichen?) aus der Hand eines Theologen für seine Fachkollegen: eine Einführung in Hegel qua Theologen im Blick auf eine theologische Fragestellung. Rez. gehört so nicht zu denen, für die der stattliche Band geschrieben wurde. Doch vielleicht ist das in diesem Fall „entsprechend“; jedenfalls glaubt der theologisierende Philosoph allererst dem philosophierenden Theologen für diese Gabe zum 200. Geburtstag Hegels danken zu sollen. (So nobel ist diesem, der – wie zuzugeben – seinerseits hierin auch nicht der Vornehmste war, katholische Theologie durchaus nicht stets begegnet.) – In sieben großen Kapiteln werden, dem Lebensgang Hegels folgend, die „beinahe unpassierbaren Stoffberge und Problemwälder“ (503) dieses Denkens erkundet, zumeist jeweils in fünfgliedriger Zentrierung von Hegels Leben und Wirken, der allgemeinen Entwicklung seines Denkens, dem geistesgeschichtlichen Kontext zur Entfaltung seiner Christologie und deren theologischer Diskussion. – „Christusvergessenheit“ ist der Titel über den Anfängen bis zum Fortgang aus Tübingen. Wie es von hier aus in Bern zur „Konzentration auf Jesus“ kommt, bleibt vielleicht immer im Dunkel, wenn auch auf das kantianische Zwischenspiel als solches durch die Unterscheidung von Volks- und Privatreligion erhellendes Licht fällt. In Frankfurt dann, im Umgang mit Hölderlin, findet Hegel den tragfähigen Grund seines Denkens, die Einsicht in das Ganze der Wirklichkeit als Leben: „Verbindung der Verbindung und Nicht-Verbindung“, als Gott-Menschlichkeit („Der Gottmensch“). – Auf diesem Grund bringt Jena die „Wende zur Philosophie“; an die Stelle von Leben und Liebe tritt der Geist, an der Geschichte Jesu wird der „spekulative Karfreitag“ des Todes Gottes überhaupt, die Schöpfung als Lebenslauf Gottes anschaulich. Worum Hegel in engem Kontakt mit Schelling in den verschiedenen Systementwürfen ringt, erhält seine erste eindrucksvolle Gestalt in der Phänomenologie des Geistes. Sie ist – unter dem Aspekt unseres Buches – „Spekulative Christologie“, dies aber so, daß der Theologe konstatieren muß, damit sei Christus in das Wissen aufgehoben. – Der hier erreichte Standpunkt wird nun in den folgenden Jahren ausgebaut. Unter der Überschrift „Die Systematik“ wird die Aufhebung Christi im Sein durch die Nürnberger Logik, seine Aufhebung im System durch die Heidelberger Enzyklopädie und seine Aufhebung im Recht durch die „politische Theologie“ der Berliner Rechtsphilosophie dargestellt. Berlin aber ist zugleich die Station einer Wende: im Alter findet Hegel seine Jugend und die Geschichte wieder. „Jesus Christus in der Geschichte“ lautet K.s 7. Kapitel. Das Christusereignis wird als die Angel der Weltgeschichte gelehrt, in der Geschichte der Kunst, vollends in den religionsphilosophischen Vorlesungen ist es zentral. Allerdings doch aufgrund dessen, was in und an ihm als das Eigentliche offenbar wird: In der „Philosophie der Philosophie“ (der Philosophiegeschichte) besitzt Christus keine konstitutive Bedeutung. (Der vielleicht befremdeten Frage: Wie sollte er auch? ist erläuternd zu antworten, daß Hegels Geschichte der Philosophie eben keine bloße Philosophiegeschichte sein will, sondern die geschichtliche Selbstreflexion des wissenden Bewußtseins überhaupt. Sie steht also nicht neben der Philosophie und philosophischen Geschichte der Religion, sondern „hebt“ diese in sich „auf“. Das bestimmt den „Stellenwert“ der religionsphilosophischen Aussagen und erzeugt ihre unaufhebbare Zweideutigkeit.) – Das führt zur kritischen Frage nach dem Ort der Geschichte in Hegels Denken überhaupt (obwohl der Begriff „Geschichtlichkeit“ auf ihn zurückgehen dürfte), akzentuiert als die Frage: „Gott der Zukunft?“ Und von hier aus konzipiert K. sein abschließendes 8. Kapitel, die „Prolegomena...“, mit dem Schwergewicht auf der Frage der Geschichtlichkeit Gottes (mit Exkursen zur Geschichte der klassischen Christologie, zu Gottes Leidensfähigkeit und seiner Unveränderlichkeit sowie zu den neueren Lösungsversuchen in dieser Frage). – So deutlich die philosophischen und vor allem die theologischen Einwände und Vorbehalte gegen Hegels Antwort hierzu werden, K. gibt doch andererseits ebenso klar zu bedenken, welche Anstöße und Denkhilfen die Theologie trotzdem (wenn nicht gar deswegen) hier erhalten kann und annehmen sollte. Und dies alles, historische Unterrichtung,

systematische Fragen, Diskussion aktueller Entwürfe, in einer Sprache, die den Philosophen neidisch und die Lektüre dieses umfangreichen Buches beinahe spannend macht. – Freilich handelt es sich, wie deutlich gesagt (obwohl nicht nur das ausgebreitete Werk Hegels, sondern auch die schier unübersehbare Literatur zum Thema eingebracht wird), um eine Einführung. Die Bloch-Zitate, in die die Erörterung sehr oft mündet (auch die oft herangezogene Deutung Iljins), formulieren wohl eher den Fragepunkt, von dem aus für den Philosophen nun – nicht selten nur in einem „Buchstabieren“ der Texte – das spekulative Ringen mit diesem Riesen unvermeidlich wird. Doch Hegel läßt sich zum Glück nicht von den Philosophen pachten. Sollte – mutatis mutandis – auch von ihm (und gerade für Theologen) gelten, was sein großer Schüler und Gegner Kierkegaard von der Verzweigung schrieb? Diese Krankheit nie gehabt zu haben, sei das größte Unglück, eine Gottesgabe, sie zu bekommen, obwohl das Gefährlichste, von ihr nicht zu gesunden (was nicht heißen muß, vgl. S. 13, sie ganz loszuwerden, im Gegenteil).  
J. Splett

Bunnik, Ruud J., Das Amt in der Kirche. Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. Aus dem Niederländischen übertr. v. *Hugo Zulauf* (Patmos Paperback). 8° (220 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 16.80 DM. – Der junge niederländische Autor, Priester und Gymnasiallehrer, versucht in diesem Buch – gestützt vor allem auf *H. Küng* – eine theologische Neubesinnung auf die Perspektiven des kirchlichen Amtsverständnisses, und zwar in ausdrücklich ökumenischer Absicht. In einem kürzeren ersten Teil „Bestandsaufnahme der ‚Krise‘“ wird die Situation beleuchtet, aus der die drängenden Fragen entstehen. Der umfangreiche zweite Teil ist dem „Aufriß einer Theologie des Amtes“ gewidmet; dementsprechend steht die Argumentation im Vordergrund. Der dritte Teil „Das Amt von morgen“ dagegen hat mehr den Charakter einer krönenden Vision, die von Anfang an den Autor beflügelte und ihn manche argumentative Hürde in kühnem Schwunge nehmen ließ. – Ausgangspunkt der Überlegungen B.s ist die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das das gemeinsame Priestertum aller Glieder des Volkes Gottes wiederentdeckte und einen mutigen Schritt aus dem Bollwerk-Dasein in die Welt tat. Das neue Kirchenbild verlangt, „den Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern in die Einheit des gesamten Gottesvolkes zu stellen“ (41). B. bedauert, daß das Konzil nicht entschlossen genug vorangegangen sei. Es bevorzuge noch immer das hierarchische Amt, statt dem Laien den Vortritt zu lassen. – Das besondere Amt ist innerkirchlicher Dienst an den Bedürfnissen der Gemeinschaft, verstanden als „Zurüstung des Christen zum Dienst an der Welt, Vorbereitung, Beseelung und Lenkung der apostolischen Säkularität“ (61). Dieser Führungs- und Leitungsdienst (= Hirtenamt als episkopé) ergibt sich mit soziologischer Notwendigkeit aus der Kirche, die wie alle Gemeinschaften auf Autorität nicht verzichten kann. Jede Autorität stammt sowohl von oben als auch von unten. Im Fall der kirchlich-amtlichen Autorität ist das „von oben“ Gott, der in Christus und den von diesem Gesandten das Kommen des Reiches Gottes als gemeinsames Glaubensziel verkünden läßt. Das „von unten“, die Rückbindung des Amtsträgers in die Gemeinschaft, besteht nicht nur darin, daß es bei seiner Wahl und Anstellung ein Mitspracherecht der Gemeinde gibt, „sondern auch in dem Sinn, daß die Bedürfnisse der Gemeinschaft das Dasein des kirchlichen Amtes begründen und dessen Formgebung mitbestimmen“ (58/59). Von daher ist alle Autorität in der Kirche funktional, d. h., sie gründet sich auf die Funktionen, die die Gemeinde um ihrer selbst willen braucht. – Der Versuch, spezifische oder exklusive Aufgaben des Amtsträgers zu bestimmen, führt zu der Erkenntnis, daß im Grunde auch der Laie alle wesentlichen Propheten-, Priester- und Hirtenfunktionen ausüben kann. Selbst die Befugnis zur Feier der Eucharistie ist „im Prinzip mit dem allgemeinen Priestertum gegeben... aus hauptsächlich disziplinären Gründen (wird sie) nie oder nur ausnahmsweise wirksam“ (69); die konsequent durchgeführte Beteiligung der Laien an der Leitung der Kirche wird im Sinn von Kollegialität und Demokratisierung dazu führen, „daß der Laie das Programm des kirchlichen Lebens aufstellt und daß die Amtsträger es zu ihrem Programm machen“ (71). – Der Amtsträger hat also kein exklusives Arbeitsgebiet. Was ihn jedoch auszeichnet und seiner Arbeit eine eigene „Signatur“ oder „Ladung“ gibt, ist die von der Berufung zum apostoloschallisch her zu verstehende Repräsentation Christi. Die episcopé des Amtes hat von daher

die Wirkung, die Authentizität kirchlichen Lebens formell zu garantieren. Persönliche Anwesenheit des Amtsträgers ist nur notwendig bei „Kern-Momenten und Grenzfällen: Aufnahme in die Gemeinschaft, formelle Definition der kirchlichen Lehre, Entscheidungen hinsichtlich der Kirchenordnung, welche die ganze Gemeinschaft oder einen großen Teil derselben berühren“ (73). – Kann der Begriff „Laie“ theologisch nur negativ als Nicht-Amtsträger gefaßt werden, so hat der Begriff „Amtsträger“ aufgrund der repräsentatio Christi einen positiven Gehalt. „Das Amtsträgersein ist ein ‚Zuwachs‘ zum Christsein, eine innerchristliche Spezifizierung“ (84). Dennoch muß festgestellt werden, daß der Amtsträger auch Laie ist, nämlich dann, wenn er nicht in amtlicher Funktion steht, sei es, daß er einem Höhergestellten gegenübersteht, sei es, daß er einer weltlichen Beschäftigung nachgeht. – Sieht man den Amtsträger als Funktionär, der im Falle amtlicher Aktivität dem Volke Gottes gegenübersteht, ist das klerikal-triumphalistische Ständedenken samt der monachisierenden Spiritualität grundsätzlich überwunden. Es würden auch die Hindernisse fallen, die bis heute noch der Frau den Eintritt ins Amt verwehren. Ebenso läßt sich leichter Abschied nehmen von der Vorstellung des Allround-Priesters; der Part-timer könnte bald realisiert werden. – Von diesem Ansatzpunkt des Priester-Funktionärs aus kann einem kirchlichen Amtsträger nicht der Titel „Priester in Ewigkeit“ zugesprochen werden. Auch der herkömmliche fundamentalistische Begriff von ‚character indelebilis‘ muß „zu einem aktualistischen oder operationellen umgebogen werden“ (130). Die Unwiderholbarkeit der Amtsweihe ist nur eine Regelung der Sakramentendisziplin. Eine prinzipielle theologische Notwendigkeit dafür gibt es nicht. „Man darf deshalb annehmen, daß die ... tridentinischen Texte eher eine Registrierung der bestehenden Praktiken als eine strenge theologische Aussage sind“ (129). – B. schließt seinen theologischen Teil mit einem Kapitel über die „Theologie der Amtsniederlegung“. Nur die Berufung zum Christsein ist einmalig und unwiderruflich; die Berufung zu amtlichen Funktionen kann neuen Berufungen weichen. Jedenfalls ist die Frage nach Treue und Untreue allein eine Frage des persönlichen Gewissens. Es kann sich ein neues Charisma anmelden, dem freier Raum zum Wirken gegeben werden muß; ganz besonders gilt das für die Stellung zur Ehelosigkeit: Es kann kein amtliches Pflicht-Charisma geben. – Die Lektüre der Ausführungen erzeugt ein gemischtes Gefühl. Einige Aspekte der Amtstheologie B.s sind bei allem visionären Schwung nüchtern und konstruktiv. Aber sein Entwurf entbehrt an vielen Punkten der inneren Schlüssigkeit. 1. Die Wirklichkeit der Kirche ist nicht durchschaut auf ihre sakramentale Qualität hin. Dadurch hat der Volk-Gottes-Begriff eine alttestamentliche Schlagseite, die nur zu vermeiden gewesen wäre, wenn der Verf. ein Verhältnis zum Leib-Christi-Begriff gefunden hätte. 2. Zwar wird durch diese Einseitigkeit die Kirchengemeinschaft soziologisch besser greifbar. Doch leider bleibt B. bei der soziologischen Notwendigkeit des Amtes stehen, ohne auf seine fundamentale theologische Notwendigkeit zu kommen. 3. Bedenklich ist die Unklarheit dessen, was mit „Bedürfnissen der Gemeinde“ ausgesagt ist. Als entscheidende Begründung für Anstellung und Absetzung eines Amtsträgers will B. sie in can. 969 CIC wiederfinden. Dort ist zwar von Bedürfnissen der Kirchen die Rede; folgende Aussage hätte aber kaum derart ungeschützt stehenbleiben dürfen: „... wenn die Gemeinde seiner Dienste nicht mehr bedarf oder ihn nicht mehr für geeignet hält, kann sie ihn entlassen“ (60). 4. Der Begriff „Funktion“ bleibt zweideutig. Er scheint einmal mehr die als voneinander trennbaren Grundfunktionen des dreifachen Sendungsamtes Christi zu bedeuten, ein andermal aktuelle Tätigkeiten im weitesten Sinn. Die für das Verständnis wichtige Analyse von Sein und Tun bleibt unklar. So ist es nicht verwunderlich, daß unter der Hand Funktion zu bloßer Aktion wird. 5. Es ist bezeichnend, daß unter den Kern-Momenten des Lebens der Gemeinde die Eucharistie nicht genannt ist. Hier wird erneut deutlich, daß B. mit den Sakramenten in der Kirche kaum etwas anzufangen weiß. Mit dem Hinweis auf die mutmaßliche Eucharistiefeyer in Korinth und auf das Konzil in Arles (314), wo Meßfeiern von Diakonen zwar verboten, nicht aber die Ungültigkeit der Handlung ausgesagt worden sei, ist die Lage keineswegs geklärt. 6. Der schwierige Komplex ‚character indelebilis‘, „Priester in Ewigkeit“, Part-time-Priester und Theologie der Amtsniederlegung wird mit theologisch unzureichenden Mitteln angegangen. Der gedankliche Hauptfehler liegt darin, daß Untilgbarkeit und Ewigkeit des Weihmerkmal vom Begriff der Lebenslänglichkeit verstanden und so zu reinen Begriffen der Dauer

verfremdet werden. Priester ist man folglich nur „auf Zeit“, zunächst wegen der faktischen Unwiederholbarkeit der Weihe bis zum Tod, letztlich aber nur für die Momente amtlicher Funktion. Eine der Begründungen zieht das Trienter Glaubensbekenntnis und can. 732 CIC heran: Hierin sei ausgedrückt, daß eine Wiederholung von Taufe, Firmung und Amtsweihe nicht gestattet werden *dürfe*. In Wirklichkeit spricht der Text in beiden Fällen von einem Nichtkönnen. Damit ist mehr gemeint als die Feststellung und Aufrechterhaltung eines mehr oder weniger zufälligen Brauches. 7. Die Verwechslung des Begriffs „exklusiv“ mit „wesentlich“ (außer dem nebulösen Gebrauch von „spezifisch“) führt dazu, daß hinsichtlich der Funktionen das Verhältnis Amtsträger-Laie dem Wettlauf zwischen Hase und Igel gleicht. Der retende „Zuwachs“ zum Christsein, nämlich die repraesentatio Christi, ist einerseits zu stark, weil der Graben zwischen Priester und Laien nolens volens wieder aufgerissen wird. Andererseits zu schwach, weil das Amt als Strukturmerkmal des Ursakraments Kirche unter diesem Begriff kaum sichtbar wird. – Alles in allem läßt sich die Enttäuschung über B.s Entwurf nicht leicht verbergen. Für das ökumenische Gespräch dürfte das vorliegende Buch keine nennenswerte Hilfe sein.

Wendelin Köster, S. J.

Sobotta, Franz, Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart (Trierer theologische Studien, 21). 8° (VII u. 238 S.) Trier 1969, Paulinus. 25.– DM. – Die vorliegende Arbeit des leider schon verstorbenen Verf.s enthält einen eingehenden und sehr vollständigen Bericht zu dem mit ihrem Titel umschriebenen Themenkreis. Zwei Dinge verdienen dabei besonders hervorgehoben zu werden: 1. es handelt sich um die Diskussion im Raum der *katholischen* Theologie; 2. es handelt sich um eine Übersicht über den Stand der *gegenwärtigen* Diskussion. Ersteres herauszustellen, ist deshalb von Bedeutung, weil die katholische Theologie in ihrer Reaktion auf die Reformatoren, die die Rolle der Wortverkündigung im Heilsvorgang überstark betonten, der Frage nach einer Heilswirksamkeit der Predigt und deren Deutung nicht ohne Vorbelastung gegenüberstand. Auch das zweite zu betonen, erweist sich als wichtig; denn die Korrektur der antireformatorischen katholischen Theologie mit ihrem mangelnden Verständnis für eine Theologie der Predigt hätte eigentlich schon früher erfolgen können und sollen. Tatsächlich wurde sie in einigen schwachen Ansätzen auch schon versucht. Dennoch „setzt sie sich ... erst seit dem vergangenen Jahrhundert ... durch und gelangt erst in unserer Zeit zu einem gewissen theologischen Erfolg“ (1). Eine Darstellung der Lehre von der Heilswirksamkeit der Predigt aufgrund der katholischen theologischen Diskussion der Gegenwart kann so geradezu als Bilanz der Denkbemühungen gelten, die bis heute zu diesem Thema unternommen wurden. Obwohl der gewählte Zeitabschnitt nicht allzu ausgedehnt ist, erweist er sich dennoch, wie die Untersuchung S.s zeigt, bereits ergiebig genug. – Eine nicht geringe Schwierigkeit für den Verf. bestand darin, daß er sich mit einer Reihe von Autoren auseinandersetzen hatte, die zwar alle zum gleichen Materialobjekt Stellung nahmen, dieselbe Frage aber von verschiedenen Ansätzen her oder unter bestimmten Teilaspekten und mit anderen Lösungsversuchen angehen. Wegen der Notwendigkeit, die in Frage kommenden Gedankengänge der behandelten Autoren sachlich und systematisch zu ordnen, mußte dabei weitgehend darauf verzichtet werden, sie im Kontext der Grundthematik der einzelnen Theologen zu erläutern. S. hat diese Methode bevorzugt und mit großer Akribie einen Beitrag geliefert, der für weitere Studien über das Verständnis des kirchlichen Wortdienstes und seiner Heilsbedeutung eine wertvolle Hilfe bieten wird. Eine theologische Durchdringung oder eigengeartete Synthese hat er demnach nicht versucht. Dazu war er auch nicht verpflichtet. Aber es bleibt nun noch die Aufgabe, aus dem zusammengetragenen Material der Einzelbeiträge eine theologische Gesamtperspektive zu erarbeiten. – Der 1. Teil der Untersuchung skizziert gleichsam als Basis für die Bemühung der heutigen Autoren, die ja von der Heiligen Schrift her angeregt wurden, den bibeltheologischen Befund. Schon im AT werden Ansätze einer Glaubensüberzeugung von der Heilswirksamkeit der Predigt aufgespürt. Im NT behandelt Verf. zunächst die einschlägigen Texte der Evangelien, dann einige Stellen aus den Paulusbriefen. Das eigentliche Thema der Untersuchung kommt danach im 2., verständlicherweise wesentlich umfangreicheren Teil zur Darstellung. Nach sach-

lichen Gesichtspunkten gliedert S. seine Ausführungen in folgende Einzelabschnitte: Der erste Abschnitt spricht von den „bestimmenden Faktoren der Heilswirksamkeit der Predigt“, nämlich von der sakramentalen Weihe und Sendung, vom Prediger, von der Botschaft und vom Ziel der Verkündigung. Die beiden daran anschließenden Abschnitte bilden insofern eine Einheit, als sie die Art und Weise der Wirksamkeit der Predigt behandeln, die entweder als anrufende Mitteilung mit intentionaler, mehr dianoetischer oder mehr dynamischer Wirksamkeit oder aber als gnadenwirksames Ereignis mit energetischer Wirksamkeit gedeutet wird (von den einen mehr okkasionalistisch, von anderen ursächlich, in neueren Ansätzen mehr personal). Dabei ist es nicht ganz leicht, die einzelnen Autoren jeweils mit klarer Abgrenzung einer dieser Kategorien zuzuordnen. Die Frage nach dem Verhältnis von Predigt und Sakrament wird dann drängend, wenn man nicht nur den Sakramenten, sondern auch der Predigt echte Wirksamkeit für das Heil zuschreibt. – Der Rez. sieht sich – das sei zum Schluß vermerkt – zu einem besonderen Dank an den Verf. veranlaßt: Nicht nur, weil er seine Beiträge und Auffassungen ausgiebig und korrekt wiedergeben findet, sondern vor allem, weil der Verf. gewisse Einseitigkeiten und Mißverständnisse, die bei der Wiedergabe und Interpretation von Ausführungen des Rez. gelegentlich unterlaufen sind, durch eingehende Untersuchung dessen, was eigentlich und wirklich gemeint ist, klärt und richtigstellt. O. Semmelroth, S. J.

Die Gnosis. Erster Band: Zeugnisse der Kirchenväter. Hrsg. von *Carl Andresen*. Unter Mitwirkung von *Ernst Haenchen* und *Martin Krause* eingel., übers. und erl. von *Werner Foerster* (Die Bibliothek der Alten Welt). Kl. 8° (488 S.) Zürich – Stuttgart 1969, Artemis. 43.– DM. – In den letzten Jahren hat man sich einem bislang wenig bearbeiteten Feld byzantinischer Geistesgeschichte zugewandt: den dogmatischen Häresien (vgl. die Arbeiten *J. Gonillards* zur Häresiologie). Dabei wurde bald klar, daß es sich bei den großen häretischen Strömungen des Mittelalters nicht nur um die Bestreitung doktrinärer oder ritueller „Randverzerrungen“ handelte, noch auch ausschließlich um soziologisch als vulgärtheologisch einzustufende Protestbewegungen, sondern zunächst um bewußte oder unbewußte Neuaufgaben der frühchristlichen Häresien wie Gnosis und Manichäismus (die insofern also die oft unhistorisch generalisierende byzantinische Filiationstheorie der Häresien rechtfertigen). Letztere als Häresien zu bezeichnen und sie damit den christologischen Schulstreitigkeiten parallel zu setzen, geht aber insofern wieder am wesentlichen Aspekt vorbei, als es sich zunächst um eigenständige, einer achristlichen Geisteswelt entstammende und darum scharf bekämpfte Religionssysteme handelt, die freilich im Christentum wie in anderen Religionen Ansatzpunkte häretischer Verfälschung fanden. – So gesehen, bleibt die Beschäftigung mit der Gnosis immer aktuell, und es ist zu begrüßen, daß wir in dem vorliegenden Buch eine durch die gut dokumentierten Einführungen zuverlässige Zusammenstellung patristischer Texte zur Gnosis vorgelegt bekommen. Die Ausschnitte sind vorzugsweise *Eirenaios*, *Hippolytos*, *Epiphanius*, *Clemens von Alexandria* und *Origenes* entnommen. Das Spektrum gnostischer Lehren reicht von *Simon Magos* über den Valentianismus bis zu den verschiedenen Drei-Prinzipien-Systemen. Ein 2. Band soll neben dem Register dann die Papyri von Nag Hammadi und mandäische Texte bieten. Die Übersetzung ist getreu und doch gut lesbar: griechisch beibehaltene Termini sind nochmals eigens erklärt. Freilich setzt die Lektüre schon detaillierte Kenntnis der Fachliteratur voraus.

G. Podskalsky, S. J.

Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Hrsg. u. übers. v. *Heinrich Karpp* (*Traditio Christiana*. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, hrsg. von *André Benoit*, *John Gordon Davies*, *Willy Rordorf*, Bd. I). 8° (XXXII u. 351 S.) EVZ-Verlag. 49.– DM. – Der EVZ-Verlag legt mit dieser Publikation den 1. Band einer neuen, „*Traditio Christiana*“ genannten Reihe vor. *Willy Rordorf* nennt im Vorwort als Ziel dieser Kollektion, „alle wichtigen Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten zu jeweils einem zentralen theologischen Thema in Einzelbänden gesammelt und kommentiert darzubieten“. Es sind zwei bzw. drei Parallelausgaben des gleichen Bandes geplant: der Originaltext, jeweils begleitet von deutscher, französischer, eventuell auch englischer Übersetzung. Damit

soll ein doppelter Leserkreis angesprochen werden: dem Spezialisten wird die Reihe als ‚instrumentum studiorum‘ dienen, dem gebildeten Laien als Einführung in Glauben und Denken der Kirchenväter. – Die 371 Seiten „Texte und Übersetzungen“ werden durch drei Kapitel eingeleitet, wovon das erste der Problematik und Entstehung des kirchlichen Bußwesens (IX–XX), das zweite der Entwicklung des Bußwesens vom dritten Jahrhundert bis ins Mittelalter (XX–XXIX) und das dritte der Anlage und Einrichtung der Quellensammlung (XXIX–XXXI) gewidmet ist. Kaum sonstwo in der neueren Literatur wird man auf so wenigen Seiten so viel Treffendes und Ausgewogenes zum komplexen Problem der Geschichte des christlichen Bußwesens finden. Dem mit der Geschichte weniger vertrauten Leser, der zwischen den neutestamentlichen Anfängen und dem später von der Kirche verwalteten Bußwesen nur schwer eine Kontinuität zu entdecken vermag, erleichtert K. mit einer kurzen Überlegung zum Sachproblem von Reue und Vergebung den Zugang zum geschichtlichen Verständnis des kirchlichen Bußwesens. Geschichtliches Verständnis ist überhaupt der Grundton dieser Einleitung. Es gibt dort keine Verurteilung, keine kategorische Ablehnung dieser oder jener Entwicklung, höchstens eine Warnung vor bestimmten „Gefahren“, und auch das immer in Formulierungen, die versuchen, allen Seiten des Problems gerecht zu werden. Wenn K. z. B. die schließliche Einrichtung der öffentlichen Kirchenbuße um die Mitte des dritten Jahrhunderts beurteilt, nennt er nicht nur das in seinen (protestantischen?) Augen Negative („Gefährlich wird an diesem Bußwesen, daß die Bußleistungen nicht nur als Voraussetzung für die Bildung des kirchlichen Urteils und die Gemeindegerechtigkeit, sondern auch als Bedingung für die Gnade Gottes und den Erlaß der jenseitigen Strafen gelten können.“), sondern er sucht auch den positiven Aspekt dieser Entwicklung herauszustellen („In dieser verengerten Weise hat die Kirche aber Gottes Freude über den Sünder, der Buße tut, mit Entschiedenheit gegen alle Rigoristen gelehrt und in der Rekonkiliation bekundet.“ [XX]). Auf die Einleitung folgen 7 Seiten Literaturangaben, in sechs Abschnitte gegliedert. Auf die Literatur wird im Text in zahlreichen Fußnoten hingewiesen und damit die vertiefende Interpretation der Quellen ermöglicht. Die Texte selber sind in chronologischer Reihenfolge geordnet. Vollständigkeit wurde erstrebt für die Quellen zwischen dem NT und Hermas. Nach Hermas wird wegen der Menge der Texte nur noch eine Auswahl geboten. Die kritischen Ausgaben, aus denen die jeweiligen Passagen (samt den Varianten) entnommen sind – die frühen mit verhältnismäßig breitem Kontext –, sind sehr sorgfältig gekennzeichnet. Zahlreiche nützliche Fußnoten unterfüttern den Text und die Übersetzung. Die Orientierung ist dabei leider dadurch etwas erschwert, daß diese Fußnoten nicht seitenweise, sondern textnummernweise durchnummeriert sind. – Mit Cyprian bricht die Quellensammlung plötzlich ab. Die Herausgeber werden für diesen Endpunkt ihrer Sammlung Gründe gehabt haben, leider teilen sie sie dem Leser nicht mit. Freilich: der Band hält, was er im Untertitel verspricht („Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens“), aber es fragt sich, ob er in diesem Untertitel nicht zu wenig verspricht, ob die angebotene Quellensammlung so angelegt ist, daß sie im ökumenischen Gespräch der Gegenwart die Handreichung bietet, die das Vorwort anvisiert. Gewiß kann von einer Sammlung von „Texten und Kommentaren zur patristischen Theologie“ nicht verlangt und erwartet werden, daß sie Quellen zum Bußwesen über jene Epoche hinaus enthält – und mögen diese noch so wichtig sein zum Verständnis der heutigen Bußpraxis der einzelnen christlichen Kirchen –, wohl aber wäre doch zu wünschen, daß die großen Glaubenszeugen der ganzen Epoche zu Worte kommen. Vielleicht sagen ein Ambrosius und Augustinus nichts wesentlich Neues mehr zur Entwicklung der Institution, ihre Ausführungen zum Bußwesen vertiefen aber ohne Zweifel das theologische Verständnis eben dieser Institution. Und sollte nicht auch der eine oder andere Text weniger großer Theologen, z. B. eines Pacian oder Caesarius von Arles, in einer solchen Sammlung zu finden sein, die auf so charakteristische Weise – z. T. in Auseinandersetzung mit der Novatianischen Kirche – die Sünderseelsorge der Alten Kirche innerhalb des Bußinstituts bezeugen? – Freilich ist mit diesem Wunsch nach Erweiterung der Quellen auf die Gesamtperiode der patristischen Zeit die Raumfrage, das Kernproblem einer jeden Quellensammlung, gestellt. Ist es sicher, daß die Vorteile der Zweisprachigkeit tatsächlich die Nachteile der damit notwendig verbundenen beschränkten Auswahl von Texten aufwiegen? Genügte nicht gegebenenfalls die Übersetzung mit eingeklammerten *termini technici* in der

Originalsprache und schwierigen Texten in Fußnoten? Wie gesagt, die Herausgeber hatten wohl ihre Gründe für Anlage und Auswahl, leider haben sie sie nicht mitgeteilt. – Drei Register erhöhen schließlich die Handlichkeit des ‚instrumentum studiorum‘: das alphabetische Verzeichnis der Quellenstücke, das Verzeichnis der biblischen Zitate und Anspielungen und schließlich ein Sachregister. Kurz: dieser erste Band wird allen, denen Theologie auch Beschäftigung mit den Quellen, mit der ‚Traditio Christiana‘ bedeutet, willkommene Hilfe leisten. H. J. Sieben, S. J.

#### 4. Theologiegeschichte. Kirchengeschichte

Schilling, Klaus, Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von Josef Hasenfuß, NF 15 u. 16). 8° (VIII u. 172 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 18.– DM. – Es ist eigentlich zu verwundern, daß die neuere Literatur sich so wenig mit dem Werk beschäftigt hat, das doch von *Scheeben* so gelobt wurde: „Das bedeutendste (Werk der Jesuitenschule in der Zeit von 1660–1760) ist . . . die bekannte ‚Theologia Wirceburgensis‘ . . . welche in gleicher Weise das positive und spekulative Element berücksichtigt und in würdiger Weise die alte Theologie in Deutschland abschließt“ (Dogmatik I, Nr. 1103). Die vorliegende Arbeit, die sich allerdings auf die Ekklesiologie (von *H. Kilber S. J.*) beschränkt, füllt also eine Lücke aus. Nach einer Einleitung mit kurzen Angaben über Leben und Werke Kilbers und die Gesamtheologie im 18. Jh. (1–38) folgen dann in nüchternen Darstellung die fünf großen Kapitel: 1. Das Wesen der Kirche, Versuch einer umfassenden Kirchendefinition (39–72), 2. Kilbers Abhängigkeit von Bellarmin in der Frage der Kirchengliedschaft (73–93), 3. Apologetischer Extremismus bei der Behandlung der Kennzeichen der Kirche (95–130), 4. Die Lehre von der Unvergänglichkeit der Kirche (131–147), 5. Die römische Kirche als die wahre Kirche Christi (149–159). Den Abschluß bilden zwei mehr zusammenfassende Exkurse, beide leider etwas kurz: Der Einfluß der Kirchenlehre Kilbers auf die Ekklesiologie des 18. und 19. Jahrhunderts (161–162), und: Kritische Würdigung der Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis (162–164). Besonders herausgestellt ist, und das mit vollem Recht, die allseitige Abhängigkeit Kilbers von *Bellarmin*, nebenbei auch die von *C. R. Billuart O. P.* Auf die damals herrschenden Zeitströmungen wird genauestens Rücksicht genommen, so z. B. bei der Ausdehnung der kirchlichen Lehrgewalt auf die „dogmatischen Tatsachen“, was gegenüber den Jansenisten durchaus angebracht war. Die Belege aus Kilber sowie auch die Parallelen aus den zeitgenössischen Autoren sind gut gewählt und entsprechen durchaus dem Zweck der Darstellung. – So befriedigt demnach die Untersuchung in der positiven Wiedergabe ganz und gar, abgesehen davon, daß gelegentlich die Linien der Entwicklung hätten weiter ausgesponnen werden können. Nur wenn der Verf. auf moderne Probleme der Ekklesiologie zu sprechen kommt, wird eine abweichende Auffassung vertretbar sein. So möchte ich nicht der Behauptung restlos zustimmen: „Die Position der Enzyklika (Mystici Corporis, bezüglich der Gliedschaft an der Kirche) ist sehr traditionsverbunden und apologetisch. Es werden drei Bedingungen für die Kirchengliedschaft aufgestellt. . . Dem widerspricht die kanonistische Ansicht, nach der, gem. can. 87 des CIC, allein die Taufe das Personsein innerhalb der Kirche vermittelt. Auf dem zweiten Vatikanischen Konzil wurden beide Positionen nacheinander überwunden zugunsten einer ökumenischen Sicht, die das spirituelle Moment der Kirche berücksichtigt und diese nicht mehr rein institutionell sieht“ (73). Ein Widerspruch der Enzyklika gegenüber dem Kirchenrecht besteht offenbar nicht, und auch die „spirituelle“ Sicht des II. Vatikanums ist einseitig hervorgehoben.

J. Beumer, S. J.

Newman, John Henry, Kardinal, Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Durchgesehene Neuauflage der Übersetzung von *Theodor Haecker* besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von *Johannes Artz* (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman, hrsg. v. *Matthias Laros f., Werner Becker* und *Johannes Artz*, VIII). 8° (LII u. 662 S.) Mainz 1969, Grünewald. 56.– DM. – Der VIII. Band der Ausgewählten Werke N.s. in neuer Bearbei-

tung hat jene Qualität erreicht, die man gern auch von den ersten Bänden wünschen würde. Die ausführliche Einleitung, die das bekannte Werk in den vom Thema selbst geforderten theologischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang hineinstellt, und der 771, z. T. umfangreiche Anmerkungen umfassende Kommentar sind das Werk von J. Artz. Er hat *Th. Haeckers* Übersetzung von 1922 gründlich überarbeitet und einschlägige Briefe und andere Dokumente im Anhang beigefügt. – Eine innere Nötigung trieb N. 1845 zur Erarbeitung und Veröffentlichung von „An Essay on the Development of Christian Doctrine“. Durch dieses Werk wurde er einer der Schöpfer des geistesgeschichtlichen Durchbruchs, der den Namen „Entwicklung“ trägt. Seine innere Nötigung war denn auch von einem eigentümlichen Spürsinn für Fragen begleitet, die die besten Köpfe seiner Zeit beschäftigten. G. W. F. Hegels „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“ war 1817 erschienen, J. A. Möhlers „Symbolik“ 1832. N.s. Aufgeschlossenheit für den ganzen Fragenkomplex der Entwicklung ermöglicht es auch, daß er mit Gelassenheit den Arbeiten Darwins entgegenseh, der 1859 „The Origin of Species“ veröffentlichte. Anerkannte Kenner N.s stimmen doch darin überein, daß er seinen „Essay“ unabhängig von äußeren Beeinflussungen geschrieben hat. H. Tristram meint, man könne „ohne Zögern sagen, daß Newman die Idee der Entwicklung aus keiner andern Quelle als seinen eigenen Gedanken bezogen“ habe (Anm. 50). J.-H. Walgrave fügt hinzu: „Unter Anwendung der ganzen Kraft seines realistischen und synthetischen Geistes und der Durchdringungsfähigkeit seines klaren und subtilen Denkens hat Newman – und nur er allein – aus erster Hand den wirklichen Prozeß der Lehrentwicklung angepackt und analysiert“ (ebd.). J. Artz selbst ist der gleichen Ansicht: „Eine Theorie der Entwicklung hatte es in dieser thematischen Behandlung bisher noch nicht gegeben“ (XVIII). – Das Prinzip der Entwicklung klingt bei N. schon vor dem „Essay“ in manchen Zusammenhängen an, vor allem in der Frage der *personalen* Selbstentfaltung. Die besondere Lebenskraft von Erkenntnis, Gewissen und Glaube besteht gerade im gestuften Wachstum und Fortschritt. N. sah sich aber durch seine Zweifel an der Kontinuität und Identität der Anglikanischen Kirche mit jener der Väter gezwungen, auch das *soziale* Phänomen der Entwicklung zu untersuchen, und zwar vor allem im Bereich von Offenbarung und Kirche. Das geschah in seinem 15. und letzten „Oxford University Sermon“ von 1843. Erst der „Essay“ brachte die volle Explizierung und Differenzierung des Prinzips in den Dimensionen der Geschichte. – Bemerkenswert ist, daß das Prinzip der Entwicklung um so deutlicher und heller aufleuchtete, je mehr sich N. der katholischen Kirche näherte. Die Annäherung setzte für ihn das reale Vorhandensein und die Wirksamkeit des Prinzips voraus. Er hat wohl mit innerer Sympathie, ja mit verhaltener Leidenschaft in der katholischen Kirche – von der er noch 1834 als vom „korrupten päpstlichen System“ sprach (385) – die lebendige Ungebrochenheit der Kirche Jesu Christi erkannt, ihre Lehre aber auf die 7 Kennzeichen geprüft, die die Zuverlässigkeit der Entwicklung einer Idee anzeigen und garantieren. Sie lauten: „Um ihre eigene substantielle Einheit zu gewährleisten, muß (die Idee) sich erweisen als *eine* im Typus, *eine* in ihrem Prinzipiensystem, *eine* in ihrer Kraft, von außen Kommendes zu einigen, *eine* in ihrer logischen Folgerichtigkeit, *eine* in der Bezeugung ihrer späteren Phasen durch die früheren, *eine* in dem Schutz, den ihre späteren den früheren gewähren, und *eine* in ihrer Verbindung von Lebenskraft mit Fortdauer, d. h. in ihrer Festigkeit und Zähigkeit“ (183). Für N.s Werk ist es bezeichnend, daß es nicht einfach eine Reihe von Prinzipien und Gesetzen enthält, denen sich die Geschichte zu fügen hat. Weit über die Hälfte des Bandes ist geschichtliche Erläuterung. Prinzipien und Modelle müssen sich im konkreten Geschehen ausweisen. Es entspricht durchaus der philosophischen Grundanschauung N.s, daß die Annahme einer Theorie der Lehrentwicklung nur dann statthaft ist, wenn sie sich am erfahrbaren, bewußtseinsunabhängigen Vorgang einer in Entwicklung begriffenen Lehre entzünden kann (vgl. Anm. 264). Nichts liegt N. ferner als ein System, von dem das konkrete Ereignis abhängig wäre. „In allen Dingen des menschlichen Lebens sind durch Tatbestände erwiesene Vermutungen – presumption verified by instances (vgl. 103: antecedent probabilities subsequently corroborated by facts; 8: positive reasons grounded on facts) – unser gewöhnliches Beweisinstrument“ (105). – Das aller lehramtlichen, kirchlichen, ja kosmischen (vgl. 346) Entwicklung zugrundeliegende Faktum ist die Inkarnation. Sie ist für N. der „zentrale Aspekt des Christentums“ (37). Oder noch klarer: „Um alles richtig einzuordnen,

möchte ich die Menschwerdung als die zentrale Wahrheit des Evangeliums ansehen und als die Quelle, aus der wir seine Prinzipien zu schöpfen haben“ (281). Die Feststellung dieses Sachverhaltes berechtigt zur Frage, ob in der von den Herausgebern verfaßten Einleitung die Implikationen und Konsequenzen dessen voll begriffen und uneingeschränkt anerkannt worden sind, worum es N. doch ganz offensichtlich geht. In der Einleitung ist mehrmals in anscheinend synonymem Weise die Rede von „Kirchen“ (XLI, XLIII). Es liegt nun N. gerade daran zu zeigen, daß die Identität des Christentums mit der geschichtlichen Kontinuität der einen unwiederholbaren Kirche unzertrennlich verbunden ist. Identität und Entwicklung bestehen zugleich (vgl. 7 ff. 151 ff.). Dabei läßt sich die Kirche ebensowenig multiplizieren wie die Menschwerdung des Wortes Gottes selbst. Jene hat von dieser Ursprung und Anspruch auf Einzigkeit, Unvertauschbarkeit und Unüberbietbarkeit. Der Inkarnation entspricht nicht multiplizierbares Kirchentum, sondern kirchliche „Gemeinschaftsindividualität“. – Die deutsche Übersetzung ist geschliffen und flüssig und übertrifft jene von *Th. Haecker* bei weitem. „The Moral Governor of the world“ wird nicht mehr – wie z. T. in den übrigen Bänden der Ausgewählten Werke – mit „moralischer“, sondern „geistiger Herrscher der Welt“ übertragen und als Vorsehung interpretiert (329; vgl. Anm. 561). Das soll als Beispiel für die sorgfältige Übersetzungsarbeit gelten. Einzelne Unstimmigkeiten sind Ausnahmen. „A violent assumption“ ist nicht „ein gewaltsames Postulat“, was kaum verständlich ist, sondern „eine gewagte Annahme“ oder (im Zusammenhang noch besser) „eine kühne Behauptung“ (9). „To sanction“ mit „sanktionieren“ zu übersetzen, ist zu einfach und geradezu irreführend, da es „guthießen“, „bestätigen“, „ermächtigen“ oder „mit Strafe belegen“ bedeuten kann. – Wie in den übrigen 7 Bänden der Ausgabe fehlen auch hier Sach- und Namenregister, was jedoch erträglich ist, da die Reihe demnächst mit einem Registerband abgeschlossen wird. Mit den umfassenden Informationen und soliden Kenntnissen, über die *J. Artz* verfügt, dürfte den höchsten Erwartungen, die man an den Registerband trägt, entsprochen werden.

E. Bischofberger, S. J.

Die Avantgarde der Kirche. Bahnbrecher des modernen Katholizismus in Frankreich. Texte und Dokumente 1942–1962. Hrsg. von J. M. Domenach und R. de Montvalon. 8° (270 S.) Olten/Freiburg i. Br. 1968, Walter-Verlag. – Diese „Sammlung von besonders bedeutsamen und aufschlußreichen Zeugnissen und Dokumenten“ (11) mit ihrem anspruchsvollen deutschen Titel (das Originalmanuskript nennt sich bescheidener «Une Église en marche») kann auf weites Interesse rechnen bei allen, die sich vor der Fülle aktueller Erscheinungen im kirchlichen Raum über Hintergründe und Zusammenhänge orientieren möchten. Eine journalistische Darstellung solcher Fragen ist heute alles andere als ungewöhnlich, wenn auch eine Sammlung wie diese – von dem Herausgeber von «Esprit» und von «Terre Entière» zusammengestellt – nur noch nachdrücklicher auf das dringend zu klärende Verhältnis zwischen Theologie und Journalismus aufmerksam macht. Gerade in den letzten Jahren muß man ja immer mehr den Eindruck gewinnen, daß einer journalistisch aufgezogenen Reportage nicht selten seriöse Forderungen theologischer Methode und des entsprechenden Inhalts geopfert werden. – Die vorliegende Sammlung vereinigt 94 Texte von 63 verschiedenen Autoren, von denen 13 als Gruppe ihre Äußerungen veröffentlicht haben. 34 Verfasser sind nur mit einer einzigen mehr oder weniger umfangreichen Äußerung vertreten. Das Hauptgewicht liegt demnach bei jenen 16 Autoren, die öfter zu Wort kommen. – Die Texte sind in sieben Gruppen zusammengestellt und durch verbindende Passagen der Herausgeber in einen Zusammenhang gebracht. Abgesehen von der Einleitung (11–13) und der abschließenden Betrachtung „Eine neue Christenheit“ (268–270) liegen folgende Obertitel vor: „Christentum und moderne Welt“ (15–52), „Frankreich – Missionsland“ (53–91), „Christlicher Realismus“ (92–113), „Die Apostolische Kirche“ (114–139), „Kirche und weltliche Gesellschaft“ (140–201), „Der Kampf gegen Kolonialismus und Nationalismus“ (202–250) sowie „Krieg und Frieden in der Welt“ (251–267). – Durch diese Sammlung wird „versucht, den Leser mit einigen der handelnden Personen einer leidenschaftlich erregten und erregenden, aufgewühlten und bis in die Tiefe reichenden Geschichte in Kontakt zu bringen“ (11). Das wirkt für die Besprechung eine erste Frage auf: Wie gehen die Herausgeber diese Aufgabe an und wie gelingt ihnen ihre

Lösung? Eine zweite Frage ergibt sich aus dem Anspruch, der in folgenden Zeilen am Schluß des Buches zum Ausdruck kommt: „Die französischen Katholiken der Avantgarde haben die Wagnisse des Beginnens auf sich genommen, durch die das *aggiornamento* möglich geworden ist. Sie verlangen dafür weder Vorrechte noch Dank, wünschen aber ganz schlicht und einfach, daß andere aus ihrer Erfahrung die positiven oder negativen Lehren ziehen“ (269 f.). – Diese wenigen Zitate zeigen schon, daß man hier vor Schlagworten keine Angst hat; auf jeden Fall ist bei der Zusammenstellung die Publikumswirksamkeit nicht vergessen worden. Sind ihr vielleicht auch Tatsachen und Texte untergeordnet worden? Dieser Verdacht findet gleich in der Betrachtung des ersten Textes einige Stützen. Es handelt sich um den übrigens einzigen Text von *H. de Lubac* in diesem Buch, der dem Werk «Catholicisme» entnommen ist. Allerdings stammt dieser Text nicht, wie die Herausgeber betonen, aus dem Jahre 1941, sondern schon aus der 1. Auflage des genannten Werkes von 1938. Schaut man sich den Kontext etwas näher an, muß man überdies noch die Feststellung machen, daß es sich hier um nicht mehr als einen Übergangstext handelt, der den dritten Teil des Werkes einleitet. Daß es sich um Aussagen handelt, die für *Lubacs* Buch «Catholicisme» oder gar für sein ganzes Denken repräsentativ seien, ist einfach falsch. Man wird auch für die anderen Autoren, die nur mit einem Text zu Wort kommen, seine Zweifel haben dürfen, ob sich damit Werk und Bedeutung etwa eines *Teilhard de Chardin*, *Congar*, *Sertillanges*, *Blondel*, *de Montcheuil*, *Abbé Pierre*, *Voillaume*, *Morel* etc. charakterisieren lassen. Aus dem eigenen Kontext herausgenommen und in die Konstruktion der Herausgeber eingefügt, dürfte es sich in den meisten Fällen um Verfälschungen handeln. Diesen Verdacht wird man auch für die Abschnitte der Autoren nicht los, denen mehr als eine knappe Seite in diesem Buch gegeben wird, *Subard*, *Lacroix* und *Chenu* etwa, die zweimal zitiert werden, oder auch *Mauriac*, der dreimal Recht auf eine Seite hat. – Bei wem liegt nun aber eigentlich das Schwergewicht dieser Sammlung; wer stellt wirklich die Avantgarde der Kirche für die Herausgeber dar? Zunächst sind da zwei Namen zu nennen, die auch in Frankreich ziemlich unbekannt geblieben sind: *André Depierre* und *Jean Le Meur*. Beide haben ein Bekenntnis in der Zeitschrift «Esprit» veröffentlicht; der erste als Arbeiterpriester in der Pariser Bannmeile im Jahre 1946 (hier in umfangreichen Auszügen: 30–52), der zweite als Soldat in Algerien (236–244). Man wird sich dem Bekenntnis dieser Unbekannten nicht leicht entziehen können, doch was gibt das Recht, diese Aussagen zu verallgemeinern und für eine obskure Avantgarde in Beschlag zu nehmen? Etwas anders scheint die Sache für *Mounier* und *Montuclard* zu liegen, die nicht nur je fünfmal zitiert werden, sondern auch mit ihrem Werk weitere Schichten erreichten. Ihnen eine gewisse Repräsentanz für den französischen Katholizismus abzuspochen, wäre sicher ungerecht, doch hat *Montuclard* durch sein eigenes Verhalten die Wirkung seiner Versuche in der Kirche Frankreichs unterbunden, während *Mounier* seines frühen Todes wegen (1950) persönlich nur die Anfangsjahre der hier behandelten Epoche mitbestimmen konnte. Und doch dürfte sich um diese vier Namen der Versuch der Herausgeber ordnen lassen; zweifellos ein Kern, der selbst nicht unproblematisch ist. – Man wird einen beachtlichen Anteil Frankreichs für die Öffnung der Kirche, wie sie besonders im II. Vatikanum deutlich geworden ist, nicht leugnen, auch wenn man feststellt, daß das vorliegende Werk davon nur wenig berichtet. Die Tendenz, sich dies oder jenes Ergebnis des Konzils zuzuschreiben, läßt sich allenthalben beobachten: bei politischen und sozialen Gruppen, bei Nationen und Bischofskonferenzen und natürlich auch bei Theologen. Wenn hier mit sachlich nicht zu begründenden Eindrücken und mit der nachträglichen Konstruktion von Geschichte gearbeitet wird, mit Manipulation von Namen und Texten, von Einflüssen und Tendenzen, dann kann man darin keinen Beitrag zur notwendigen Klärung erblicken. Vieles ist gerade wegen der noch fehlenden Distanz gar nicht so klar auszumachen. Auch das sollte man zugeben können, ohne gleich der Versuchung zu erliegen, solche Lücken mit den eigenen Ansprüchen zu füllen. Ein Journalist muß auch verkaufen – nicht jedoch auf Kosten der Sachlichkeit. Für den, der tagtäglich mit den Erklärungen und Aussagen anderer umzugehen hat, weil er darüber berichten muß, ist der Konflikt mit den eigenen Meinungen, Ideen und Konstruktionen nicht immer vermeidbar. Der vorliegende Band zeugt nur allzuoft davon, daß der Respekt vor den anderen unterlegen ist. – Zu bemerken bleibt nur noch, daß der

Band weder ein Personenregister hat noch ein Quellenverzeichnis. Die Angabe der Fundorte für die zitierten Texte ist sehr oft ungenügend oder unzutreffend. All das kann beim Leser den Eindruck nur noch verstärken, daß man ihn mit diesem Buch zum Opfer einer demagogischen Kampagne, nicht aber zum Partner eines Dialogs machen will.

K. H. Neufeld, S. J.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. I. Lfg. mit Anlage: Abkürzungsverzeichnis. Gr. 8<sup>o</sup> (160 Sp., 16 S.) Hamm 1970, Traugott Bautz. – Dieses biographisch-bibliographische Kirchenlexikon hat sich einen weiten Rahmen gesteckt. Es sucht in kurzen Beschreibungen alle Persönlichkeiten zu erfassen, die irgendwie innerhalb oder auch am Rande der langen Kirchengeschichte nennenswerte Spuren ihres Lebens und Wirkens hinterlassen haben. Die erste Lieferung, die nun mit 160 Spalten vorliegt, schließt mit dem Namen „Ancillon“ (reformierter Theologe) ab; hieraus allein ist schon der Umfang des Lexikons zu ermessen. Insgesamt sollen etwa 24 Lieferungen folgen; drei jährlich. Die erste Lieferung zeigt, daß die alte, mittelalterliche und neuzeitliche Kirchengeschichte gleichmäßig in ihren mehr oder weniger bedeutenden Persönlichkeiten in Erscheinung tritt. Die verschiedenen Richtungen (und auch Fehlbildungen) innerhalb der christlichen Gemeinschaft sind in proportional gleichem Umfang vertreten. Der Bearbeiter hat sich sichtlich um objektive, unvoreingenommene Darstellung bemüht. Also ein in gutem Sinn ökumenisches Lexikon. An einigen Stellen wünschte man allerdings vorsichtiger Wertungen. So ist z. B. der Artikel „Marguerite-Marie Alacoque“ durchaus objektiv gehalten; aber dazu paßt dann wenig eingangs die Bezeichnung „schwärmerische französische Nonne“; das LThK sagt m. E. sachgemäßer „Mystikerin“. – Im Artikel „Alexander I. (Zar von Rußland 1796–1825)“ wird die Vertreibung der Jesuiten aus Rußland (1820) durch den Zaren auf „ihr ränkevolles, wühlerisches Treiben“ zurückgeführt; das klingt nach Klischee, und die wirkliche Geschichte dürfte doch ein differenzierteres Urteil verlangen. Ähnliches könnte man noch an der einen oder anderen Stelle anmerken; aber es fällt doch nicht ins Gewicht gegenüber der im ganzen durchaus sachgemäßen Darstellung. Sehr erwünscht und begrüßt werden wird gewiß die beigegebene Bibliographie am Fuß jeder Biographie: In einer ersten Rubrik die Werke der betreffenden Persönlichkeit, in einer zweiten die über sie erschienene Literatur.

K. Wennemer, S. J.