

1. Fundamentalthologie. Religionsgeschichte

Casper, Bernhard – Hemmerle, Klaus – Hünermann, Peter, *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge* (Quaestiones disputatae, 45). 8^o (126 S.) Freiburg–Basel–Wien 1970, Herder. 15.– DM. – Die drei in diesem Band vereinten Artikel wollen der Erhellung des wissenschaftstheoretischen Status der Theologie dienen. B. Casper untersucht „die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie“ (9–53). Er möchte „in den Bereich führen, in dem die Rede von Offenbarung möglich ist“ (10), und von daher Strukturen theologischen Sprechens aufweisen. Man wird also diesen Artikel vor allem daraufhin zu befragen haben, wie das Wort „Gott“ eingeführt wird und in welchem Sinn man von einem „Wort Gottes“ reden kann. Die Frage nach Gott wird vom Verf. mit der Frage nach dem „Sinn überhaupt“ identifiziert (35). Der alles lichtende Sinn könne zwar nicht selbst objektiviert werden, sei aber dasjenige, von dem her alles verstanden wird. Es wäre jedoch an dieser Stelle zu prüfen, ob nicht der „Sinn überhaupt“ als Horizont allen Verstehens in Wirklichkeit noch immer nur ein geschöpflicher Sinn ist, der vielleicht auf Gott verweist, aber gerade nicht und unter gar keinen Umständen mit ihm selbst identifiziert werden darf. Wie gelangt der Verf. nun weiter zur Idee von Offenbarung? „Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Sinn sich vielleicht einmal in der Geschichte Menschen so zuspricht und sie so angeht, daß in diesem Zuspruch nicht nur die immer neue Gewähr des Sinnes, sondern die alles überbietende endzeitliche Fülle und Bergung alles Sinnes von dem Gewährenden selbst her zur Sprache käme“ (38). Es sei darüber hinaus „grundsätzlich möglich, daß solches geschieht in einem Zeugen wie Jesus von Nazareth, – wengleich das Eintreten eines solchen Ereignisses von dem philosophischen Denken weder zu fordern noch aus irgendeiner Voraussetzung abzuleiten ist“ (40). Bei der Formulierung des ersten Satzes wäre vielleicht zuvor zu bedenken gewesen, daß möglicherweise „niemand die Stimme Gottes zu hören und am Leben zu bleiben vermag“ (vgl. Dt 5, 25). Es gibt doch zunächst keinen schwerwiegenderen Einwand gegen die Rede von einem „Wort Gottes“ als die Bedeutung des Wortes „Gott“ selbst. Die Tradition hat aus unserem Geschaffensein aus dem Nichts gefolgert, daß die Relation des Geschaffenen auf Gott prinzipiell einseitig sei, so daß geschaffene Wirklichkeit jedenfalls nie zum konstitutiven Terminus einer realen Relation Gottes auf sie werden kann. Würde das nicht bedeuten, daß menschliche Erfahrung letzten Endes in einem Ausgeliefertsein an die Abwesenheit Gottes besteht, daß also Gemeinschaft mit Gott schlechterdings unmöglich ist? Aus dieser Aporie können keine transzendentalphilosophischen Überlegungen einen Ausweg eröffnen, sondern nur der konkrete, unableitbare Inhalt der christlichen Botschaft selbst, wonach unser Angesprochenwerden durch Gott in jener gleichen Liebe besteht, in der Gott von Ewigkeit her, „vor Grundlegung der Welt“ (vgl. Joh. 17, 24; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20), seinem eigenen Sohn als dem konstitutiven Terminus dieser Liebe zugewandt ist. Was nun die „grundsätzliche Möglichkeit“ einer solchen Offenbarung angeht, wäre es wohl wissenschaftstheoretisch richtiger, deren Erkenntnis dem Glauben allein vorzubehalten und sich philosophisch mit der Feststellung zu begnügen, daß man sie mit der Vernunft weder zu beweisen noch zu widerlegen vermag, ja daß sie sich nachweislich überhaupt jeder irdischen Beurteilung entzieht. Nicht nur die Tatsächlichkeit, sondern auch die bloße Möglichkeit von Offenbarung im Sinn einer Selbstmitteilung Gottes (und was sollte sonst unter Offenbarung zu verstehen sein?) ist in gleicher Weise *mysterium fidei* wie die Dreifaltigkeit als das Grundgeheimnis des Glaubens. Ähnlich ist auch die bloße Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes nicht philosophisch erreichbar. – Aus dem Artikel von Kl. Hemmerle über den Zusam-

menhang von „Wahrheit und Zeugnis“ (54–72) möchte ich nur einen Schlüsselsatz zitieren: „Indem die Wahrheit den Menschen angeht, geht sie ein in seine Zeitlichkeit, ja die Zeit des Menschen überhaupt ist Zeit, die er mit der Wahrheit hat, Zeitlichkeit der Wahrheit also. Und als der Zeuge dieser Wahrheit zeittigt er wiederum sie den anderen, den Partnern des Gesprächs zu, verzeitigt er sie zugleich, indem er sie zeittigt“ (67). – „Ort und Wesen theologischen Denkens“ ist das Thema des dritten Artikels von P. Hünermann (73–123). H. sagt mit Recht, daß für Theologie von ihrer Sache her die Auseinandersetzung mit Philosophie konstitutiv sei. Der Gottesbegriff meint für ihn das „Vordenkliche des Denkens“: „Eine reine Mächtigkeit meldet sich hier gleichsam im Rücken des Denkens allem Seienden voraus. Sie waltet darin, daß es gibt, was es gibt. Diese vordenkliche Macht, welche das Denken zu denken, das Seiende zu sein ermächtigt, kann vom Denken nicht anders denn als Sein gedacht werden“ (99). Auch hier ist wieder zu fragen, ob jenes transzendente „Sein“ bei aller Einschränkung nicht formell noch immer nur geschöpfliches Sein ist, so daß der Seinsbegriff in bezug auf Gott allenfalls hinweisend gebraucht werden kann. Weiterhin müßte man genauer der Frage nachgehen, warum man überhaupt „erklären“ müsse, „daß es gibt, was es gibt“. Was heißt hier „erklären“? Gilt es, die Problematik der Welt aufzulösen, oder gilt es, sie anzuerkennen? Daß die Welt einer „Erklärung“ bedarf, ist doch wohl darin begründet, daß sie eine Gegensatz-einheit von Sein und Nichtsein darstellt, deren Beschreibung man nur unter der Bedingung von einem logischen Widerspruch zu unterscheiden vermag, daß man sie als geschöpflich versteht. Aber dann wird in strenger Logik die Welt nicht durch Gott selbst, sondern durch ihr eigenes Bezogensein auf ihn erklärt, und man darf dieses ihr alles Seiende bestimmende „Sein“ auf keinen Fall mit Gott identifizieren. Würde dies bedacht, erschiene wiederum die Rede von einer Selbstzuwendung Gottes zum Menschen nicht ganz so problemlos als eine Möglichkeit, mit der man philosophisch positiv zu rechnen vermag.

P. Knauer, S. J.

Ebeling, Gerhard, Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. 8^o (VI u. 445 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 29.– DM; Ln. 35.– DM. – Unter Fundamentaltheologie versteht E. „die Frage nach dem Grund der Notwendigkeit von Theologie überhaupt“ (IV). In der Einführung verweist Verf. auf seinen Plan, demnächst eine theologische Enzyklopädie als Fundamentaltheologie zu schreiben. Die vorliegende Veröffentlichung enthält zum Stichwort „Fundamentaltheologie“ Aufsätze über das Verhältnis von Ethik und Theologie, über die Begegnung der Theologie mit der Philosophie (Heideggers), über die hermeneutische Fragestellung, über das Problem der Zeit und über die geistesgeschichtliche Situation der Theologie und des Glaubens (Gewißheit und Zweifel; Säkularisierung). Erstmals erscheint der Aufsatz „Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenberg's Kritik“ (42–55). Unter dem Titel „Zur Lehre von Gott“ sind ferner Interpretationen von Lombardus, Thomas und Schleiermacher sowie Aufsätze zu den Themen „Existenz Gottes“, „Gott und Atheismus“ und „Gott und Wort“ zusammengestellt. Auch hier handelt es sich bei den beiden Beiträgen „Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz ‚Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?‘“ (343–371) und „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?“. Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus“ (287–304) um Erstveröffentlichungen. – Im folgenden beschränken wir uns auf den letztgenannten Aufsatz. E. hält Luthers Auslegung des ersten Gebots für „theologisch vorbildlich“ (303); zugleich findet man in diesem Aufsatz das Grundverständnis der eigenen Theologie E.s wieder, nämlich: im Gegensatz zu einem rechten oder linken Schwärmertum, „der Begegnung christlichen Glaubens mit der Neuzeit durch ein Denken gerecht zu werden, welches das Vermächtnis der Reformation im Weiterdenken wahr“ (III). Der Kern dieses Denkens ist die Besinnung auf die Korrelation Wort, Glaube und Gott. – Luthers Frage: „Was ist das gesagt und wie versteht man's? Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?“ hat als Hintergrund nicht eine Situation, in der das Wort „Gott“ für den Menschen problematisch oder unverständlich geworden ist, sondern richtet sich lediglich gegen die täuschende Selbstverständlichkeit dieses Wortes. Es geht um die Bedeutung des Wortes „Gott“ im Unterschied zu den „Göttern“ (z. B. dem Geld), die oft das Ob-

jekt der entarteten Formen der Anbetung, des Glaubens und des Vertrauens konstituieren. Luther fragt also nach dem allgemeinen Gottesverständnis, das sowohl „Gott“ als auch die Vielfalt der „Götter“ umfassen kann. Er stellt und beantwortet die Frage nach dem Für-sich-Sein Gottes (und des Abgottes) von der Frage nach dem Für-uns-Sein, die Frage nach dem Sein Gottes von der Frage nach der Gottesverehrung her: „Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles guten und zuflucht haben ynn allen nöten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich oft gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott“ (WA 30, 1; 1-4). Indem Luther so vorangeht, greift er eine augustinische Tradition auf: „Quod unusquisque colit et veneratur, hoc sibi Deus est“ (293). – Aber fließen hier nicht zwei Frageebenen ineinander? Bleibt hier nicht das Gottesproblem auf den Rahmen der Soteriologie beschränkt? Wird so nicht das Sprechen von Gott auf die Grenzsituationen des Menschen abgedrängt und das Sein Gottes auf eine Bestimmung des Seins (oder genauer: des Habens) des Menschen reduziert? Auf diese Einwände, die ein modernes Problembewußtsein voraussetzen, erwidert E.: Obwohl der Horizont der Frage nach Gott sich weiter als der der Soteriologie erstreckt, kann doch die Frage nach Gott nicht gestellt werden, ohne auf die Grundsituation von „schlechthiniger Abhängigkeit“ des Menschen zu reflektieren, in welcher diese Frage aufkommt. Luther weist nicht auf eine Rand- oder Grenzsituation des Menschen hin, sondern auf die Grundsituation des menschlichen Herzens. Der Mensch ist keine feste, fertige, in sich geschlossene Substanz, sondern immer schon, als in der Zeit stehend, zur Vergangenheit und Zukunft hin ausgestreckt und in der Suche nach dem eigenen Schwerpunkt auf ein ständiges „Aus-sich-Heraustrreten“ angewiesen. „Das Herz des Menschen ist wesentlich diese nach außen greifende Bewegung des Menschen auf der Suche nach Halt und Bleibe“ (298). Der Mensch besitzt sich nicht selbst, er kann nur er selbst sein, wenn er an das glaubt und darauf sich verläßt, was außer ihm selbst ist. Der Mensch kann gar nicht anders, als glauben; und die Frage ist nur, ob der Gegenstand seines Glaubens der richtige ist. – Um diese Frage zu beantworten, arbeitet Luther aus den Elementen der obengenannten Formel, die für beide, Gott und Abgott, gilt und weit offen für alternativ beliebige (nicht nur religiöse) Inhalte ist, ein Unterscheidungskriterium heraus, das es ermöglicht, Gott und Abgott voneinander zu scheiden. Luther schreibt: „Ist der glaube und vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott“ (a. a. O. 5-7). Der rechte Gott wird am „rechten“ Glauben erkannt. Doch worin besteht der rechte Glaube? Nur dann ist der Glaube recht, wenn er die einzige Weise ist, den Gott zu „haben“, an den man glaubt. Auf das Geld vertrauen und davon sein Heil erwarten kann man nur, wenn man es zunächst in irgendeiner Weise besitzt. Dieses „Haben“ oder Besitzen ist nicht mit dem Glauben identisch, sondern das Glauben hat hier im Haben seine hinfallige Bedingung. Demgegenüber ist das rechte An-Gott-Glauben nach E. der reine Glaube, der von keinem außerhalb dieses Glaubens bestehenden Gott-Haben abhängig ist. „Das Gott haben ist (...) in jedem Fall daraufhin zu prüfen, ob hier ‚haben‘ wirklich ausschließlich den Sinn von Glauben hat oder aber der Glaube sich auf ein andersartiges Haben stützt und von diesem abhängig ist“ (296 f.). Der reine Glaube, die ‚sola fides‘, erweist sich dann als das Kriterium des rechten Redens von Gott. „Es klingt verwegen, daß das ‚sola fides‘ Kriterium des rechten Redens von Gott sein soll. Doch ist dies ganz sachgemäß. Es leitet sich aus dem her, was Gott heißt in dem Sinne, wie durch die Erscheinung Jesu das erste Gebot ausgelegt worden ist“ (303). Nur der Gott ist der rechte Gott, dem man allein in reinem Glauben zu begegnen vermag. – E. bietet nicht nur eine Auslegung des Luthertextes. Der Aufsatz stellt eine Meditation zum Thema selbst dar. Dabei geht Verf. auf Umwegen verschiedenen Gedankenrichtungen nach, um die umfassenden Dimensionen des Problems aufzuweisen. Was auf diese Weise der Aufsatz an Klarheit verliert, wird durch die Anregungen zum Weiterdenken ausgeglichen. – Zur Frage der vordringlichen Aufgabe heutiger Theologie bemerkt E.: „In dem Maße (...), wie gegenwärtig die Gefahr droht, daß in einer Art Schwindelanfall den Theologen ihr Thema verloren geht, wächst die Dringlichkeit dessen, sich auf

das Wesentliche zu konzentrieren“ (IV). Die Theologie soll aus dem Getto herausgehen und sich auf die konkrete Wirklichkeit des Menschen einlassen, um die notwendige Verantwortung des Glaubens vollziehen zu können. „Was es um das Evangelium ist, versteht nicht nur der andere, sondern verstehen auch wir selbst als Theologen nur dann, wenn wir uns auf die Welt der Menschen einlassen, denen das Evangelium gilt, und deren Welt, selbst wenn sie scheinbar nicht die unsere ist, doch um Jesu willen unsere eigene Welt ist“ (69). S. Mesa, S. J.

Schillebeeckx, Edward, Gott – die Zukunft des Menschen. Aus dem Niederländischen übers. v. H. Zulauf und H. A. Mertens. 8^o (176 S.) Mainz 1969, Grünewald. 17.80 DM. – Das Buch enthält fünf Amerika-Vorträge aus dem Jahre 1967. Das Schlußkapitel ist das Ergebnis einer nachträglichen Reflexion des Verf.s über seine Diskussionen mit Kollegen und Studenten während dieser Zeit. Im Vorwort wird empfohlen, mit der Lektüre dieses letzten Kapitels zu beginnen, „um von daher die übrigen Studien in der richtigen Perspektive zu sehen“ (7). Nach dieser Perspektive besteht der spezifisch christliche Beitrag zur Suche aller Menschen nach einer menschenwürdigeren Zukunft darin, in radikalerem Einsatz an einer besseren Zukunft für alle mitzubauen, sie aber dennoch in ständiger Selbsttranszendenz offenzuhalten (167 f.). – Aus dem ersten Vortrag über den Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik (9–48) ist zu entnehmen, daß die Auslegung eines Textes aus der Vergangenheit bedeute, ihn auf die eigene Gegenwart hin zu verstehen, welche wiederum in einen Verheißungshorizont gestellt werden müsse; es handele sich dabei um ein ähnliches Problem wie bei der Dogmenentwicklung. Die kritischen Bemerkungen des Verf.s zu den hermeneutischen Ansätzen von *Bultmann*, *Fuchs* und *Ebeling* unterstellen diesen die Auffassung, daß die Philosophie nur „formale und neutrale“ Existenz- und Seinsstrukturen aufweisen könne (21). Man gehe damit der eigentlichen Problematik der Spannung zwischen menschlichem Selbstverständnis und Glaubensverständnis „einfach aus dem Weg“ (ebd.). Eine solche Kritik scheint zu verkennen, daß sich gerade in der reformatorischen Sicht der genannten Autoren das menschliche Selbstverständnis nie wie etwas rein Formales oder gar Neutrales zum Glauben verhält, sondern ohne den Glauben in sich selber „verkrümmt“ ist. – Sch.s zweiter Vortrag handelt über Säkularisierung und christlichen Gottesglauben (49–79). Hominisierung sei noch nicht Humanisierung. Das Neue des Christentums bestehe im Vertrauen darauf, „daß das Gute das letzte Wort haben muß“ (70). Weil sich ein solches Vertrauen allein vom „Gesamt-menschen“ (68) her noch nicht rechtfertigen läßt, bedürfe es der Berufung auf Jesus Christus. – „Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie“ heißt das Thema des dritten Vortrags (80–99). Hier wird weiter entfaltet, was zuvor schon angeklungen war, daß nämlich eine tödliche Leere entstünde, wenn die Prosa des weltlichen Lebens wirklich an keiner Stelle in Poesie überginge (75). Liturgischer Kult wird als feierndes Nachsprechen bestimmt. – Im vierten Artikel (100–118) prägt der Verf. das Schlagwort von der früheren Kirche als „Großwahrheitsbesitzerin“ (100) und will sie nunmehr als Dialogsakrament verstanden wissen. Was die Kirche von außen erfährt, sei eine für sie notwendige „Fremdprophetie“ (107); damit ist insbesondere der ethische Anspruch konkreter Situationen gemeint. – Der fünfte Vortrag schließlich trägt den Titel „Kirche, Lehramt und Politik“ (119–141). Hier schreibt Sch. dem kirchlichen Lehramt eine neue Aufgabe zu, nämlich „ein stärkeres prophetisches Vermögen zu Beschwörung, Aufruf und Antrieb zu weiterem Suchen“ (140). – In der Schlußbetrachtung über „das neue Gottesbild, Säkularisierung und Zukunft des Menschen auf Erden“ (142–174) wird näher ausgeführt, was man sich – konkret? – darunter vorstellen soll: „Theologisch scheint es mir deshalb besser zu sein – und das ist außerdem eine dringende Aufgabe –, daß die christlichen Kirchen als solche, und zwar am besten in ökumenischer Einheit, diese Gesellschaftskritik ausüben. Auf der Ebene der Technik und Politik müßten sich die Gläubigen in Zukunft stärker in die Reihen aller Menschen guten Willens einreihen, die auf der Suche nach der menschlichen Würde sind. Dort könnten sie außerdem ihre kritische Stimme vom Glauben aus zu Gehör bringen“ (167). Es mag etwas optimistisch erscheinen, wenn sich der Verf. von einer solchen gesellschaftskritischen Ausübung des kirchlichen Lehramtes folgende Wirkung verspricht: „Deshalb schaut auch die nicht katholische

Welt auf diese kirchlichen Entscheidungen, weil Kirche und Welt immer mehr zu der Überzeugung kommen, daß der Beitrag beider in das eine gemeinsame groß-angelegte Wohlfahrtswerk für alle Menschen notwendig ist“ (136). So lautet denn auch die eigentliche Botschaft des Christentums „an das Innerweltliche“ in dieser – doch wohl zu banalen – Sicht: „Menschsein ist möglich!“ (164).

P. K n a u e r, S. J.

Edsman, Carl-Martin, Modern religionsdialog i 1600-talets Sydostasien (Perspektiv, 1). 8^o (79 S.) Uppsala 1970, Almqvist & Wiksells. 12. – schw. Kr. – Die vorliegende Schrift ist die erste Nummer der Serie „Perspektiv“, die von den Redaktionen der Zeitschrift „Credo“ und des „Katholischen Informationsdienstes (KIT)“ in Uppsala herausgegeben wird. – E., Professor für Religionsgeschichte an der Philosophischen Fakultät der Universität Uppsala, behandelt hier charakteristische Züge der Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum im Indochina des 16. und 17. Jahrhunderts. Wie haben die Christen bei ihrer ersten Begegnung die einheimischen Religionen gesehen? Und umgekehrt: welche Vorstellungen haben sich die Vertreter des Buddhismus von der christlichen Botschaft gemacht? Hauptquellen für die Untersuchung sind – abgesehen von Reisebeschreibungen des französischen Diplomaten *S. de la Loubère* – die Schilderungen, Missionsberichte und Katechesen von Jesuitenmissionaren: *Matteo Ricci* in China, *Alexandre de Rhodes* und *Cristoforo Borri* in Tonkin und Cochinchina – d. h. Nord- und Süd-vietnam, die auch damals geteilt waren und im Krieg miteinander lagen –, *G. F. de Marini* in Laos und *Guy Tachard* in Thailand. Nicht nur bei den europäischen Missionaren, sondern auch bei den Vertretern des zeitgenössischen Buddhismus (erschlossen aus den europäischen Berichten) finden sich religiöses und kulturelles Selbstbewußtsein und Überlegenheitsgefühl (vgl. den Ursprung des Christentums aus der Sicht des Buddhismus [57 f.]). Aber es wird auch deutlich hervorgehoben, wie aufgeschlossen und großzügig (= „modern“) der Religionsdialog geführt worden ist, etwa in der positiven Bewertung des Ahnenkults von christlicher Seite (17) oder (evtl.) in der Gleichsetzung von Jesus und Devadatta bei manchen Buddhisten (67 f.). Gewiß hat es auch Religionspolemik, „Bildersturm“ und Dämonisierung der fremden Religion gegeben. Aber daß die ersten Missionare der Gesellschaft Jesu in diesem Weltteil gegenüber fremden Sitten grundsätzlich positiv eingestellt waren und versuchten, den christlichen Glauben und nicht ihre heimatlichen Vorstellungen und Gewohnheiten zu vermitteln, zeigt E.s Studie in vielen Details. Der Religionsdialog von Indochina – schon damals im Sinne der Deklaration des 2. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen – kann die allgemeineschichtliche und politisch-soziale Perspektive erweitern zu einem vertieften Verständnis der komplizierten Situation, in der sich das heutige Vietnam befindet. K. D i e t z, S. J.

Antes, Peter, Prophetenwunder in der Aš'ariya bis Al-Gazālī (Algazel). 8^o (III u. 135 S.) Freiburg 1970, D. Robischon. – Diese religionswissenschaftliche Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg will, ausgehend von dem Leben und Schrifttum Algazels († 1111), die islamische Diskussion um das Prophetenwunder zur Darstellung bringen. Die Vorläufer sind mit einbezogen, so besonders der Koran, dann Al-Aš'ari, Al-Bāquillānī, Al-Bağdādī, Al-Guwaynī. Viel Wert ist auf die arabischen Begriffe und Wortbildungen für Wunder gelegt, die indes nur den Arabisten interessieren dürften. Im Ergebnis wird deutlich, daß die behandelte Epoche, die weitgehend mit der Sicht des sunnitischen Islam überhaupt zusammengeht, das Wunder als echte Beglaubigung eines Propheten ansieht, demnach ganz in apologetischer Ausrichtung; von Bedingungen müssen erfüllt sein die Herausforderung an den Gegner und der Bruch der Gewohnheit, wodurch das Kausalitätsproblem aufgewiesen wird. „Das Wunder, das formal mit dem Inhalt der Offenbarung des Propheten nichts zu tun hat, gilt als Ausweis und Bestätigung Gottes hinsichtlich des Anspruchs des Propheten, von Gott gesandt zu sein. So unterstützt der allmächtige Gott durch die Erschaffung eines konkreten Wunders, also indem er seine Schöpfungsgewohnheit bricht, den Sendungsanspruch des Propheten und beweist mithin indirekt, daß das, was der Prophet verkündet, Gottes Wort und folglich wahr ist“ (102 f.). Alles das ist mit zahlreichen Texten aus dem Schrifttum der genannten

islamischen Theologen belegt, und zwar in exakter Kleinarbeit. Die Ähnlichkeit dieser Theorien mit der scholastischen Auffassung, etwa bei *Thomas von Aquin*, liegt auf der Hand. Wie das zu erklären ist, würde die Geschichte der mittelalterlichen Theologie gern beantwortet sehen, aber der Verf. mußte sich im Rahmen seiner Dissertation mit einigen Andeutungen begnügen (104–109), daß eben starke Parallelen vorliegen; ob diese einen direkten Einfluß der Araber auf Thomas beweisen, der sicher einige von ihnen, z. B. Algazel (in lateinischer Übersetzung) kennt, bleibt unentschieden. Eher käme wohl m. E. *Maimonides* („Rabbi Moyses“) in Betracht, weil dieser ohne Zweifel Thomas in dessen Inspirationslehre beeinflusst hat (siehe darüber: *B. Decker*, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auvergne bis Thomas von Aquin [Breslau 1940]). Die weitere Frage, ob vielleicht Algazel von christlichen Denkern abhängig sein könnte, liegt dem Thema des Verf.s noch ferner, und die Antwort hätte kaum anders als negativ lauten müssen.

J. Beumer, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Braun, Herbert, Qumran und das Neue Testament. Band I und II. 8^o (326 und 403 S.) Tübingen 1966, Mohr. Zus. br. 71.– DM; Ln., 81.– DM. – B. widmet diese beiden Bände „dem großen internationalen Kreis der Qumran-Forscher“. Das ist mehr als eine liebenswürdige Adresse an die Kollegen auf dem hier behandelten Fachgebiet. Die Stellungnahme zu den Berührungspunkten von Qumran und Neuem Testament erfolgt in gleichzeitiger Orientierung über die zu diesem Thema gehörende Qumran-Literatur und ihrer sachlich-vornehmen Würdigung und Kritik. Es sei gleich gesagt, daß der Verf. auf diese Weise allen, die sich mit der Beziehung der Qumrantexte zur neutestamentlichen Offenbarung befassen, einen großen Dienst erwiesen hat. Das wird noch mehr ersichtlich aus der Anlage des zweibändigen Werkes. Der erste Band ist katänenartig angelegt: Das ganze Neue Testament von Matthäus bis Apokalypse wird für alle Verse, die überhaupt für eine Vergleichung in Frage kommen, mit dem wirklich oder scheinbar entsprechenden und von der Forschung zur Debatte gestellten qumranischen Material konfrontiert; auch hier schon gibt der Verf. jeweils sein eigenes Urteil über die Vergleichbarkeit oder den Grad der Verwandtschaft auf Grund der vorliegenden Texte und ihrer Behandlung in der Sekundärliteratur ab. An Hand dieser „Katene“ kann also mit Leichtigkeit für einen beliebigen Text des Neuen Testamentes die Frage seiner Beziehung zu Qumran im Lichte der Qumrantexte und ihrer Beurteilung durch die Forschung geprüft werden. – Dieser erste Band bietet sodann die Grundlage für den zweiten Band. In ihm führt der Verf. die Vergleichung nach historisch-theologischen Sachgebieten durch, wiederum unter ständiger Heranziehung der einschlägigen Literatur. Die Reichhaltigkeit der Fragestellungen mag die Aufzählung der behandelten Gebiete verdeutlichen: Der Täufer, die Täufertaufe und die christliche Taufe (1–29); das Herrenmahl (29–54); Jesus und der qumranische Lehrer (54–74); die Messianologie in Qumran und im Neuen Testament (75–84); Qumran und Jesus, abgesehen von der Messianologie (85–118); Johanneische Fragen (118–144); die Urgemeinde (144–165); Paulus (165–180); Fragen des Hebräerbriefes (181–184); die alte Kirche (184–211); die Ebioniten und die Pseudoklementinen (211–228). Dann werden in mehr theologischer Thematik noch folgende Vergleichungen durchgeführt: Gesetzlichkeit und Gesetzesfreiheit (229–235); Esoterik, Separatismus und Universalismus (235–242); Prädestination (243–250); Geistlehre (250–265); Eschatologie (265–286); Paränese (286–301); Schriftgebrauch und Schriftauslegung (301–325); Fragen der Kirchenordnung und Disziplin (326–342). – Ein kurzer Teil (343–357), der Besprechungen von Arbeiten bringt, die die Qumrantexte und das Neue Testament insgesamt behandeln, und einige Seiten mit „abschließenden Erwägungen“ (358–362) bilden den Schluß des zweiten Bandes. – Diese Erwägungen und sonst im Werk zerstreute Bemerkungen lassen die Grundsätze erkennen, von denen der Verf. sich in der Vergleichung leiten ließ. Sie lassen sich auf folgende zurückführen: 1. Es kommt bei der Vergleichung darauf an, nicht einfach Analogien zwischen Neuem Testament und Qumran zu notieren, sondern darauf zu achten, inwiefern das Ver-

glichene nicht allgemein dem Judentum angehört, sondern typisch qumranisch ist. 2. Die Vergleichbarkeit darf nicht von vornherein dadurch aufgehoben werden, daß man alles Verwandte auf das Alte Testament zurückführt; es kämen sonst Faktoren nicht zu Gesicht, die zwar dem Neuen Testament und Qumran gemeinsam sind, aber mit dem Alten Testament nichts zu tun haben; Verf. nennt hier den Dualismus, die eschatologische Naherwartung und den Synkretismus. 3. Die Vergleichung wird mit auf beiden Seiten vorhandenen Schichten der Entwicklung zu rechnen haben; die Vergleichung darf also nicht auf einer Ebene geschehen; Verf. warnt hier vor allem vor einer Abhebung der Person Jesu vom qumranischen Hintergrund von der Position der entwickelten Christologie aus, wie sie etwa bei Paulus und Johannes vorliegt; andererseits sei die Tendenz zu vermeiden, das ganze Neue Testament in den Horizont der qumranischen Texte einzuordnen oder geradezu dahinein einzu-ebnen. 4. Die Vergleichung sollte sich nicht mit globalen Urteilen begnügen, sondern ins Detail vordringen und differenzieren; nur auf diesem Wege könne die Gefahr der Unschärfe und der Verallgemeinerung vermieden und der wirkliche Zusammenhang in religionsgeschichtlicher Hinsicht konstatiert oder auch negiert bzw. reduziert werden. Man wird die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Grundsätze ohne weiteres zugeben. Nicht folgen können wir dem Verf., wenn er – von seinem bekannten Standpunkt aus – die Schichtung im Neuen Testament, vor allem hinsichtlich der Christologie, im Sinne einer hyperkritischen Formgeschichte und unter der Voraussetzung einer weitgehenden Hellenisierung (vom Standpunkt des religionsgeschichtlichen Synkretismus aus) vornimmt. Wenn so die Originalität Jesu, die gewiß anerkannt wird, nicht wesentlich genug ausfällt, so muß doch das ehrliche Bemühen des Verf.s um wissenschaftliche, sachliche Vergleichung anerkannt werden. In einem Artikel: „Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus“ (in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, herausgegeben von *H. Ristow* u. *K. Matthiae* [Berlin 1962] 142–148) faßt B. die Bedeutung Jesu für uns in einer rhetorischen Frage zusammen: „Wodurch kann ich mich binden lassen: durch den kultische Penibilität fordernden Gott Qumrans? oder durch den Gott Jesu von Nazareth, der da fordert und schenkt, vor dem als gehorsam gilt der Mensch der geistlich leeren Hände?“. Wenn hier nicht alles gesagt ist zu dem Thema, so doch ein sehr wesentlicher Punkt, den wir voll unterschreiben können. K. W e n n e m e r, S. J.

Schütz, Frieder, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, H. 9 [H. 89 der ganzen Sammlung]). 8⁰ (152 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 27.– DM. – Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1966/67 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster bei Prof. *K. H. Rengstorf* eingereicht. Ausgangspunkt der Überlegungen bilden die Arbeiten von *H. Conzelmann*, „Die Mitte der Zeit“ und von *E. Lohse*, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte“. Der Verf. stellt sich die Aufgabe, den Zusammenhang zwischen dem lukanischen Bild des leidenden Herrn und der Situation „der lukanischen Gemeinde“ (deren Existenz er als etwas Selbstverständliches voraussetzt) deutlicher herauszuarbeiten. Diese Gemeinde habe sich in einer Krise befunden; Verzögerung der Parusie und Steigerung der Verfolgungsleiden seien in dieser Gemeinde zusammengefallen. – Nachdem der Verf. in einem ersten Kapitel versucht, aus Lk 6, 22 f.; 6, 27; 8, 13.15; 21, 12–17.19; 22, 36 die Situation der „bedrängten Gemeinde“ herauszuhören und ihr „Unverständnis“ skizziert hat, behandelt er in Kapitel II „die lukanischen Grundbegriffe für das Leiden und Sterben Jesu“. Dann wird (III.) erarbeitet, wie Lukas den Herrn als den leidenden Christus zeigen will, wie er Jesus (IV.) als den „Heiland“ der Frauen und der Sünder und (V.) als den „Heiland“ Israels darstellt. Zusammenfassend ergibt sich: Das Christusbild des Lukasevangeliums ist gezeichnet, um einer Gemeinde zu helfen, „mit ihrer Lage fertig zu werden“. Ihr soll gesagt werden: Was euch widerfährt, das widerfährt von Anfang an auch Jesus; ihr gehört gerade wegen der Leiden in besonderer Weise zu Christus. Aus der Art, wie Jesus an seinem Volk festgehalten hat, soll diese Gemeinde lernen, nicht in der Polemik, sondern im Ruf zur Umkehr ihre letzte Aufgabe bei der Begegnung mit den Juden zu sehen. – Die Arbeit setzt sich in

Einzelfragen kritisch mit bekannten Autoren auseinander, bringt aber keine wesentlich neuen Erkenntnisse. Erfreulich ist die Tatsache, daß auch hier auf die theologischen Grundgedanken eines Evangeliums mehr Wert gelegt wird als auf literarkritische Analysen. Manches ließe sich kürzer sagen. Wenn z. B. in Anmerkung 50 zu Lk. 22, 15 breit ausgeführt wird, warum „epithymia epethýmāsa“ nach Ansicht von H. Schürmann u. a. „anscheinend Biblizismus“ ist, so hätte gesagt werden können: „Der für Lukas typische Septuagintastil; in der LXX wird der vorgestellte hebräische Infinitivus absolutus durch einen Dativus modi wiedergegeben, vgl. Gen. 2, 17 (oder *Blass/Debrunner* § 198, 6)“. Wichtiger ist die Frage, ob der Verf. in seiner Arbeit von richtigen Voraussetzungen ausgeht. Für ihn steht fest, „daß sich die Gemeinde, für die Lukas schreibt, offenbar in einer Krise befindet“ (139). Ist das so sicher? Schreibt Lukas für eine bestimmte Gemeinde? Der Gedanke ist grundlegend für die Untersuchung. Immer wieder steht die Frage im Hintergrund: Wie habe ich mir diese Gemeinde vorzustellen? Von dorthier hofft man dann den Text richtig interpretieren zu können. Die noch nicht überwundene Erbkrankheit der deutschen Exegese, der *Überbewertung* des Einflusses bestimmter Gemeinden auf die Entstehung von Evangelien, wird hier handgreiflich. Wäre der Verf. von der Persönlichkeit des Evangelisten ausgegangen, z. B. von dem, was Lukas an Verfolgung und Bedrängnis selbst erlebt hat, so wäre er sicher zu ungezwungeneren Erklärungen gekommen.

B. S c h w a n k, O. S. B.

Gnilka, Joachim, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens. 80 (180 S.) München 1970, Kösel. 24.50 DM. – Die bisherigen neutestamentlichen Christologien haben sich vorwiegend mit den christologischen Prädikationen befaßt. G. schlägt in dieser Studie, die aus Vorträgen für die Katholische Studentengemeinde Innsbruck hervorgegangen ist und sich nunmehr „an ein breiteres, theologisch und neutestamentlich interessiertes Publikum“ (176) wendet, einen etwas anderen Weg ein. Er fragt zunächst nach den ältesten christlichen Bekenntnisformeln und ihrem „Sitz im Leben“. Eigentlichen Prädikationen gelten nur die beiden Kapitel über das „Christus“- und das „Kyrios“-Bekenntnis. Danach wendet sich der Verf. vorevangelischen Traditionen zu, wie sie vor allem in der Passionsgeschichte und in der Spruchquelle aufweisbar sind; hierher gehören auch Einzelüberlieferungen über das „Wort“, die Wiederkunft Christi und seinen Tod. Der Christologie des ältesten Evangeliums und schließlich der „Christologie Jesu“ sind die beiden letzten Kapitel gewidmet. – Es ist dem Verf. gelungen, in guter Methodik und klarer Darstellung wesentliche Einsichten heutiger Exegese zu erläutern, die von unmittelbarer Bedeutung für das Verständnis des Neuen Testaments sind. Besonders aufschlußreich sind die Darlegungen über das christologische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15, 3–5 (44–60); der Verf. weist hier darauf hin, daß das Kreuz im Gegenüber zur Auferstehung die Geschichtlichkeit der Erlösung bestimmt. Weil der Tod Christi nur verstehbar ist, wenn man das vorangegangene Leben bedenkt, deutet sich in dieser frühen Formel bereits die Notwendigkeit der Evangelien an. Auch das Kapitel über „das Christusbild einer frühen Passionsgeschichte“ (95–109) sei besonders hervorgehoben. An stilistischen Besonderheiten des markinischen Passionsberichtes läßt sich zeigen, wie hier zwei verschiedene Traditionsblöcke, der ananetische Bericht von Kap. 15 und der paränetisch geprägte von Kap. 14, vereint wurden und erst dabei historisches Bewußtsein primär zur Auswirkung kam. Bezüglich der markinischen Christologie (143–158) deutet der Verf. in überzeugender Weise das sog. Messias-Geheimnis dahingehend, daß es um die Darstellung der Offenbarung eigenen Verborgenen geht. Ich möchte dieses Buch, das auch vom Verlag sehr ansprechend ausgestattet worden ist, besonders allen, die in der Verkündigung stehen, uneingeschränkt empfehlen. Man sollte es nicht nur einmal lesen.

P. K n a u e r, S. J.

Steinmetz, Franz Josef, Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (Frankfurter Theologische Studien, 2). 80 (IX u. 158 S.) Frankfurt/M. 1969, Knecht. 27.– DM. – Das Buch greift von einem wichtigen Thema der Bibel her ein weithin spürbares Unbehagen mit der landläufigen Exegese auf. Am Beispiel der „Eschato-

logie“, die in bestimmten Partien des Kolosser- und Epheserbriefes einerseits und in den älteren Briefen andererseits verschieden dargestellt ist, wird gefragt, wie weit solche in der Bibel aufgespürten „Gegensätze“ tragen. Der ungewohnte Titel und der Untertitel des Buches („Strukturen“ hier nicht literarwissenschaftlich-gattungstechnisch) sollen wohl darauf aufmerksam machen, daß der Verf. nicht eigentlich fachwissenschaftlich neue Ergebnisse erarbeiten will. Die philosophisch-theologische Sprache und die methodische Eigenart des Buches gehören nicht zum gewöhnlichen Vokabular und zum Handwerkzeug des exegetischen Arbeitsfeldes im engeren Sinn. Sie mögen den Fachmann stören, der mit anderen Erwartungen an das Werk herantritt, und ihm die Lektüre nicht leicht machen. Der Verf. will – das lassen bereits die summarischen Überblicke über die Hauptpositionen der Auslegung von Kol/Eph (vgl. S. 2 f.) erkennen – die den Exegeten gewohnte Fragestellung vom systematisch-theologischen Ansatz her erweitern (S. 6 ff.). Es geht ihm weniger um die genaue Feststellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, etwa der „Gnosis“ von Kol und Eph. Auch die Urheberschaft der Briefe sieht er offensichtlich vom theologischen Gesichtspunkt aus, d. h. es bedrängt ihn trotz der Stellungnahmen der letzten Zeit nicht eigentlich, wer nun die beiden späten Briefe geschrieben hat (seine Meinung wohl: nicht Paulus, siehe S. 136 f.); vielmehr fragt der Verf. – nach summarischen Skizzen der Interpretation von Texten aus Kol/Eph und älteren Briefen über die „Eschatologie“ –, was eine dahinterliegende „eschatologische“ oder „protologische“ Christologie letztlich meine. Dabei geht es ihm auch weniger um die christologische Fragestellung als solche, sondern um die durch diese „Christologien“ begründete Hoffnung. Müssen die bekannten literarkritisch und religionsgeschichtlich fundierten Auskünfte der Exegeten methodisch noch erheblich weitergeführt werden, um voll „Exegese“ zu werden? – Gestützt auf die Arbeit einer Anzahl von Forschern, legt der Verf. dar, wie eschatologische Erwartung in den älteren Briefen gern Ausdrücke benutzt, die die Heilsgeschichte in „einst“ und „jetzt“ periodisieren und das Jetzt auf Christi Wiederkunft und das vollendete Heil ausrichten. Aber schon dort gebe es auch eine „personal-kommunikative“ Sprechweise, die „diesen“ Äon als „schon jetzt“ durch Christus neu qualifizierte Heilsgeschichte betrachte – wie man umgekehrt auch „Spuren“ der „futurischen Eschatologie“ in Kol/Eph vorfinde (Kap. 1 und 2). Doch überwiege in Kol/Eph die „präsentische Eschatologie“ (Kap. 3 und 4). „Protologisch“ – dies erklärt den Titel des Buches – werde scheinbar „vorweggenommen“, was in den älteren Briefen als zukünftig dargestellte Realisierung des Heils ausgedrückt gewesen sei (Kap. 5). Doch sei letztlich die Spannung der christlichen Gegenwart nur jeweils von einem anderen Gesichtspunkt her beschrieben. Wenn Forscher die Redeweise von Kol/Eph als „Enteschatologisierung“ oder als „sakramentale“ Verbindung der urchristlichen Hoffnung verstanden, dann treffe das für die gemeinte Sache nicht zu. Der Verf. führt dies anhand einer Untersuchung der Sprache (Kap. 6) und eines Vergleichs der „Äquivalente“ (Kap. 7, besonders der Ausdrücke für fortschreitende „Erfüllung“ und „Wachstum“ in Kol/Eph) durch. Gegenüber der Fachexegese hat er seine Fragestellung und seine Anwendung der Textinterpretation erweitert, indem er sich philosophisch-theologisch entlang den Gedanken moderner Autoren weiter vorwärtstastet (er nennt etwa G. Sauter, E. Przywara, H. U. von Balthasar u. a.). Im „Rückblick“ (Kap. 8) gibt er die Vieldeutigkeit aller Sprache zu bedenken. Er weist auf die Schwierigkeiten hin, die aus der Tatsache erwachsen, daß die gleiche Sprache „Selbsterschließung Gottes“ und „Selbstbewußtsein der Menschen“ ausdrückt. Wenn mit verschiedener „protologischer“ oder „eschatologischer“ Diktion die in demselben Heilsgeschehen gründende lebendige Wirklichkeit ausgesagt werden könne, müßten auch die Sprachschwierigkeiten zwischen Christen nicht zu neuen, unvereinbaren Gegensätzen führen, lauter eine beherzigenswerte Forderung des Buches. – Der Verf. hat einen mutigen Vorstoß gewagt in unwegsames Gelände jenseits der Bibelinterpretation, wie sie wohl oft durchgeführt werden mag. Der Fachexeget wird Verständnis dafür haben, daß er eher Überblicke bietet und sich auf eine Auswahl von Meinungen stützt, und ihm das eine oder andere Pauschalurteil nachsehen. Vielleicht würde mancher den positiven Vorschlägen des Verf.s leichter und bereitwilliger folgen, wenn die verwendeten Bibeltex-te gründlicher selbständig ausgelegt würden. Anliegen und Verdienst des Buches sind vor allem wohl im Versuch des Hinterfragens, in der Weiter-

führung des „fachexegetischen“ Ansatzes zu sehen. Die in diesem Buch vorgetragenen Anregungen sollten in der Bibelauslegung und im Gespräch heute aufgenommen werden.

F. L e n t z e n - D e i s , S. J.

3. Dogmengeschichte

M ü h l e n , H e r i b e r t, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. 8^o (37 S.) Münster 1969, Aschendorff. 5.80 DM. – Vorliegende kleine Schrift ist eine Überarbeitung eines Vortrags, gehalten auf der Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 4. Jan. 1969 zu Untermarchtal. Die Tagung hatte als ganze zum Thema: „Die Christologie von Nizäa-Chalkedon und die moderne Exegese als Aufgabe für die Dogmatik heute“. Als zweiter wichtiger Beitrag kam damals hinzu: *Fr. Ricken*, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, veröffentlicht in *dieser Zeitschrift* 44 (1969) 321–341. – M. macht das heute alle Dogmatiker bedrängende Thema der Neuinterpretation der altkirchlichen Christologie zum Ausgangspunkt seiner Ausführungen und betont, daß dies einen sehr differenzierten *hermeneutischen* Vorgang bedeute „und nicht einfach die terminologische Ersetzung der altkirchlichen Aussagen durch andere Begriffe“ (3). M. gehört selber zu denen, die das Wort „Neuinterpretation“ nicht nur im Munde führen, sondern auch als Aufgabe in Angriff genommen haben, und zwar so, daß die überlieferten christologischen Aussagen wirklich ernst genommen und nicht mehr oder minder offen beiseite geschoben werden. In den „Vorbemerkungen“ spricht er seine Grundsätze aus (4–10) und bestimmt seinen Weg: 1. Bestimmung des unreflex waltenden Vor- bzw. Gesamtverständnisses der Aussagen des Konzils von Nizäa (in der Interpretation des Athanasius); 2. Rückübersetzung der nizänischen Aussagen in den biblischen Verständnishorizont nach bestimmten hermeneutischen Anweisungen des Athanasius und anderer Väter; 3. Der Versuch, eine Neuinterpretation vom (in der Denkgeschichte sich allmählich, aber nie restlos aufgehenden) Horizont der Schrift her auf die pastorale Situation hin vorzulegen. Es ist klar, daß im Rahmen einer so kurzen Schrift bzw. eines Vortrags weder eine ausführliche historische Vorbereitung noch eine allseitige systematische Durchführung solcher Vorhaben geboten werden kann. Unsere Epoche sieht M. mit Gaudium et Spes vor allem durch zwei Merkmale gekennzeichnet: 1. durch den Übergang von einem statischen Verständnis der Gesamtwirklichkeit zu einem dynamischen und evolutiven Verständnis und 2. durch eine fortschreitende Verflechtung und Sozialisation aller Menschen, die jedoch nicht ohne weiteres auch schon eine Reifung der Person und personale Beziehungen, d. h. die „Personalisation“, fördert (6). Entsprechend dem 1. Punkt fordert M. für die Christologie, daß die Frage nach der „Unveränderlichkeit“ Gottes und damit auch die „Leidenslosigkeit“ Gottes bzw. des Logos als Logos neu bedacht werden müsse; unter dem zweiten Aspekt fordert er eine Uminterpretation der traditionellen Seinschristologie in eine Wir-Christologie. Darin sieht er zugleich eine Enthellenisierung der gesamten Theologie gewährleistet. Doch wird das Thema der Enthellenisierung von daher allein nicht anzugehen sein. Entscheidend ist, daß Nizäa selbst schon in seiner Aussage über den Sohn Gottes als dem Vater wesensgleich den mittelplatonischen Hellenismus des Arius ausgeschaltet und damit das ganze hellenistische Weltbild christlich bereinigt hat (unter einem wesentlichen Gesichtspunkt wenigstens). Dies zeigt eben die Studie von *Fr. Ricken* (s. o.), der den philosophiegeschichtlichen Hintergrund in einer Weise aufreißt, daß damit auch die Ausführungen von M. in 2.: „Die griechische Theo-ontologie als Horizont des Begriffes homoousios“ (10–20) mitprofitieren können. Richtig betont M. die Fremdheit des göttlichen Mysteriums gegenüber dem all-kosmischen Seinsverständnis (14 ff.). Richtig ist auch, wenn er andeutet, daß das philosophisch-theologische Instrumentar von Nizäa noch nicht mit dem Begriff von Person arbeiten konnte und daß somit Gottes Unveränderlichkeit lediglich die Negation dinghaft vorgestellter Veränderlichkeit ist (vgl. 15). Aber eben das nizänische Homoousios enthielt in sich die Sprengkraft, um zur Entdeckung des Personenbegriffs zu führen, ein Prozeß der eigentlich heute noch nicht voll abgeschlossen ist.

Wenn heute eine Wir-Theologie möglich ist – und M. hat selber dazu einen hervorragenden Beitrag geleistet – so hat dieser Prozeß damals eingesetzt. Leider ist die Geschichte der Entdeckung der „Person“ und des Beitrags der Theologie dazu nach neuerem dogmen- und philosophiegeschichtlichem Stand noch nicht geschrieben. Daraus würde wohl auch deutlich, daß der Gegensatz zwischen Theo-ontologie und Personologischer Theologie doch nicht so groß ist, wie es manchmal scheinen möchte. Wenn M. S. 22 sagt: „Der Vater und der menschengewordene Sohn sind insofern gleichseiendlich, als sie eine absolut exklusive, aber heilsgeschichtlich wirksame Wirkgemeinschaft sind“, so ist damit sehr schön das homoousios von Nizäa in das Gesamtgeheimnis der Menschwerdung hineingeholt; nicht gesagt ist aber, daß durch die Menschwerdung Christus „gleichseiend“ mit uns wird (Chalkedon) und eine Wirkgemeinschaft mit uns eingeht – so daß sich nun die Frage erhebt, was denn nun eine so zweiseitige Wirkgemeinschaft zu Gott und zu uns Menschen hin in Christus eigentlich begründet. M. a. W.: „Person“ ist kein Gegensatz zu „Natur“, sondern ihre Vollendung derart, daß Ich-Du und Wir-Gemeinschaft möglich sind. Nizäa hat die mittelplatonische göttliche Seinsmonade, die kein Fenster nach außen hatte, geöffnet und das vollendete Ich-Du-Wir in der einen Gottheit erkennen lassen. Und mit dem Ich-Du auf der Stufe der göttlichen Wesensgleichheit und Wesenseinheit ist auch der Bezug Gottes nach außen möglich geworden. Das mittel- und neuplatonische Hen hätte jenen Bezug Gottes zur Welt, der im christlichen Schöpfungs- und Inkarnationsglauben ausgesprochen ist, unmöglich gemacht und auch keine theologische Soziologie ermöglicht, wie sie M. in seinen Werken aufgezeigt hat. (Auf ein Versehen sei hingewiesen: S. 8 unten muß es statt „antiochenischer“ Christologie heißen: „alexandrinischer“). – Noch einige Bemerkungen aus philosophischem Blickwinkel. Es mag zutreffen, daß die Aussage des Nicaenum „zunächst nichts anderes meint, als daß Gott nicht so veränderlich ist, wie Geschöpfe veränderlich sind“, und daß darin „nicht die gesamte platonische Lehre von der Unveränderlichkeit der Welt des Göttlichen impliziert“ ist (28). Aber es fragt sich, ob darüber hinaus philosophisch-metaphysische Reflexion nicht forderte, von Gott eigentliche ontologische Unveränderlichkeit zu behaupten, und daher nicht doch Veränderlichkeit *überhaupt* auszuschließen (also eine Unterscheidung zwischen Weisen, wie Geschöpfe und wie Gott veränderlich seien, als absurd zurückzuweisen). In der Abhandlung wird ja auch nirgendwo thematisch gesagt oder gar aufgezeigt, daß ontologische Potenzialität (die allein zunächst vom ‚actus purus‘ fernzuhalten ist) notwendig wäre, um irgendwelche Aussagen des Glaubens verständlich zu machen. Am ehesten berührt diesen Fragepunkt m. E. die Formulierung, Gott „reagiere“ in der Heilsgeschichte auf menschliches Verhalten (29.37). Daß Menschwerdung Gottes als solche, d. h. als Annahme und „Personalisierung“ eines Menschenwesens, Veränderlichkeit in Gott selbst voraussetze, wird ebensowenig formell ausgesprochen – ein Problem, das K. Rahner neu aufgreift. Der Vorwurf, Gott werde in der Metaphysik zu starrer, fixer Substantialität und Selbstidentität degradiert, ist nicht von heute, auch nicht die wohl sehr undifferenzierte Entgegensetzung von „Substanz“ und „Bewegung“. Schon einmal dasjenige, was Aristoteles unter ἐνέργεια und ζῳή versteht, welche beide er seinem θεός zuschreibt, wird dabei nicht ausreichend gewürdigt, noch der verbal-dynamische Sinn des thomistischen ‚esse‘ und ‚subsistere‘. Übrigens möchte man auch darauf bestehen, daß „Person“ philosophisch nur vom „Sein“ her zu begreifen ist: u. a. als unüberbietbare „Weise“ von Sein (Seinsvollzug). Wenn Th. Boman schreibt, Sein im Vollsinn sei Person-Sein (zustimmend zitiert: 21), dann wäre ganz gewiß nach dem zurückzufragen, was denn zuvor und ursprünglich Sein heiße. Der kluge Nachtrag des Verf.s in Anm. 6, die These von der bisherigen, Person nivellierenden „Unterschiedslosigkeit der metaphysischen Seinsfrage müßte vom Begriff der „Analogie“ her präzisiert werden, könnte weiterhelfen. Metaphysische Seinsfrage ist identisch mit der Frage nach der Analogie, und dabei kommt Personsein nicht zu kurz, auch wenn so natürlich nur eben sein „ontologischer“ Charakter hervortritt. Sollten diese Verhältnisse sich nicht mit gewissen neueren Anliegen, Person in ihrem Besonderen zu erhellen, zu einer Synthese bringen lassen, die *beiden* Fragerichtungen gerecht wird?

A. Grillmeier, S. J. – H. Ogiermann, S. J.

Pollard, T. E., *Johannine Christology and the Church* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 13). 8^o (XII u. 359 S.) Cambridge 1970, University Press. 6. - £. - Schon ein flüchtiges Durchblättern der altkirchlichen Literatur genügt, um davon zu überzeugen: der quantitative Anteil von Zitationen aus dem Johannesevangelium im christologischen und trinitarischen Schrifttum ist bedeutend. Die Frage drängt sich auf: welche qualitative Rolle spielte das vierte Evangelium in den dogmatischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche? P., der verschiedene Aspekte dieser Frage schon in einer Reihe früherer Veröffentlichungen behandelt hat, widmet diesem Problem jetzt eine 359 seitige Studie. Sein Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß das Johannesevangelium nicht nur das „Textbuch“ der Orthodoxen vom Schlage eines Athanasius ist, sondern ebenfalls das der Häretiker; m. a. W., das vierte Evangelium weist der Kirche nicht nur die Lösung, sondern gibt ihr zunächst auch die Probleme auf: „Das Problem, welches das Johannesevangelium in den folgenden Jahrhunderten aufgab, war das komplexe Problem, eine Lehre von Gott und der Person Christi zu formulieren, welche das paradoxe Gleichgewicht zwischen wesentlicher Einheit von Sohn und Vater und die Unterscheidung zwischen ihnen, und das paradoxe Gleichgewicht zwischen Gottheit und Menschheit Christi wahrte; gleichzeitig mußte sie die dreifache Natur der Mittlerrolle des Sohnes in der rechten Perspektive halten. Diese komplexe Problematik kann weitgehend auf die Frage reduziert werden, ob der Logos-Konzept in der johanneischen Perspektive bleibt oder nicht“ (22). - In konsequenter Durchführung dieses Ansatzes werden im weiteren Verlauf des ersten Teiles der Studie die jeweiligen christologischen Entwürfe der Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts an der „Christologie“ des Johannesevangeliums gemessen, genauer: dahingehend getestet, ob sie mehr auf dem Sohn- oder mehr auf dem Logoskonzept aufgebaut sind. Während z. B. *Ignatius von Antiochien* (33) und *Irenäus von Lyon* (48) eindeutig den Logos-Konzept dem Sohn-Begriff unterordnen, in diesem Sinne also johanneische Christologie vertreten, gilt von *Klemens von Alexandrien* und - in einem bestimmten Sinne - von Origenes das Gegenteil. Für das dritte Jahrhundert unterscheidet P. bei seiner Untersuchung zwischen der Tradition der westlichen Kirche, Alexandrien und Antiochien, und kommt bei ihrem Vergleich hinsichtlich des Johannesverständnisses zu folgendem Ergebnis: „Während die alexandrinische Theologie im dritten Jahrhundert die Inadäquatheit des Logos-Begriffs als Basis für die Interpretation des Zeugnisses des Johannesevangeliums über die Vater-Sohn-Beziehung in der Gottheit und die Fülle der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zeigt, stellt die antiochenische Theologie, insofern wir sie in Paul von Samosata repräsentiert sehen, die Inadäquatheit des hebräischen Wort-Weisheit-Begriffs unter Beweis. Unter den drei vornizänischen Traditionen verstand allein die westliche Theologie die Intention des hl. Johannes, daß der zentrale Begriff der Christologie der der Vater-Sohn-Beziehung sein muß; wegen ihres klaren Verständnisses der johanneischen Intention und ihrer stärkeren Betonung des kirchlichen Glaubens, insofern dieser in der regula fidei ausgedrückt ist, erscheint die westliche Tradition als repräsentativ für den Glauben der Mehrheit der Christen allerorts“ (116). - Teil I (Johanneische Christologie und die vornizänische Kirche [3-165]) schließt mit einem Kapitel, das drei repräsentative Vertreter oben genannter christologischer Traditionen unmittelbar vor Ausbruch der arianischen Krise vorstellt: *Eustatius von Antiochien* vertritt die antiochenische, *Eusebius von Cäsarea* die alexandrinische, *Athanasius* die westliche Tradition. Von *Athanasius* gilt: „Er identifiziert den Logos mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes und Heiland der Menschen, nirgends gibt er dem Logos-Konzept irgendeinen anderen Inhalt als den, der ihm vom hl. Johannes gegeben wurde ... Er hat sicherer als seine Zeitgenossen das neutestamentliche Zeugnis von der Person und dem Werke Christi verstanden ...“ (137). - Teil II der Studie (Johanneische Christologie und die arianische Kontroverse [141-319]) ist in 4 Kapitel gegliedert: 1. die arianische Kontroverse vor Nikaia: Darstellung der Hauptthesen des Arianismus, der möglicherweise antiochenischen Ursprungs ist, an Hand der vorliegenden Urkunden; 2. die Glaubensformeln von 325: Analyse der Glaubensformel des Konzils von Antiochien, des dem Konzil von Nikaia vorgelegten Taufbekenntnisses des *Eusebius von Cäsarea* und der fides Nicaena je unter der Rücksicht ihrer Affinität zur johanneischen Christologie: „Die nizänische Formel ist

besonders bedeutsam, denn sie sucht beiden johanneischen Paradoxen gerecht zu werden“ (182); 3. die Widerlegung der Arianer durch *Athanasius von Alexandrien*: es handelt sich um eine Darstellung der Christologie des A. im Gegensatz zu der der Arianer, im wesentlichen auf Grund einer Analyse der drei „Reden gegen die Arianer“: „In der Theologie des Athanasius findet der allgemeine Glaube, durch den die Kirche von Beginn an gelebt hatte und welcher in den Schriften des NT und der Glaubensformel seinen Ausdruck gefunden hatte, nämlich der Glaube an Jesus Christus als Sohn Gottes und Heiland der Menschen, seine erste volle Entfaltung in der östlichen Kirche“ (245); 4. die Kontroverse über *Markell von Ankyra*: die Kontroverse um M. stellt im Grunde das Aufeinanderprallen von vier verschiedenen christologischen Traditionen dar: der arianischen, der antiochenischen, der altalexandrinischen (Euseb von Cäsarea) und der nealexandrinischen (Pseudo-Athanasius, Oratio IV contra Arianos). Somit ergeben sich drei Rücksichten der Darstellung der Kontroverse um M.: M. und die Arianer, Eusebius und M., Pseudo-Athanasius und M. Die Analyse der „vierten Rede gegen die Arianer“ hat zum Ergebnis: „... der Autor hat, wie Athanasius selber, die Bedeutung der beiden johanneischen Paradoxe, Einheit des Sohnes mit und Unterscheidung vom Vater, und die Vollkommenheit von Gottheit und Menschheit im inkarnierten Heiland begriffen ... Beide Autoren, sofern sie tatsächlich zwei und nicht ein und derselbe sind, verstehen Denken und Intention des hl. Johannes in einer weit höheren Weise als ihre Opponenten“ (316). – Haben wir es mit einem modernen Enkomion auf *Athanasius*, die Säule der Orthodoxie, zu tun? Natürlich nicht! P. legt eine wissenschaftliche Studie vor, und die einschlägige Literatur ist dem Autor weitgehend bekannt. Nur, so wenigstens will uns scheinen, der Akzent liegt überdeutlich auf der Sympathie für Athanasius und nicht auf der Kritik an ihm. An der nicht weniger großen Sympathie für das Johannesevangelium liegt es vielleicht andererseits, daß der Verf. nicht ganz der Gefahr entgangen ist, das wachsende Johannesverständnis der Alten Kirche ganz einfach mit der Entfaltung ihrer Christologie gleichzusetzen. Dahin deutet u. E. die Einführung eines dritten zusätzlichen „Schemas“ (neben den von A. Grillmeier aufgezeigten: Logos/Anthropos und Logos/Sarx): Theos/Anthropos. Liegt in solcher Gleichsetzung nicht ein methodischer Fehler, insofern der Teilaspekt als das Ganze ausgegeben und behandelt wird?

H. J. Sieben, S. J.

Voss, Bernd Reiner, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et Testimonia Antiqua, hrsg. v. V. Buchheit, IX). 8^o (379 S.) München 1970, Fink. 68.– DM. – Was für den Exegeten gang und gäbe, was für den Literaturgeschichtler selbstverständliche Methode ist, bleibt für den Dogmengeschichtler immer noch ein zu heißer Brei. Untersuchungen über die formalen und strukturalen Vorgegebenheiten theologischer Texte der Vergangenheit sind selten (vgl. aber A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, in: ThPh 45 (1970) 321–352). So stammt auch vorliegende Arbeit aus literaturwissenschaftlichen Kreisen. Sie greift die Problematik ähnlich auf, wie es schon Georg Misch in seiner theologisch aufschlußreichen, monumentalen *Geschichte der Autobiographie* 1907 (1. Aufl. des ersten Bandes) tat, aber innerhalb eines halben Jahrhunderts nicht bis zum Ende, bis zur Gegenwart durcharbeiten konnte: In welchen Strukturen spielt sich der Dialog in den frühchristlichen Schriften ab? In welchem Zusammenhang steht er mit den griechischen und lateinischen Dialogen der klassischen Vergangenheit? Welche – vorsichtigen – Rückschlüsse und Tieferführungen ergeben sich daraus für den christlichen Inhalt? – Der Stoff vorliegender Untersuchungen ist leicht zu greifen: Am Anfang steht *Ariston von Pella*, dessen verlorenes Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Juden nicht vor 135 angesetzt wird; über *Justin*, *Minucius Felix* usw. führt V. bis zum Höhepunkt, *Augustinus*, und bis zu *Chrysostomus* und *Sulpicius Severus*. Spätere Autoren, *Boethius*, *Cassian* (351), werden nur beiläufig erwähnt. Die Bemühungen gehen dahin, den Zeitraum bis etwa 400 möglichst vollständig zu umfassen. Wichtiger ist der literarhistorische Vergleich mit dem antiken Dialog, der die typische Kontur der christlichen Formen deutlich machen soll. In dieser wie in anderer Hinsicht wird der Ansatz von M. Hoffmann (*Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte*, 1966) erweitert, was dem Ergebnis zugute kommt. Allerdings möchte ich fragen, ob ein abgerundeter literarhistorischer Vergleich die vielen

Dialoge rechts und links vom Christentum nicht stärker heranziehen müßte. Die Bemerkung, daß von „der gleichzeitigen außerchristlichen Literatur“ nichts eingewirkt habe, „weder Lukian noch Philostrat, auch nicht die Gelehrtengespräche eines Athenaios, Porphyrios, Macrobius“ (353), berücksichtigt nicht nur allein das so zu benennende „klassische“ Bezugsfeld – wie steht es z. B. mit dem hermetischen Schrifttum? Sie übersieht auch, daß vielleicht mancher substantielle Einfluß anderer Literatur nicht reflektiert wurde und deshalb mit feineren Methoden als Zitate-Verifikationen usw. aufgespürt werden müßte. Cicero und Platon (vgl. das Autoren- und Werke-Register [376 f.]) dürften wohl kaum als Maßstab genügen. – Verf. setzt seine Untersuchung zweifach an: Nach einer Themenabsteckung (13–19) werden die Dialoge und Dialogbruchstücke literarwissenschaftlich auf ihre eigene Gestalt untersucht (Spezieller Teil: die einzelnen Dialoge [21–314]). Vielfältige Einzelbeobachtungen und ständige Konfrontationen mit Sekundärliteratur zeichnen diesen umfangreichen Teil aus. Der gattungsgeschichtliche Überblick (Allgemeiner Teil: 315–364) sammelt die Ergebnisse und weist die Eigengestalt der frühchristlichen Dialogliteratur aus. Unter Rückstellung unserer eben genannten Vorbehalte benennt V. „die wichtigsten Züge des christlichen Dialogs“: „Das Gespräch bleibt in der Regel intern, sein Inhalt ist Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Heiligen Schrift, wichtigste Argumente sind Schriftzitate. Was hier (bei Justin) gegenüber einem Juden durchgeführt ist, dient später der Bekämpfung der Häretiker.“ (325) Es geht nicht um „Wahrheitsfindung“ sondern um „Wahrheitsvermittlung“ (360); das ästhetische Interesse fällt wie die sokratische Maieutik fast völlig aus. „Die Bekehrung als Ergebnis des Gesprächs“ (321) bildet ein neues Element gegenüber den „vergleichsweise ergebnislos(en)“ antiken Gesprächen. Das Element der „Vernunft“ kommt nicht als Ringen um die Wahrheit zum Durchbruch, sondern als Polemik, als Vermittlung der Glaubenswahrheit mit philosophischen Erkenntnissen und als intellektuelles Weiterdenken der Offenbarung. – Auf diesem Untergrund sieht V. einige Höhepunkte: Origenes, mit einer „menschliche(n) Höhe, die ... im Bereich christlicher Streitgespräche der Antike nicht wieder erreicht“ wird (85). (Das „Gespräch mit Heraclid ...“, von J. Scherer 1949 herausgegeben, bietet ein einmaliges Zeugnis.) Methodios, der sich sprachlich und philosophisch bewußt an Platon orientiert. Gregor von Nyssa, den die Synthese von „Antike und Christentum ... menschliche(m) Denken und übermenschliche(r) Offenbarung“ (343) über die üblichen polemischen Dialoge hinausführte. Besonders Augustinus, als unumstrittener Gipfel; seine Gespräche versuchen „zum Wissen zu erheben, was als unreflektierte Annahme oder als zwar unangezweifelte, aber noch nicht wirklich erfaßte Glaubenslehre die Anschauung bestimmt“. (344) Ohne die christliche Grundlage zu überschreiten (nisi credideritis, non intelligetis), überragt er doch die Dialogliteratur des frühen Christentums dadurch, daß er ästhetisch, wie methodisch, wie inhaltlich sich in eine echte (im modernen Sinn) Gesprächssituation hineinbegibt. – Wir halten, wie gesagt, die vielen Einzelbeobachtungen für den wichtigsten Ertrag der Arbeit; einige knappe Register (374–379) schlüsseln sie auf, ohne im Vollständigseinwollen zu ersticken. Die durch das ganze Werk sich hindurchziehende Sicht vom Standpunkt der klassischen Philologie aus müßte aber, wie uns scheint, vielfältig erweitert werden.

J. S u d b r a c k, S. J.

Broudéhoux, Jean-Paul, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie (Théologie historique, Études publiées par les professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris, 11). 8^o (238 S.) Paris 1970, Beauchesne. 34.50 F. – Die christliche Moral hat eine Geschichte. Sie mit ihr sachlich auseinandersetzen, heißt deswegen auch immer, sich mit ihrer Geschichte befassen. Anstelle einer solchen geschichtlichen Auseinandersetzung treten heutigentags oft abstrakte Pauschalisierungen und schematisierende Allgemeinplätze wie z. B. „Hellenisierung des Christentums“ und, für die Sexual- und Ehemoral insbesondere, „Platonisierung“, sprich: Verfälschung der Schriftlehre. Schuld an diesem Übelstand ist u. a. natürlich auch das Fehlen detaillierter Einzeluntersuchungen. Sucht man z. B. Information über die Ehe-Lehre der Alten Kirche und über damit zusammenhängende Fragen, ist man im Grunde immer noch gezwungen, auf H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, zurückzugreifen. Die Studie stammt aus dem Jahre 1927 und ent-

hält knappe 11 Seiten über einen Autor wie Klemens von Alexandrien, der immerhin (außer über sein ganzes Werk hin verstreuten Äußerungen zu diesbezüglichen Fragen) das ganze dritte Buch seiner ‚Stromata‘ und Teile seines ‚Paidagogos‘ dem Thema gewidmet hat. Auch die bekannten Monographien zur Ethik des Alexandriners sind in puncto Ehemoral und annexen Fragen recht summarisch. Die Studie, die B. vorlegt, füllt also tatsächlich eine bestehende Lücke aus. Ihre Nützlichkeit ist u. E. nicht zuletzt darin begründet, daß der Autor sich ein bescheidenes Ziel gesteckt, dieses aber auch tatsächlich erreicht hat: Er will informieren „über einige Fragen, die von der Kritik gewöhnlich vernachlässigt werden: die Ehe, die vollkommene Keuschheit, die Familie“ (12 f.). Die Schwierigkeit, mit der eine solche Information verbunden ist, liegt in der Eigenart der klementinischen Denk- und Darstellungsweise: der Autor der spezifischen Literaturgattung der ‚Stromata‘ ist äußerst schwer auf eindeutige, systematisch einordbare Aussagen festzulegen. Verf. hat es auf die folgende, wie uns scheint, überzeugende Weise versucht: Er geht aus von der Schilderung des „Alexandrinischen Milieus“ (Kap. I, 15–61). Zur Sprache kommen hier die Ehe als Institution (mit den beiden Fragekreisen des Eheschlusses und der Ehescheidung) und die moralischen Vorstellungen dieses Milieus, und zwar des heidnischen wie des christlich-sektiererischen. Quelle zur Darstellung des letzteren (die gnostischen Sekten des Valentin und Basilides mit ihren widersprüchlichen moralischen Vorstellungen; die Sekten, die die sittliche Indifferenz des Sexuellen predigen, und der Enkratismus) sind im wesentlichen die Schriften des Klemens selber. Nebenbei bemerkt: Frappierende Analogien dieses alexandrinischen Milieus zur heutigen Situation der Ehe- und Sexualmoral – auf die der Autor als methodenbewußter Historiker natürlich nicht hinweist! – begegnen dem Leser dieses Kapitels auf Schritt und Tritt. – Das knappe 2. Kap. (Die Welt und der Mensch nach Klemens [63–72]) hat offensichtlich die Aufgabe, die drei Hauptkapitel der Studie (Kap. III): die Ehe, Kap. IV: die vollkommene Keuschheit, Kap. V: die Sexualmoral, in den größeren Zusammenhang des Welt- und Menschenbildes des Klemens einzuordnen. Der Verf. betont hier den fundamentalen Optimismus des Alexandriners dem Leben und der Existenz gegenüber; er geht auf die Leib-Seele-Problematik ein und das, was er u. E. nicht ganz glücklich die „Ersünde der menschlichen Natur“ nennt. – Das Kapitel „Ehe“ faßt die diesbezüglichen Ansichten des Klemens übersichtlich zusammen. Man erfährt hier u. a., daß Klemens den Ehezweck ausschließlich in der Kinderzeugung sieht. Er streicht die „Lebensgemeinschaft“ als zusätzliches Eheziel, die sich in der Vorlage (Stobäus) befindet, an die er sich offensichtlich bei seiner „Definition“ der Ehe anlehnt. Diese enge Fassung des Ehezieles ist stoischen Ursprungs und schon vor Klemens von den Apologeten in die christliche Ehemoral eingebracht. Scharf getrennt vom Ehezweck sieht Klemens die Güter, die mit der Ehe gegeben sind, und zwar auf religiöser, sozialer personaler und materieller Ebene. In bunter Folge ist hier die Rede z. B. von der Notwendigkeit der Ehe für die Erhaltung des Staates wie für die Alterspflege des Mannes durch die Frau (das Umgekehrte kommt Klemens anscheinend nicht in den Sinn!). Die „Würde der Ehe“ besteht u. a. darin, daß die Eltern als „Mitwirkende“ in der Schöpfung Gottes anzusehen sind. Zu den Eigenschaften der christlichen Ehe gehören ihre Einheit und ihre Unauflöslichkeit. In der Frage der Wiederverheiratung ist Klemens weniger streng als andere Kirchenväter. – Sein Kapitel über die „Vollkommene Keuschheit“ (99–113) schließt der Autor folgendermaßen: „Ausschließlich religiöse Gesichtspunkte bestimmen die Wertung (von Ehe- und Jungfräulichkeit) durch Klemens. Ohne jeden Zweifel kommt in seinen Augen der Jungfräulichkeit der Vorrang zu, aber diese Überlegenheit ist in kluger und maßvoller Weise ausgedrückt. Man findet bei ihm nichts, was man mit den späteren Lobsprüchen auf die Jungfräulichkeit vergleichen könnte, in denen die Ehe in den düstersten Farben geschildert wird, um durch den Kontrast den Wert der vollkommenen Keuschheit um so deutlicher zu machen. Man kann sagen, Klemens ist der erste, der mit Nachdruck behauptet: die Ehe ist ein Weg, der zur Heiligkeit führt, mag er auch langsame und gefährvoller sein“ (113). – Im Kapitel „Die Sexualmoral“, (Untergliederung: „Das Ziel der Sittlichkeit, die Bedingungen des sittlichen Lebens, das Gesetz, Enkrateia und Sophrosyne, die Sünde des Fleisches, Ehemoral“ [115–169]) wird der Einfluß philosophischer, vor allem stoischer Vorstellungen auf das Denken des

Klemens besonders deutlich. So gilt z. B. vom Vollzug der Ehe: einerseits muß er ohne „Leidenschaft“ sein, darf also die ‚Apatheia‘ nicht stören, er muß frei sein von ‚Epithymia‘ und ‚Hedone‘; andererseits soll er sich der Natur entsprechend vollziehen. B. stellt abschließend fest: Die Sexualmoral des Klemens „ist von außerordentlicher Strenge; ihre Vorschriften gehen oft an Strenge über die Positionen hinaus, die in der Großkirche traditionell werden soll“ (136). Die beiden Schlußkapitel (Die Frau, das Kind, der Sklave [139–169], das christliche Ehepaar [171–193]) runden das zentrale Thema unter verschiedener Rücksicht ab. Der Verf. behandelt hier u. a. die Stellung der Frau in der Ehe und ihre spezifischen Tugenden. Von einer eigentlichen positiven Einschätzung der Kindheit kann bei Klemens keine Rede sein. In der Hochschätzung der ehelichen Liebes- und Lebensgemeinschaft bleibt Klemens offensichtlich hinter gewissen stoischen Philosophen, z. B. einem Musonius, zurück. Der Grund dafür ist eine gewisse Spiritualisierung des Verhältnisses von Mann und Frau. – Beschränkte sich die eigentliche Studie im wesentlichen auf die positive Darstellung der Ansichten des Klemens und auf die gelegentliche Angabe der diesbezüglichen Quellen, klang also nur hin und wieder Kritik an, so liegt hingegen im Schlußwort (195–201) der Akzent deutlich auf dem Aufzeigen der Grenzen und Schwächen in der Lehre des Alexandrinerers. So beklagt z. B. der Autor u. a., daß Klemens sich kaum bemüht, seine Lehre über Ehe und Jungfräulichkeit eigentlich theologisch zu begründen. Er ahnte zwar etwas vom Reichtum des paulinischen „großen Mysteriums“ (Eph 5), machte es aber nie zum eigentlichen Gegenstand seiner Reflexion. Trotz dieses und anderer Mängel gilt: „In Ermangelung eines glorreicheren Titels verdient Klemens gewiß den eines christlichen Humanisten“ (198). Die vorliegende, in gutem Sinne informative Studie stellt es unter Beweis. – Zu bedauern sind die vielen Druckfehler im Text, in den deutschen Literaturangaben wimmelt es geradezu davon!

H. J. Sieben, S. J.

Meijering, E. P., *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* 8^o (201 S.) Leiden 1968, Brill. 39.– Hfl. – Es empfiehlt sich vor der Lektüre des Hauptteils, nämlich der Kapitel I und II (Analysis of the Early Apologetic Treatises and the Orations against the Arians, [5–113] und: Orthodoxy and Platonism in Athanasius [114–147]) einen Blick in die beiden abschließenden Kapitel des Buches zu werfen (Vieux jeu? [148–182] und: Some Final Observations [183–196]). Der Autor nimmt hier nämlich zu einer Reihe von wichtigen Fragen der modernen Theologie Stellung und gibt dabei u. a. seiner Überzeugung Ausdruck, daß die biblische Offenbarung einer ontologischen Fundierung bedürfe (186) (Ontologische Fundierung und Platonismus dürften dabei in seiner Sicht etwa dasselbe bedeuten). Wie es mit dieser ontologischen Fundierung der biblischen Botschaft von der Liebe Gottes bei modernen Theologen bestellt ist, wird an den Paradigmen K. Barth, P. Tillich und P. van Buren dargestellt. Athanasius figuriert in diesem Zusammenhang als Repräsentant einer ontologisch fundierten biblischen Theologie, d. h. als Vertreter eines mutatis mutandis – in den Augen des Verf.s – auch heute unverzichtbaren Platonismus. In diesen beiden Schlußkapiteln werden die Dogmenhistoriker das eigentliche Verdienst dieser Studie sehen, wird hier doch ad oculos demonstriert, daß ein fruchtbarer Dialog zwischen dem Alexandriner des vierten und dem Basler Theologen des 20. Jahrhunderts möglich ist. In erstaunlicher Unbefangenheit überschreitet der Autor die sonst peinlich eingehaltenen Grenzen der dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise, gibt die habituelle Reserve von Männern dieses Fachs modernen Fragen gegenüber auf und bringt dadurch so etwas wie einen Dialog in Gang. – Die beiden ersten Kapitel, der spezifisch dogmengeschichtliche Teil, sollen die These untermauern, daß Athanasius ein Theologe ist, der „platonische Ontologie benutzt“. In dem ausschließlich analytischen 1. Kap. setzt der Verf. zum Beweis dieser These zu einer Art commentarius perpetuus der beiden „Jugendchriften“ (M. bleibt gegen Ch. Kannengiesser, J. Roldanus u. a. bei der „traditionellen“ frühen Datierung) und der „Reden gegen die Arianer“ an, indem er einerseits den Text kapitelweise paraphrasiert und andererseits zahlreiche Parallelen aus der heidnischen (vor allem Plato und Mittelplatonismus) und christlichen vorathanasianischen Literatur beibringt und kurz diskutiert. Leider nun ist der Verf. bei diesem zweifelsohne an sich höchst nützlichen Unterfangen (u. a. für die Edition

oder die Schullektüre der betreffenden Texte) nicht konsequent: Nach der verheißungsvollen Analyse der ersten Kapitel werden die Sprünge zu den folgenden immer größer und z. B. als „rather boring section“ C. Gen. cap. 9–29 einfach übergegangen. Andererseits gibt er bei den Reden gegen die Arianer die Methode der kapitelweisen Analyse z. T. überhaupt auf und wendet eine an der Sache orientierte Darstellung an. Im ganzen wäre etwas mehr Sorgfalt bei der Analyse der beigebrachten Parallelen angebracht gewesen. Behauptungen wie die folgende, für Athanasius sei die menschliche Vernunft ein „Bild“ der göttlichen Vernunft (117), sollten in dieser Undifferenziertheit beim vorliegenden Forschungsstand nicht mehr vorkommen. Ähnliches wäre zu den Ausführungen des Autors über die Prinzipien der athanasianischen Schriftauslegung zu sagen (92). Die Kritik an der vorgeblich ungeschickten Abwandlung bzw. Verwendung des platonischen Höhlengleichnisses (20) durch Athanasius basiert auf einer oberflächlichen Analyse der betreffenden Stelle (C. Gen., cap. 8: Mit dem ‚bythos‘, von dem im Gleichnis des Athanasius die Rede ist, ist nicht so eindeutig, wie M. das anzunehmen scheint, ein mit sichtbarem Gebirgswasser gefüllter swimming pool gemeint. Außerdem ist es ja nicht nur das Wasser, das die Sicht behindert, Athanasius nennt vielmehr an erster Stelle das ‚pros to kato neuma‘, d. h. die von der Lichtquelle weg in die Tiefe führende Richtung des Sturzes! Überhaupt kann man sich hier fragen, ob es bei einer so entfernten Analogie sinnvoll ist, von einer Abwandlung des Höhlengleichnisses zu sprechen). – Der Zweifel, der sich hier und an anderen Stellen anmeldet, ob der Verf. den richtigen Weg eingeschlagen hat, um den Platonismus des Athanasius ans Licht zu bringen, verstärkt sich bei fortschreitender Lektüre. Bleibt M. nicht zu sehr beim sprachlichen Ausdruck und der von Athanasius verwandten Begrifflichkeit stecken? Müßte man nicht von der – gewiß relevanten – Oberfläche des sprachlichen und konzeptuellen Ausdrucks zur Tiefe vorstoßen, um dem Platonismus des Athanasius dort zu begegnen, wo er tatsächlich, wenn überhaupt, folgenschwer geworden ist: in seinen zentralen theologischen Gedanken, in seinem Grundkonzept der Christologie? Natürlich weiß das M., und er spürt, daß er Athanasius von hier aus angehen muß, aber seine „Synthese“ (Kap. II, A) scheint uns nicht durch genügend sorgfältige Analysen gedeckt. Sollen solche Analysen einigermaßen sichere Ergebnisse bringen, müßte außerdem natürlich die Auswahl der analysierten Schriften begründet werden. Warum z. B. die Beschränkung auf die zugestandenermaßen platonisierenden Jugendschriften und einige Passagen der „Reden gegen die Arianer“? H. Dörries hat auf die entscheidende Bedeutung der ‚Vita Antonii‘ für das Verständnis des athanasianischen Weltbildes hingewiesen. Der Verf. hat die Vita Antonii jedoch nicht in sein Programm aufgenommen. Warum nicht? Ähnliches wäre vom „Brief an Marcellinus“ zu sagen. Eine exakte Analyse würde hier womöglich mehr stoische als platonische Elemente zutage fördern, was hinwiederum das Auge für entsprechende stoische Elemente in den vom Autor analysierten Schriften schärfen würde. Man hätte es auf einmal nicht weniger mit einem Stoiker als mit einem Platoniker bei Athanasius zu tun! . . . Kurz, man ist dem Autor im dogmengeschichtlichen Teil seines Buches gewiß dankbar für die Zusammenstellung einer ganzen Reihe bisher nicht beachteter Parallelen, für interessante Querverbindungen und Problemstellungen. Eine fundierte Antwort auf die im Titel formulierte Frage wird man in vorliegender Studie jedoch schwerlich finden. H. J. Sieben, S. J.

4. Moraltheologie. Kirchenrecht. Pastoraltheologie. Christliche Kunst

Gustafson, James M., *Christ and the Moral Life*. 8° (XI u. 271 S.) New York – London 1968, Harper and Row. – 8.– Doll. – Inmitten einer ernsten Krise der amerikanischen katholischen Moraltheologie und einer von allzu einfachen methodischen Voraussetzungen ausgehenden protestantischen christlichen Ethik gewinnt eine Stimme zunehmend Gewicht, die des Yale-Professors James M. Gustafson. Immer häufiger spricht er das klärende Wort in ethischen Diskussionen beider Lager. Das ist z. B. zu sagen für die breite Debatte um die Situationsethik *Joseph Fletchers*, trifft aber auch zu für aktuelle Diskussionen über Abtreibung und Revolution. – In

dem hier angezeigten Buch findet sich ein wertvoller Beitrag G.s zu der gerade augenblicklich heftig diskutierten Frage nach dem spezifisch christlichen Anteil in der Begründung ethischer Normen. In Fortführung der protestantischen Tradition sucht er von einem strikt theologischen Ansatz her die Rolle Christi bei der Bildung sittlicher Urteile näher zu beschreiben. In gründlichen Nachzeichnungen der Ethik *Karl Barths*, *Schleiermachers*, *Wesleys*, *Peter Brunners* u. a. zeigt er, wie von der Gestalt Christi her grundlegende Haltungen und Dispositionen des sittlichen Lebens ihre volle Begründung erhalten. Christus als die „Transposition der menschlichen Frage“ weist die Richtung für die Zuordnung des Humanen und Christlichen in ethischen Grundbegriffen wie Freiheit, Gesetz, Erfahrung und sittlicher Tat. – Wenn man an das äußerst reiche Buch, das auf jeder Seite die erstaunliche Belesenheit und konstruktive Gedankenführung des Autors verrät, einen Wunsch äußern könnte, dann wäre es der, daß er nicht versuchte, auf einmal zuviel zu sagen. Sonst mag es in jeder Hinsicht wärmstens empfohlen werden.

Philipp Schmitz, S. J.

Schlegelberger, Bruno, S. J., Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori. 8^o (244 S.) Remscheid 1970, Verlag der St.-Paulus-Mission. 18.– DM. – Da das Verbot vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs auch unter Gläubigen in der katholischen Kirche mehr und mehr in Frage gestellt wird, erscheint eine Bestandsaufnahme und, wenn möglich, system-immanente Auseinandersetzung mit der moraltheologischen Argumentation in der bisherigen Überlieferung dringend erforderlich. – Die vorliegende Untersuchung geht methodisch zu Recht von dem üblichen unreflektierten Traditionsverständnis aus, wonach unter dem dogmatischen Begriff der Überlieferung rein faktisch „die Überzeugung der Kirche in ihrer Gesamtheit zu einer bestimmten Zeit“ (17) zu verstehen ist. Wieweit dieses Vorverständnis selbst einer kritischen Prüfung bedarf, kann sich erst im Lauf der Darstellung zeigen. Das Traditionsargument in Moralfragen will ja insbesondere daraufhin bedacht werden, daß es nach eben dieser Tradition abgesehen von den „Forderungen“ in bezug auf Glaube und Sakramente kein göttliches Gebot gibt, das nicht schon im Naturrecht bestünde und deshalb auch rein philosophisch aufweisbar ist (vgl. 19.25.163). Die Wahl des Zeitabschnittes seit *Alphons von Liguori* († 1787) läßt sich mit dem unvergleichlich großen Einfluß dieses Theologen sowie mit der Tatsache begründen, daß bereits zu seiner Zeit eine aufklärerische Praxis einsetzt. Im einzelnen folgt die Arbeit dem gewöhnlichen Aufbau moraltheologischer Argumentation. Sie stellt zunächst den sog. Schrift- und den Autoritätsbeweis dar, die jedoch kaum mehr als ein „theologisches Vor-Urteil“ (29) rechtfertigen können; danach werden in systematischer Ordnung die Sachgründe dargestellt. Innerhalb dieser systematischen Ordnung rezensiert der Verf. weit über hundert Autoren in ihrer zeitlichen Reihenfolge. Dabei ist bereits der Tatsache Rechnung getragen, daß viele Moraltheologen bis in die neueste Zeit nur voneinander abzuschreiben pflegten. – Bei Alphons von Liguori geht das Hauptargument von der Hinordnung der Geschlechtsfähigkeit auf Zeugung und Erziehung von Nachkommen aus. Das Verbot außerehelicher Geschlechtsbetätigung ist dann in der Vermutung einer anderenfalls bestehenden Gefahr für dieses Ziel begründet (50–99). Diese Argumentationsfigur entstammt eigentlich dem positiven Recht und ist für das Naturrecht nicht ohne weiteres anwendbar. Gegen sie läßt sich die traditionelle und von Alphons von Liguori selbst vertretene Lehre von der Entpflichtung vom Gesetz im Einzelfall, wenn die Gefahr nicht gegeben ist, einwenden (100–126). Daß aber eine solche Ausnahme im sexuellen Bereich nicht möglich sei, sucht Alphons von Liguori letzten Endes damit zu beweisen, daß Geschlechtsverkehr außerhalb der ehelichen Ordnung immer den Geist unter das Leibliche unterjochte (123). Diese Argumentation wird weithin von den Moraltheologen übernommen. – Demgegenüber ziehen selbständigere Autoren wie etwa *A. Vermeersch* (1858–1936) den Begründungsversuch von der einzuhaltenden Wesensordnung her vor (127–148). Aber auch eine solche Argumentation wird durch die traditionelle Lehre vom „möglichen Wandel der sachlichen Voraussetzungen eines Gebotes des natürlichen Sittengesetzes“ wieder relativiert (149–163). – Neben diesen einigermaßen ernst zu nehmenden, aber unzureichenden Versuchen einer Verbots-

begründung steht bei nicht wenigen Autoren der Hinweis auf ein „besonderes Verfügungsrecht Gottes über den menschlichen Leib“ oder auf die gebotene „Ehrfurcht vor der heiligen Schöpfungsordnung“: Ausnahmen bedürften einer eigenen göttlichen Autorisation. Oder man behauptet, zum Vollzug der Geschlechtsfähigkeit sei eine „spezielle sakramentale Ermächtigung“ vonnöten. Nach der Meinung des Verf.s soll Gott in allen diesen Fällen „nur dazu dienen, eine Lücke im Beweisverfahren zu schließen“ (163). Ähnliches gilt von der „theologischen Rhetorik“, die man gelegentlich auch bei heutigen Star-Moralisten findet (vgl. 158.170 f.). In seiner Kritik geht der Verf. gleichwohl mit einer bewundernswerten Geduld voran; es bedarf in der Tat keiner weiteren Ironie als einer wörtlichen Zitation der Autoren. Was soll man auch dazu sagen, wenn vor weniger als vier Jahrzehnten ein moraltheologisches Lehrbuch in zweiter Auflage erschien, in dem der „*concubitus cum daemone*“ unter die Sünde der Bestialität eingeordnet wird (35)? Oder wenn ein römischer Moraltheologe noch heute behauptet, bei außerehelichem Verkehr sei Empfängnisverhütung eine zusätzliche Sünde (176)? Am sinnvollsten erscheint der Versuch einer Verbotsbegründung aus der Würde der Partner (179–222). Hier handelt es sich um ein sehr altes Argument, das bereits in der Hochscholastik bei *Alexander von Hales* auftaucht: „Item de lege naturali est, *fac alii quod tibi vis fieri*, quod debet intelligi de ratione ordinata; sed de ratione ordinata per naturam vult vir quod affectus mulieris, cum qua copulatur, ei adhaereat inseparabiliter et e converso; ergo de lege naturali tenentur invicem inseparabiliter adhaerere; secundum legem ergo naturalem non approbatur coitus concubinarium in quo non est inseparabilis adhaesio“ (46; *Summa theol.* [Ed. Quaracchi 1948] Bd. IV, n. 365). Doch unter dem Einfluß augustinisch geprägter sexualpessimistischer Tradition konnte sich dieser Gedanke lange Zeit nicht durchsetzen. Bei Alphons von Liguori ist von der gegenseitigen Liebe der Partner nicht viel anders die Rede als etwa von politischen Rücksichten bei der Heirat (55); sie wird überhaupt nicht für wesentlich angesehen. Das Argument von der Würde der Partner erscheint erst wieder zu Beginn des 19. Jahrhunderts in sehr zaghaften Ansätzen, vor allem bei *Joseph Geishüttner* (1764–1805), der in seiner Gedankenführung *Fichte* nahesteht. Der Verf. meint jedoch, daß auch diese Begründung nicht streng zu beweisen vermag, daß insbesondere voreheliche Beziehungen schlechterdings unerlaubt sind: Warum sollten sie nicht der Vorbereitung auf die Ehe dienen können? „Wenn der Akt überhaupt Ausdruck sein kann, warum dann nicht auch Ausdruck ‚unvollkommener‘ Liebe?“ (209). – Hier wäre der Ort zu hermeneutischer Grundlagenreflexion gewesen. Welche Bedingungen muß ein moraltheologischer Beweis erfüllen, um überzeugend zu sein? Worin besteht das letzte Kriterium der Moralität? Der in der Moraltheologie weithin übliche eingeschränkte Naturbegriff läßt sich nicht bereits durch den ergänzenden Hinweis auf den schöpferischen Geist des Menschen (133) korrigieren. Der sachgemäße Naturbegriff in der Moral würde sich darauf beziehen, daß es ein objektiver Sachverhalt ist, daß eine unsittliche Handlung den von ihr selbst angestrebten Wert auf die Dauer und aufs ganze gesehen untergräbt und gerade daran als unsittlich erkannt werden kann. Aber natürlich ist auch dieses Kriterium in der zur Untersuchung stehenden Frage sehr schwer zu handhaben. Ist eine Triebintegration ohne sexuelle Betätigung überhaupt möglich, oder bedeutet umgekehrt die Praxis vorehelichen Geschlechtsverkehrs gerade Verzicht auf Integration? „Unsere Frage wäre leichter zu beantworten, wenn die Verfechter sexueller Freizügigkeit überhaupt auf Integration der Sexualität Wert legten und wenn andererseits die katholischen Moraltheologen diese Frage nicht übergangen hätten“ (213). Unter „Integration“ ist dabei vor allem zu verstehen, daß die Sexualität personal auf den Partner bezogen wird. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Verf.s, daß dem Geschlechtsverkehr möglicherweise ein Teil seines Ausdrucksgehaltes überhaupt erst *geschichtlich* aufgrund dessen zugewachsen ist, daß er der Ehe vorbehalten wurde (210); dahinter zurückzugehen, wäre ein Verlust an Ausdrucksmöglichkeit für eine Ganzhingabe. Erst gegen Schluß der Untersuchung erscheint ein ausdrücklicher Hinweis darauf, daß vorehelicher Verkehr und Verkehr mit Ehemüllen im voraus zur öffentlich-rechtlichen Eheschließung wohl zu unterscheiden sind (227). – Mit dem Aufweis der Schwäche der üblichen Begründungen für die Unzulässigkeit vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs ist nur die Suche nach einer überzeugenderen Begründung

um so dringender geworden, wiewohl es wahr ist, daß „ethische Erkenntnis oft auf einer Einsicht beruht, die der rationalen Begründung vorausgeht“ (18). Diese Notwendigkeit in einer mühevollen Detailuntersuchung dargelegt zu haben, ist das Verdienst des Verf.s.
P. K n a u e r, S. J.

Wendland, Heinz-Dietrich, Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung (Grundrisse zum NT, Das NT Deutsch, Ergänzungshefte, hrsg. v. Gerhard Friedrich, 4), 8^o (134 S.) Göttingen 1970, Vandenhoeck. – Ebenso wie das NT selbst keine systematische Ethik darbietet und noch viel weniger sich selbst als ein Lehrbuch der Ethik versteht, verzichtet auch W. darauf, aus ihm ein System der Ethik abzuleiten oder Stellen des NT wie Mosaiksteinchen zu einem solchen System zusammenzusetzen. Vielmehr will er verdeutlichen, worin die ntl. Ethik ungeachtet aller Übereinstimmung in den einzelnen Normen und Postulaten sich von einer philosophischen Ethik *unterscheidet*. Das entwickelt er in 4 Thesen: 1. Grundlegend ist der Glaube an eine Offenbarung des Willens Gottes, an den alle Glaubenden gebunden sind; 2. die Offenbarung Gottes ist durch die Sendung Jesu Christi erfüllt und abgeschlossen; 3. die ntl. Ethik ist ganz und gar gebunden an die Kirche, ist durchweg kirchliche Ethik; 4. die Christus-Verkündigung ist nicht nur Grund, sondern auch Grenze der (sc. ntl.) Ethik, d. h. gilt nur für die Zeit der Kirche. – Im einzelnen weiß der Verf. dem NT und seiner Ethik sehr verschiedene Sichten abzugewinnen: eine vorösterliche Sicht, die nachösterliche Sicht der urchristlichen Gemeinde, sodann die Sicht des Völkerapostels Paulus, der deuteropaulinischen Schriften, des Jakobusbriefs, der johanneischen Schriften und schließlich noch eigens der Geheimen Offenbarung. Allen Sichten gemeinsam – wiewohl in verschiedenen Abschattungen – ist das Liebesgebot als das große und „neue“ Gebot; ferner das kritisch distanzierte Verhältnis zur Welt und daß es sich um eine „Ethik der Gemeinde für die Gemeinde“ handle und in allen ntl. Schriften Eschatologie und Ethik eng verbunden seien, „sogar bei Jakobus“ (123). – Alle ethischen Formeln und Traditionen im NT seien zu messen an der Bergpredigt als der ersten und letzten kritischen Instanz; sie demaskiere die Unzulänglichkeit aller rein „humanen“ Ethik; von ihr gehen „immer neue heilsame und richtende Erschütterungen und Verwandlungen des tradierten und historisch fixierten kirchlichen Ethos aus“ (124). – Sehr zurückhaltend ist W. gegenüber einem in der evangelischen Kirche verbreiteten einseitigen „Paulinismus“; in wichtigen Stücken kommt seine Auffassung der katholischen zum Verwechseln nahe.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schmitt, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. 8^o (126 S.) Berlin 1970, Duncker & Humblot. 16.60 DM. – Durch die heutige Diskussion um die „politische Theologie“ ist auch Schm.s gleichnamige Schrift aus dem Jahre 1922 (2. Aufl. 1934) wieder ins Gespräch gekommen und im Zusammenhang damit auch die Schrift von Erik Peterson aus 1935 „Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum“, die sich in ihren Schlußworten gegen Schm. wendet. Hans Barion nannte das jüngst „parthische Attacke“; daraufhin will Schm. „den Parther-Pfeil aus der Wunde ziehen“ (11). Wäre Petersons Studie wirklich ein so erbärmliches Machwerk, wie sie hier dargestellt wird, dann versteht man nicht recht, daß ein Mann vom Range Schm.s 35 Jahre nach ihrem Erscheinen so viel Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Ingrimim an sie verschwendet.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Grundmann, Siegfried, Abhandlungen zum Kirchenrecht. 8^o (XIV u. 550 S.) Köln-Wien 1969, Böhlau. Ln. 34.– DM. – Allzufrüh ist Siegfried Grundmann, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht und öffentliches Recht an der Universität München, am 29. 3. 1967 im Alter von erst 51 Jahren einem in Krieg und russischer Gefangenschaft erworbenen Leiden erlegen. Das frühe Hinscheiden G.s, der auch wegen der ihn auszeichnenden ökumenischen Gesinnung in hohem Ansehen stand (vgl. dazu Bischof Franz Hengsbach, Eröffnungsansprache zum 2. Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche. In: J. Krautschmidt – H. Marré [Hrsg.],

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 2. Bd. [Münster 1969] 9 ff.), bedeutet für das evangelische Kirchenrecht und die deutsche Staatskirchenrechtswissenschaft gleichermaßen einen schweren Verlust. – Der vorliegende Band enthält eine Auswahl der wichtigsten Aufsätze G.s. Die Herausgeber, die Grundmann-Schüler *R. Zippelius*, *K. W. Nörr*, *W. Steinmüller*, *Chr. Link* und *G. Tröger*, ließen sich bei der Auswahl der Aufsätze von dem Bestreben leiten, die Hauptgedanken der rechtswissenschaftlichen Vorstellungen G.s hervortreten zu lassen. Die Zusammenstellung zeigt, daß G. stets bemüht war, die kirchenrechtliche Grundlagenforschung zu zentralen Fragen der Ekklesiologie mit der Behandlung aktueller kirchlicher und staatskirchenrechtlicher Problemstellungen zu vereinigen. Seine Tätigkeit war immer auch praxisbezogen. Davon zeugt nicht zuletzt das von ihm gemeinsam mit Bischof *Hermann Kunst* herausgegebene Evangelische Staatslexikon (Stuttgart-Berlin 1967), aus dem allerdings im vorliegenden Band nur wenige Beiträge G.s abgedruckt sind. In glücklicher Weise haben die Herausgeber durch die Gruppierung der Abhandlungen die drei Schwerpunkte des juristischen Schaffens G.s verdeutlicht: das deutsche evangelische Kirchenrecht, die Ökumene und das Verhältnis von Kirche und Staat. – Der Sammlung beigegeben ist am Ende das Schriftumsverzeichnis Siegfried Grundmann (521–531). Es nennt zu Anfang das monographische Hauptwerk G.s, die umfangreiche Arbeit „Der Lutherische Weltbund“ (erschienen als Bd. 1 der Reihe „Forschungen zur Kirchenrechtsgeschichte und zum Kirchenrecht“ [Köln-Graz 1957]), mit der er sich 1956 in München habilitiert hat. – Diesem Gebiet und dem modernen Kirchenverfassungsrecht hat G. einen großen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet. Bei den ausgewählten Abhandlungen aus dem Staatskirchenrecht stehen Probleme des Kirchenvertragsrechts, dessen Zeitangemessenheit und Notwendigkeit G. stets in engagierter Weise verteidigt hat, sowie Fragen der Religions- und Gewissensfreiheit und Probleme des Verhältnisses von Kirche und Schule im Mittelpunkt. Auch sein letzter, bereits unter den Ahnungen des kommenden Todes verfaßt und in manchen Teilen wohl in zu düsteren Farben gezeichneter Beitrag „Laizistische Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht“ aus der Festschrift für *Hermann Kunst* hat in diesem Teil des Bandes Aufnahme gefunden. Die Aufsatzsammlung ist für das Verständnis des Staat-Kirche-Verhältnisses, wie es sich in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg herausgebildet hat, unentbehrlich. Sie zeigt Siegfried Grundmann als bedeutenden Forscher und Lehrer des Rechts, dem es im letzten immer um die Kirche und die Verwirklichung ihres Heilsauftrags in dieser Welt zu tun war.

J. Listl, S. J.

Klostermann, Ferdinand, Priester für morgen. Gr. 8^o (608 S.) Innsbruck-Wien-München 1970, Tyrolia. 460.– öS; 68.– DM. – Den Inhalt des Buches bilden fünf Artikel, die z. T. schon vorher in der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift“ und in „Der Seelsorger“ erschienen sind, für die Sammlung aber völlig neu bearbeitet wurden, und eine ausführliche Dokumentation über „Neue Modelle der Priesterbildung“. Das Manuskript der Arbeit lag zwar schon 1967 vor. Es gelang aber, die bis Anfang 1970 erschienene Literatur einzuarbeiten. Dieser Sachverhalt macht das Buch zu einem sehr nützlichen Arbeitsinstrument. – Der erste Artikel „Die Bewegung der ‚geistlichen Berufe‘ – Situation und Ursachen“ liefert eine Fülle interessanter Daten über die Entwicklung der Welt- und Ordensberufe in Westeuropa und – etwas knapper – in der übrigen Welt. Der deutlich sich abzeichnende Rückgang der Priester- und Ordensberufe, belegt mit Zahlen aus den Jahren 1965 und 1967/68, dürfte seinen Trend noch heute beibehalten haben. Für die Gemeinden wird eine Katastrophensituation entstehen, wenn es nicht – wie der zweite Artikel darstellt – zur „Entideologisierung“ des Priesterberufes und der Priesterberufung“ kommt. Das Fragezeichen hinter der Überschrift versinnbildet offensichtlich die Ergänzungsbedürftigkeit der gebotenen und größtenteils schon seit geraumer Zeit bekannten theologischen Hinweise. K. macht in einem kurzen Vorspann auch selbst darauf aufmerksam, daß nicht wenige exegetische und dogmatische Vorfragen noch unerledigt sind. Vielleicht rührt daher das Gefühl der Unzufriedenheit; denn mit der Darstellung und dem Vergleich der diversen Ämterbezeichnungen, der Feststellung, daß das Amtspriestertum total vom Priestertum Jesu Christi abhängig ist, im Dienst gegenüber dem priesterlichen Gottesvolk besteht, daß auch

das Amt Charisma ist, daß es eine Hierarchie der amtlichen Funktionen gibt, an deren Spitze die Vorsteherfunktion steht, ist weder den zitierten Wiener Ober- schülern ein besseres Priesterbild vorgesetzt, noch wird sich der geplagte Amtsträger von heute dadurch sehr ermutigen lassen. Der Ausgangspunkt „Vorsteherdienst“ für die Deutung des kirchlichen Amtes hat zwar den Vorteil, alte theologische Hinder- nisse überwinden zu helfen und Konturen eines praktikableren Priesterbildes sicht- bar werden zu lassen. Aber es scheint doch, daß die priesterlichen Lebens- und Praxisprobleme schon gar nicht mehr so dringend im Vordergrund stehen, verglichen mit der Frage, warum überhaupt dieser Dienst nicht nur eine soziologische, sondern eine theologische Notwendigkeit ist. Unsere Antworten reichen noch immer nicht viel weiter als bis zur Feststellung: Der amtliche Dienst an der Gemeinde beruht auf Sendung, und diese kommt von oben. Es sollte auch nicht übersehen werden, daß die inhaltliche Füllung des „Vorsteherdienstes“ bei K. nur mit großer Mühe unter Zuhilfenahme etwas rhetorisch klingender Wendungen gelingt: „Die Vor- steherfunktion ist ... durchaus nicht nur als Formalprinzip für die ‚eigentlichen‘ Aufgaben der genannten Amtsträger an Wort und Sakrament zu sehen, nämlich für die Verkündigung und für die liturgische Aufgabe, wobei Wort und Sakrament gar nicht sauber auf die beiden Aufgaben aufgeteilt werden können; sie muß viel- mehr auch inhaltlich als konkrete Hirtensorge gesehen werden, als amtlich pastorale Sorge um die ganze Gemeinde und ihre einzelnen Glieder und Gruppen von Glie- dern bis zum Aufrichten und Stärken – ‚stärke deine Brüder‘ (L 22, 32) – und In- spirieren der Brüder, bis zum Wecken ihrer Charismen, bis zur Sorge um ihre Kran- ken, Leidenden, Bedrückten, Armen, Ausgestoßenen und Vergessenen, aber auch als Sorge um die innere und äußere Ordnung einschließlich der Verwaltungs- und Organisationsarbeit. Vielleicht ist es darum überhaupt besser, von der amtlichen pastoralen Sorge um den Aufbau der Gemeinde Christi als eines glaubwürdigen Sakraments des Heiles für die Welt, also von einem ministerium oder munus pasto- rale zu sprechen denn von einem Leitungsamt ...“ (79). Man vergleiche dazu aus dem dritten Artikel „Priesterbild und Priesterbildung“ das „Ergebnis“ des Ka- pitels II: „Das bleibend Gültige im neutestamentlichen Priesterbild“ (177/178). In dieser dogmatischen Steppe müssen wir uns heute nach Leben umschaun, um zu wissen, wie wir überhaupt an die Kraft für die fälligen Veränderungen kommen. Zahlreiche, leider zu verstreute Bemerkungen dürften für die zentralen Reflexionen dennoch sehr fründig sein, z. B.: „Bei allem Wissen um die Relativität von vielem, was in der Kirche und eben auch in ihrem Vorsteherdienst zur äußeren Gestalt ge- hört, muß freilich immer mitbedacht werden, daß es der Kirche und darum ihrem Vorsteherdienst, wesentlich ist, daß sie überhaupt Gestalt annimmt und immer wieder neu annehmen muß. Eine gestaltlose Kirche ist keine“ (179). Oder: „Darum müssen alle Träger dieser Dienste um den innersten Sinn der Kirche als Gemeinde Christi wissen ... Diese Gemeinde ist nicht Selbstzweck, sie ist selbst nur Dienst; sie steht im Gehorsam gegenüber ihrem Herrn, aber sie ist auch Dienst an der Menschheit, ja an der Welt, der sie durch ihr Leben bezeugen muß, wie man aus jenem Glauben hoffen und lieben kann. Die Träger der kirchlichen Vorsteherdienste aber haben nur die amtliche Sorge dafür zu tragen, daß solche Gemeinden in dem uns jeweils geschenkten kairós möglichst überall auferbaut werden und jenes Zeug- nis möglichst glaubwürdig ablegen“ (213). Die am meisten versprechenden Ansätze dieser Art finden sich im Teil IV des dritten Artikels „Ein neues Richtbild für den Träger des gemeindlichen Vorsteherdienstes“, wenn auch die leicht romantisch an- mutende Ausführlichkeit und manche Wiederholungen die Lese- und Studierlust ein wenig hemmen. – Am interessantesten für den Bildungspraktiker dürfte der vierte Artikel sein: „Überlegungen zur Reform der theologischen Studien“. Zusam- men mit dem fünften Artikel „Die pastorale Ausbildung der Presbyter nach dem zweiten Vatikanum“ und der angefügten Dokumentation „Neue Modelle der Prie- sterbildung“ zeigt der Autor in diesem Bereich seine besondere Qualifikation und Konstruktivität.

Wendelin Köster, S. J.

Schiller, Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 1. 2. Aufl. Gr. 8° (235 S. mit 585 Abb.) Gütersloh 1969, Mohn. 135.– DM. – Bd. 2. Gr. 8° (296 S. mit 816 Abb.) Gütersloh 1968, Mohn. 155.– DM. – Ikonographie der christ-

lichen Kunst wurde bisher in einem weiten Sinn verstanden: Beschreibung und Deutung aller Bildinhalte, die die Heilsgeschichte von der Schöpfung zur Erlösung bis zur neuen Schöpfung betreffen. Die Bilder der Genesis (der Zeit ante legem) und der Geschichte von Moses bis Christus (sub lege) wurden als Vorbereitung und typologische Widerspiegelung der eigentlichen, durch Christus bewirkten Heilszeit (sub gratia) gegenübergestellt. Hinzu kam eine Überfülle von symbolischen Darstellungen aus Natur und Geschichte, z. T. aus fremden Kulturen entlehnt, die einen religiösen oder ethischen Gedanken des Christentums veranschaulichten. Das Bildprogramm einer alten Kirche bleibt ohne diese Symbolerklärung weithin unverständlich. Dann die Ikonographie der Heiligen, die in den meisten Werken ungefähr den halben Platz einnimmt. Auf diese Stoff-Fülle verzichtet Gertrud Schiller von vornherein und macht somit den übrigen Werken, z. B. dem von *E. Kirschbaum* herausgegebenen Lexikon der christlichen Ikonographie (1. Bd. [Freiburg 1968]) mit seinen großangelegten Artikeln über Adam und Eva, David, Daniel usw. keine Konkurrenz. Ikonographie der christlichen Kunst ist hier in einem sehr präzisen Sinn verstanden: Beschreibung und Deutung der Bilder, die Christus selbst zum Thema haben. Darum fehlt sogar – bisher – das wichtige Kapitel über die Gleichnisse Jesu, etwa vom verlorenen Sohn oder vom reichen Prasser und armen Lazarus. Bei dieser Beschränkung lassen die geplanten 6 Bände eine Gründlichkeit erwarten, der die anderen Lexika wenig entgegenzusetzen haben. Der 1. Band, der die Inkarnation, Kindheit, Taufe, Versuchung, Verklärung, Wirken und Wunder Jesu behandelt, läßt dies noch nicht so klar erkennen wie der 2., umfangreichere, der nur der Passion gewidmet ist. Erst recht werden die weiteren 4 Bände über den erhöhten und in der Kirche fortlebenden Herrn, über Trinität und andere Themen ohne Vergleich sein. – Die Verf. zog, wie *Louis Réau*, die systematische Darstellung der alphabetischen Stichwortgliederung vor. Ein Vergleich mit dem Herder-Lexikon läßt die Vor- und Nachteile klar erkennen. Viel Wissenswertes, das im Herder-Lexikon z. B. unter dem Stichwort Apostel, Christusbild, Credo, Elemente, Dämonen, Engel, Evangelisten gut zusammengefaßt ist, wird man bei Sch. anhand des Stichwortverzeichnisses nur mühsam zu einem Ganzen fügen können. Umgekehrt wird man in ihrem 2. Band die Passion Christi mit einer so fugenlosen Geschlossenheit dargestellt finden, daß die einzelnen, weitverstreuten, kurzen Artikel des Herder-Lexikons dagegen stark abfallen. Das Herder-Lexikon ist ungleich vielseitiger und ermöglicht durch die Quellen- und Literaturangaben zu jedem Stichwort ein schnelles Arbeiten. Das Lexikon des Mohn-Verlages ist ein gediegenes Lesebuch, in dem die wichtigste Literatur verarbeitet und im Anhang verzeichnet ist. Die Verf. kennt sehr wohl die biblischen, dogmatischen und liturgischen Ideen, ohne die die Kunstwerke nicht zu denken sind. Vor allem aber will das sechsbändige Werk ein Schau-Buch sein. Es zeigt die Geschichte der christlichen Kunst in Bildern, die nach Zahl und Qualität unerreicht sind. – Die Vorliebe der Verf. gehört der christlichen Frühzeit und dem Mittelalter. Sie sagt in der Einleitung zum 1. Band: „Die späte Epoche, die das biblische Thema oft im Sinn der Historienmalerei oder eines zeitgenössischen Sittenbildes auffaßt, ist relativ selten vertreten, obwohl gerade diese Zeit Werke von hoher künstlerischer Qualität hervorgebracht hat. Auf die Kunst des Manierismus und Barock, deren religiöser Aussagewert zunehmend in einer Vielschichtigkeit christlicher, mythologischer, historischer und literarischer Inhalte verschlüsselt liegt, wird nur bedingt eingegangen. Der Individualismus des 19. u. 20. Jahrhunderts hebt jede Typik der Darstellung auf, so daß sich diese späte religiöse Kunst hier nicht einbeziehen läßt...“ Diese Sätze offenbaren die schwache Stelle des sonst so großartigen Werkes, ähnlich der des Herder-Lexikons. Der Leser wünscht eine durchgehende Bild-Geschichte, nicht eine, in der die letzten 4 Jahrhunderte weithin ausfallen, weil die nach der Reformation entstandene Kunst der Verf. weniger christlich oder weniger einheitlich erscheint. Hier ist ihr Blick befangen, ihr Interesse allzu gering. Bezeichnend, daß *E. Mâles* Buch über die nachtridentinische Kunst nicht angeführt ist. Die Kunst der Gegenreformation oder des spanischen und süddeutschen Barock ist aus mindestens ebenso christlichem Geist entstanden wie die der Spätgotik. Die religiöse Kunst des 19. Jh. mag sein, wie sie will, in einer Geschichte der christlichen Bildkunst darf sie nicht fehlen. 19. u. 20. Jahrhundert dürften nicht zusammen genannt werden. In unserem Jahrhundert haben wieder eine größere Anzahl erstklassiger Meister, nicht nur *Bar-*

lach und Nolde, die vielgenannten, christliche Themen gestaltet. Sie stehen durchaus noch in der Tradition und könnten viele der Bild-Reihen eindrucksvoll beschließen. Auf Anhiob lassen sich 5 oder 6 Darstellungen des Schmerzensmannes, noch mehr Kreuzigungen nennen, die den mittelalterlichen Bildern ebenbürtig sind. Wären neue Bilderfindungen nicht gerade deshalb zu nennen, weil sie die bisherige Typik sprengen? – Es ist zu hoffen, daß in den letzten 3 Jahrzehnten unseres Jahrhunderts ein Sammelwerk diesen Reichtum zugänglich macht und so die verdienstvolle, mehr der Vergangenheit zugewandte Arbeit unserer Ikonographen ergänzt.

E. Syndicus, S. J.