

vorsichtig sein müssen; denn „Christenheit“ ist ein allgemein gebräuchliches Wort, das gegen die klare Abgrenzung der Kirche durch den Katechismus nichts auszurichten vermag. Eher wird der Beweis für den Ökumenismus sein Ziel erreichen, der die Aufforderung zum Gebet für die Andersgläubigen heranzieht: „Bei der Erklärung der zweiten Bitte des Vaterunser ‚Zu uns komme dein Reich‘ wird noch einmal aller von der Kirche Getrennten gedacht: Wir erbitten von Gott die Ausbreitung des Reiches Christi, das die Kirche ist, damit sich zum Glauben an Christus den Herrn und zur Erkenntnis des wahren Gottes bekehren die Nichtgläubigen und die Juden, damit die Schismatiker und Häretiker zurückkehren zur Gesundheit und zur Gemeinschaft der Kirche Gottes, von der sie sich getrennt haben . . . Weder in den Katechismen der Reformatoren noch in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts ist auch nur ein einziger Hinweis dieser Art zu finden“ (266). Allerdings muß wiederum bei den katholischen Katechismen die Einschränkung auf die kontrovertheologisch orientierten gemacht werden, wie es der Verf. in der betreffenden Fußnote selber andeutet (Anm. 140). J. Beumer, S. J.

Paul, Eugen, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben* (Münchener Theologische Studien II, 40). 8^o (XXII u. 323 S.) München 1970, Hueber. 40.—DM.

Vieles ist in den letzten Jahren über Scheeben geschrieben worden, insbesondere zu seinem hundertjährigen Geburtstag (1935), seinem fünfzigjährigen Todestag (1938) und seit dem Beginn der Edition der „Gesammelten Schriften“ durch J. Höfer (1941). Jedoch waren das meistens Einzeluntersuchungen zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, zu seiner Ekklesiologie und Mariologie u. dergl. mehr. Mit Recht urteilt der Verf. der vorliegenden Arbeit: „So sehr das Verstehen Scheebens aus dem Ganzen seiner Theologie hervorgehoben wird, so wenig klar ist andererseits, was dieses Ganze ist. Versteht man darunter zunächst mehr äußerlich die Hauptwerke Scheebens, dann existiert eine solche geforderte Interpretation faktisch nicht. Nimmt man es mehr formal als leitende Idee, als Grundgedanken, dann kommt man über allgemeine, schon an den ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade‘ ablesbare Aussagen nicht hinaus. Die Frage der philosophischen Artikulation bleibt unerörtert“ (26). Hier setzt nun die neue Untersuchung ein, die also die Frage nach dem „Konstruktionsprinzip der Theologie Scheebens“ (so die von H. Schauf geprägte Formel) beantworten und zugleich den theologiegeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Ort bestimmen will, den diese Theologie zwischen Neuscholastik und Romantik eingenommen hat.

Nach einer ausführlichen Einleitung (1—39) und einer Problemanalyse (40—82) kommen die grundlegenden Kapitel: III. Die Verifizierung der Frage anhand der Gnadenlehre (83—103), IV. Der Denkweg (Der trinitätstheologische Aspekt, Der anthropologische Aspekt, Der christologische Aspekt, Der mariologische Aspekt, Die Dynamik der Begnadung: 104—168), V. Die Denkform in der „Verklärung“ der Begriffe (169—192), VI. Exemplarische Querschnitte (Offenbarung, Tradition, Kirche, Glaube: 193—277). Eine Schlußbetrachtung (278—320) bespricht dann noch die folgenden Themen: Die transzendente Einheit von Natur und Gnade, Lebendige Theologie als transzendente Wissenschaft, Zum geistesgeschichtlichen Ort der Theologie Scheebens. Vermissen könnte man eigentlich nur eine kurze Zusammenfassung der reichen Ergebnisse; allenfalls wäre als solche zu werten, was der Verf. zuletzt über Scheeben sagt: „In seiner Theologie spiegeln sich all die Auseinandersetzungen wider, die die Theologie der Romantik und näherhin der Tübinger kennzeichnen. Sie sind freilich jetzt, so ist man zu urteilen geneigt, vom ‚Tod des Idealismus‘ her formuliert und artikuliert . . . Zur Zeit seines theologischen Wirkens war der deutsche Idealismus auch philosophisch tot. Scheebens Meinung . . . war offenbar die, daß er deshalb tot sei, weil er eine Aufgabe philosophisch lösen wollte, die allein theologisch in Angriff genommen werden könne. Sein Weg vom göttlichen Lebensgrund her im Lichte der Offenbarung auf die konkrete Weltwirklichkeit hin schien dann die geforderte Antithese zu sein, die doch die besten Erkenntnisse der zeitgenössischen theologischen Arbeit einbrachte. Gewiß trat so die Frage nach der Geschichte zurück, sie mußte neu gegründet werden wie die Theologie überhaupt“ (319).

Die Einzelaussagen werden stets mit Texten aus Scheebens sämtlichen Werken belegt, wobei die Frage nach einer etwaigen Entwicklung der Gedanken genügend Beachtung findet. Angenehm fällt auf, daß die modernen Arbeiten zu Scheeben nicht nur zitiert, sondern ergiebig ausgewertet werden; bekannte Namen erscheinen da (H. U. von Balthasar, W. Bartz, H. J. Brosch, A. Eröss, K. Eschweiler, C. Feckes, M. Grabmann, J. Höfer, W. Kasper, A. Kerkvoorde, H. Mühlen, G. Söhngen, H. Schauf u. a. m.), aber auch relativ unbekannt: J. C. Murray, M. J. Scheeben's Doctrine on Supernatural Divine Faith (Rom 1938); H. Dumont, Vom Walten des Heiligen Geistes in Christus ... nach den Schriften von M. J. Scheeben (Buenos Aires 1955); F. M. Fabr, Christus der Mittler. Das Geheimnis der Menschwerdung bei M. J. Scheeben (Rom 1960); J. Mila, Die Lehre vom Übernatürlichen bei M. J. Scheeben (Rom 1961); A. Schlembach, Mysterienwissenschaft. Untersuchung des Theologiebegriffs bei M. J. Scheeben (Aschaffenburg 1964); M. Valković, L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di M. J. Scheeben (Rom 1965); N. Hoffmann, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau ... bei M. J. Scheeben (Rom 1967); F. S. Pancheri, Il pensiero teologico di M. J. Scheeben (Padova 1956). Diese sämtlichen Arbeiten sind — mit Ausnahme der an letzter Stelle genannten — Dissertationen an der römischen Gregoriana und deswegen, wenigstens in ihrem ungekürzten Wortlaut, schwerer zugänglich. Es ist ein besonderes Verdienst des Verf.s, sie in seine umfassende Studie aufgenommen und voll für seine Zwecke ausgeschöpft zu haben, und nur dadurch war es, natürlich verbunden mit der eingehenden Kenntnis der übrigen Scheeben-Literatur und seinem eigenen Blick für die Gesamtkonzeption, wohl möglich, ein nach vielen Seiten hin abgerundetes Bild von der Theologie des Meisters bieten zu können. Allem Anschein nach ist dabei von ihm kein Teilaspekt übersehen und keine Einzelheit außerhalb der ganzheitlichen Proportionen gestellt worden.

Selbstverständlich wird in geringfügigen Nebenfragen noch eine abweichende Deutung vertretbar bleiben, was bei der Vielzahl der angegangenen Probleme und bei der äußerst fruchtbaren literarischen Tätigkeit Scheebens nicht zu verwundern wäre. Der Verf. gibt von sich aus zu: „Eine vollständige Bibliographie steht noch aus; sie ist deshalb schwer zu erstellen, weil Scheebens Arbeiten einmal weit verstreut erscheinen, zum anderen oft nicht gezeichnet sind“ (XI, Anm. 1). Es hätte vielleicht auch öfter darauf hingewiesen werden können, daß die dunkle, bilderreiche und komplizierte Ausdrucksweise des Kölner Theologen eine völlig exakte Wiedergabe seiner Gedanken und Beweise nicht leicht macht. Die Schwächen der Theologie Scheebens werden gewiß nicht verschwiegen, so z. B., daß er, um mit W. Bartz zu sprechen (Das Geschichtsbild M. J. Scheebens, in: TrThZ 56 [1947] 65—74, hier 72; zitiert bei P.: 300), kein „echtes historisches Denken“ besitzt, aber es gibt möglicherweise noch weitere Schwächen in seinem theologischen System, die wenigstens als Einseitigkeiten gekennzeichnet sein sollten. So erweckt es den Eindruck, daß Scheeben gelegentlich seinen immerhin geistreichen Konstruktionen erliegt, um die Gegebenheiten diesen mit etwas Willkür oder Gewalt anzupassen. Jedoch verbietet das alles keineswegs, die von P. gebotene Darstellung mit uneingeschränktem Lob anzuerkennen.

Nur in einem einzigen Punkt, der theologiegeschichtlich von einiger Bedeutung sein dürfte, kommen mir Bedenken. Der Verf. zeigt mit Geschick und Überzeugungskraft, daß Scheeben trotz aller Eigenständigkeit tief von der Romantik und von der katholischen Tübinger Schule (Möhler, Staudenmaier, Kuhn) beeinflusst ist, und dem soll hier nicht widersprochen werden. Aber etwas anderes kommt dabei zu kurz: Die Abhängigkeit Scheebens von der Römischen Schule wird zwar nicht geleugnet, aber doch als zweitrangig behandelt. Zweifellos hat Franzelin nicht nur den jungen Germaniker inspiriert, indem er z. B. ihm die Liebe und den Sinn für die patristische Theologie mitgab, sondern auch noch lange nachgewirkt. Für einen besonderen Fall gibt das P. zu, für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes: Franzelin „lehrt sachlich das in der Christologie, was Scheeben entsprechend in der Gnadenlehre behauptet. Was hindert also zu sagen, daß Franzelin — konsequent zu Ende gedacht — auch in der Gnadenlehre dasselbe wie Scheeben lehren könnte bzw. müßte?“ (94). Derartige Entsprechungen sind aber noch häufiger bei Scheeben anzutreffen, z. B. in der Lehre von Schrift und Tradition oder auch in der Ekklesiologie, ohne daß P. darauf hinwies. Seine kurzen Bemerkungen

(205.213.216.315) könnten unbedingt noch weiter ausgebaut werden, und das würde weder der allgemein anerkannten Selbständigkeit Scheebens Abbruch tun noch seiner ebenfalls außer Zweifel stehenden Bindung an die Romantik der Tübinger. Die Beweise im einzelnen darzulegen, würde hier zu weit führen, aber geht nicht schon aus den „Briefen nach Rom“ hervor (*H. Schauf* und *H. Eröss* als Hrsg. [Freiburg 1939]), wie sehr Scheeben sich noch später den Lehrern seiner Jugend verpflichtet fühlte? Damit soll aber nicht gesagt sein, der vielseitige Theologe müsse schlechthin zu der „Römischen Schule“ gerechnet werden.

J. Beumer, S. J.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. 8^o (XIII u. 459 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 56.— DM.

In seinem Hauptteil (103—322) ist das Buch ein Kommentar: „buchstabierende“ (*H.-G. Gadamer*) Exegese der Paragraphen 553—577 der Enzyklopädie (in der 3. Aufl. von 1830), und zwar jeweils des Haupttextes, also nicht der eher exoterischen Anmerkungen (schon gar nicht der Zusätze in der Werke-Ausgabe). Es handelt sich, wie schon der Titel sagt, um die „Dritte Abteilung der Philosophie des Geistes“: „Der Absolute Geist“, mit den Unterabschnitten: Die Kunst — Die Religion — Die Philosophie. Dieser Textexegese ist ein einführender Teil „Exposition des Problems“ voran- und ein ausführender Teil nachgestellt: „Konstruktion des Philosophiebegriffs“. Erklärtes Ziel der Arbeit ist, Hegel gegen die Interpretation der „Linken“ und gegen die Kritik der Theologen als christlichen Philosophen zu zeigen, in der Linie von *Rohrmoser*, *Bruaire*, *Fackenheim* und *Chapelle*.

Entsprechend beginnt der einführende Teil historisch-kritisch, mit einer Kritik der politischen und der theologischen Kritik. Mit politischer Kritik ist die an der Transzendenz des Absoluten bei Hegel gemeint: *Lukács*, *Kojève*, *Garaudy*. Ihr gegenüber, doch auch bezüglich der Revolutionsdiskussion *Ritter* — *Habermas* und *Adornos* Einspruch wird knapp schon die Grundthese des Buchs formuliert: Hegels Philosophie ist Ursprungs- und Emanzipationsphilosophie in einem, weil ihr „Generalthema nicht das der griechischen Metaphysik, sondern das der christlichen Theologie ist“ (11). Der absolute Geist ist „nichts anderes als der in Christus offenbarte Gott“ (ebd.). Und insofern das mit Christi Tod und Auferstehung angebrochene Gottesreich „das revolutionäre Element [ist], durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist“ (WW [Glockner] XVI 298), ist nach Hegel einerseits die grundlegende Revolution bereits geschehen, andererseits ist ihre Verwirklichung in der Welt dem Menschen aufgetragen und so die Entgegensetzung von menschlicher Freiheit und göttlicher Transzendenz eine unwahre Alternative.

Die theologische Kritik, welche bei Hegel eine wirkliche gemäße Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der Unmittelbarkeit vermißt, geht Th. von *Adornos* Negativer Dialektik her an, da sie als Kryptotheologie alle wesentlichen Momente enthalte und sie auf maßgebendem Niveau behandle. Wie gegenüber der politischen Kritik der historische Anfang des Hegelschen Denkens, so wird gegenüber der Theologie sein systematischer Anfang herausgestellt: Der beiderseitige Übergang von Sein und Nichts ineinander, der selber unvermittelt ist, so daß die umgreifende Identität von Identität und Nichtidentität, die Sein und Denken bilden, sich dem Denken gerade entzieht — „weit davon entfernt, ihm die Herrschaft zu sichern“ (47).

„Rechtfertigen läßt sich der vorliegende Deutungsversuch ausschließlich aus der zweifachen Überzeugung, daß der Gekreuzigte die Wahrheit und daß Hegel aus der Wahrheit sei“ (51).

Der 2. Teil der Einführung dient der „systematologischen“ These, für Hegel sei Philosophie Geschichtsphilosophie und als solche Religionsphilosophie. — „Das, was ist“, der Gegenstand der Philosophie, ist Geist. Geist ist (als) dialektischer Prozeß in mehrfacher Weise. Was ist, ist also Geschichte: „die zumindest unmittelbar vom subjektiven Geist ausgeführte Weltgeschichte, die ewige Geschichte des absoluten Geistes, die zugleich dem subjektiven die konstante Vollzugsform vorschreibt, und die zeitliche Geschichte des absoluten Geistes, die der sich über seine Subjektivität erhebende Menschengestalt austrägt“ (69). Das Prinzip dieser Geschichte — auf allen Ebenen — stellt die Vermittlung dar, sakral gesprochen: die „Versöhnung“. Die