

## Besprechungen

de Lubac, Henri, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée. 8° (422 S.) Paris 1970, Aubier. 26.— F.

Dieses umfangreiche Werk des bekannten Altmeisters in der französischen Theologie erschien 1969 in erster Auflage und knapp ein Jahr später schon in dieser überarbeiteten und erweiterten Fassung. Seine Absicht bestimmt Verf. zurückhaltend (9): „... eine Art Einführung für die Katechese zum Gebrauch aller, die in der Taufvorbereitung, im Religionsunterricht oder in der gewöhnlichen Predigt für das christliche Volk die schönsten aller Aufgaben zu erfüllen haben: den von den Aposteln überkommenen Glauben weiterzugeben...“ Obwohl kein wissenschaftlicher Anspruch erhoben wird, bietet die Arbeit das Ergebnis eines Versuches, der auch für den Theologen vor dem geistigen Hintergrund unserer Tage mehr als interessant und bedeutsam ist. L. versucht ja nichts weniger, als in einer Studie über den Text des „apostolischen“ Credo und seiner Geschichte die eigentlichen Dimensionen christlichen Glaubens aufzuzeigen und lebendig ins Bewußtsein zu rufen. In diesem Sinn geht es hier ums Ganze sowohl der Lebensarbeit des Theologen wie auch der gläubig christlichen Existenz. Denn daß hier — trotz der einschränkenden und bescheidenen Ankündigung — kein Handbuch für den Religionsunterricht oder Hinweise für die Predigt vorgelegt werden, macht schon ein flüchtiger Blick auf den Aufbau dieses Buches deutlich. Dieser steht knapp formuliert als „Argument“ (21f.) den zehn Kapiteln voran und findet sich als Inhaltsverzeichnis mit den Kapitelüberschriften noch einmal am Ende des Werkes (421).

Es ist kein Kommentar, der einfach erläuternd den Aussagen des Apostolikums folgen würde, sondern ein durchaus eigenständiger Gedankengang, dem der Leser sich gegenübersieht. Verf. führt seinen Plan mit Hilfe eines ganz erstaunlichen Schatzes an Belegen aus der christlichen Literatur von den Anfängen bis in die letzten Jahre hinein durch; der 11seitige Index der Verfassernamen (409—419) läßt schon den Umfang deutlich werden, in dem die Tradition hier zu Worte kommt. Zitate und Anmerkungen selbst sind dann so reichhaltig und vielfältig, daß bei nur oberflächlicher Lektüre bisweilen der Eindruck entstehen könnte, der Faden des Gedankengangs, wie ihn L. vorlegen wollte, ginge verloren. Zu unterstreichen ist hier wohl, wie häufig und ausgiebig die Reformatoren *Luther*, *Calvin* und *Melanchthon* herangezogen werden. Noch auffälliger ist vielleicht die Häufigkeit und die generelle Zustimmung, mit der sich Verf. immer wieder auf *Erasmus von Rotterdam* bezieht. Daß L. ein ausgezeichnete Kenner der patristischen Tradition ist, war seit langem bekannt; ebenso wußte man, daß er über die philosophischen Ideen des 19. Jahrhunderts, aber auch über die theologischen Strömungen des Früh- und Hochmittelalters profundes Wissen und originale begründete Perspektiven besitzt. Wenn jetzt die Welt der Renaissance und der Reformation für das 15.—17. Jahrhundert neben die thematisch bestimmten Kenntnisse des Verf.s von *Baius* und *Jansenius* tritt, zeugt das von einer erstaunlichen Flexibilität und Lebendigkeit des Geistes, was nicht heißt, daß L. in allem der Alte geblieben wäre. Der Gesamtcharakter dieser Überlegung weist das Buch ziemlich deutlich in eine Reihe mit anderen Hauptwerken der reiferen Jahre, so „Betrachtung über die Kirche“ (1953) und „Exégèse médiévale“ (1959—1964), deren Typ man in einem für L. bezeichnenden Sinn „meditativ“ nennen könnte. Hier tritt die Auseinandersetzung der früheren Jahre — sowohl jene um die Fragen des Verhältnisses „Kirche — Welt“ wie die andere um die rechte theologische Interpretation — weitgehend zurück.

Aber wenden wir uns den Etappen des Gedankengangs im vorliegenden Werk selbst zu. Ausgehend von der Legende, die Apostolizität des Glaubensbekenntnisses rühre daher, daß die zwölf Apostel dieses Credo formuliert hätten, indem jeder einen Artikel beigesteuert hätte, sucht Verf. den historischen und geographischen Spuren des Apostolikums nachzugehen (Geschichte einer Legende, [23—59]). Bedeutsam ist es hier, festzustellen, daß gerade auch an der Legende sichtbar wird, wie man den Glauben von seinen Anfängen an für einen und für kollegial verant-

wortet hielt (42.57). Als Ergebnis hält L. mit einem Zitat *J. de Ghellinckes* fest, daß es heute auch historisch sicher ist, daß der im Apostolikum formulierte und bekannte Glaube auf die Apostel zurückgeht (59).

Mit Kap. 2 „Trinitarisches Symbol“ kommt Verf. zu dem Gedanken, der ihm am meisten am Herzen liegt (61—98): das Credo ist keine Liste, kein Katalog, der nur äußerlich zusammengestellt wäre, sondern eine Einheit, deren Struktur mit der Eigentümlichkeit christlichen Glaubens selbst untrennbar verbunden ist (63). Um über das verbreitete Mißverständnis hinauszukommen, als sei dieses Bekenntnis nur eine Sammlung zu glaubender Wahrheiten (62), muß die Geschichte der Dreiteilung zurückverfolgt werden. Diese historische Untersuchung soll hier wieder zur Aufdeckung einer zentralen theologischen Wahrheit dienen. Das ist nicht zu vergessen, wenn sich L. in Einzelheiten oder Detailschilderungen zu verlieren scheint. Wichtig ist besonders die Untersuchung zum Verhältnis zweiteiliger Glaubensformeln zu dreiteiligen und die Feststellung, daß sich keine Entwicklung zwischen ihnen nachweisen läßt, daß sie vielmehr in durchaus verschiedener Funktion nebeneinander stehen (81). Der Glaube selbst ist trinitarisch und entsprechend auch sein Bekenntnis (*trina fides* [88 f.]). Diese Dreiheit gehört einer völlig anderen Ordnung an als der gesamte Rest (90).

„Heilsökonomische Trinität“ (99—147) fragt dann nach der Bedeutung der Offenbarung der Trinität für uns (101). Denn diese Kenntnis ist vom Heilswerk nicht zu trennen; vielmehr spiegelt das Credo „das Wort Gottes am Werk“ (102). L. untersucht zur Verdeutlichung dieses Gedankens die Begriffsgeschichte von „Heilsökonomie“ sowie den Weg von ihr zur Theologie (103 ff. 11 f.). Doch wird hier das „*pro me*“ im Verständnis der Reformatoren und der protestantischen Tradition abgelehnt. Eine exklusiv funktionale Auffassung der Offenbarung (113) muß nach Ansicht des Verf.s in eine mehr und mehr subjektivistische Theologie (117) führen. Von diesem Ansatz her bleibt das Werk Christi und das des Heiligen Geistes zu bestimmen, sind die christologischen und die pneumatologischen Aussagen zu verstehen. „Alles kommt vom Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist“ (144). Diese Offenbarung der Trinität in ihren Werken und durch ihre Werke hat unserem Credo immer schon das Wesentliche seiner Struktur gegeben (147).

Kap. 4 spricht von „Glaube, Fürwahrhalten, Religion“ (149—199) und stützt sich nach der genaueren Betrachtung der Dreiteilung vornehmlich auf das „*in*“, das im Credo vor den drei göttlichen Personen steht und dem Glauben an sie seinen besonderen Charakter verleiht. Es geht also um die verschiedenen Arten von Glauben, für deren Bestimmung L. sich an die klassische Unterscheidung *Augustins* vom „*credere Deum* — *credere Deo* — *credere in Deum*“ (157) hält. Sachlich enthält Glauben ein Abschwören und ein Nachfolgen (160), d. h., es setzt „Bekehrung“ voraus. Es folgen hierzu einige philologische Bemerkungen zum französischen Sprachgebrauch, für die das Deutsche mit seinem weiten Gebrauch von „glauben“ durchaus seine Parallele hat. Dem Glauben des Menschen entspricht oder geht voraus der „Glaube Gottes“ im Sinn von Treue und Loyalität (165). In diesem persönlichen und dialogischen Austausch von Glauben sind die Wahrheiten ursprünglich eins (168); es besteht ein Gleichgewicht — wenn man so sagen darf — von Glaubensakt und Glaubensinhalt, das diese Unterscheidung eigentlich als sekundär ausweist. Hier stößt L. auf die Aussagen des II. Vatikanums über das Wesen der Offenbarung und des Glaubens aus dem ersten Kapitel von „*Dei verbum*“ (171). In diesem Zusammenhang werden dann unmittelbar einige auch heute diskutierte Thesen behandelt, so der angebliche Gegensatz zwischen Glaube und Religion (172), das dahinter verborgene Thema von Natur und Gnade (173) bzw. die Frage, ob ihr gegenseitiges Verhältnis grundsätzlich als Gegensatz oder als Harmonie zu fassen sei. Interessante Bemerkungen zu *K. Barth* und *D. Bonhoeffer* (178 ff.) zeugen von guter Information und weitgehender persönlicher Auseinandersetzung auch mit neueren und neuesten Positionen. Das katholische Denken erscheint Verf. schließlich weniger *exklusiv* (184 f.). Für den Glauben bedeutet das: „Der Glaubensakt ist ein wesentlich religiöser Akt“ (190) und das „Glauben an“ des Apostolikums ist „ein Ereignis, das in der *Begegnung* des Gläubigen mit dem eintritt, an den er glaubt“ (199).

„Die glaubende Kirche“ (201—234) im 5. Kap. behandelt die Frage nach der Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für den Glauben. L. folgt wieder der Begriffsgeschichte — hier der von „*convocatio*“ und „*congregatio*“ — um den Unterschied

herauszustellen, der zwischen Gott und der Kirche besteht, insofern sie Glaubensgegenstand sind (204). Aber wichtiger noch ist die Kirche als Ort der Fülle des Glaubens (217). Nur sie kann wirklich das „ich“ des Credo sprechen; sie ist es, die glaubt und bekennt (218 f.), und der Glaube der Christen ist nur als Teilnahme am Glauben der Kirche verständlich (221). Petrus und sein Glaube wird als Beispiel herangezogen (225) und dient als Übergang zu einigen Bemerkungen über das Verhältnis des einzelnen zur glaubenden Kirche, die hier mit den Bildern der Tradition, aber aus ihrem Wesen heraus, als „Haus“ und als „Mutter“ behandelt wird.

Das 6. Kap. ist überschrieben „Der Glaubende in der Kirche“ (235—262) und betrifft ausdrücklich die Gegenseite der gerade behandelten Frage. Sie ist Ort des Glaubens (239), und gerade dies geht aus der Stellung am Schluß des Apostolikums hervor (240 f.). Das alte Prinzip „außer der Kirche kein Heil“ (247) richtet sich nicht an die Außenstehenden, sondern an jene, die „drinnen“ sind. Sie haben die Gabe des Geistes (250) und die Gaben des Geistes empfangen (253), der in der Kirche am Werk ist (254). Denn diese ist sein Instrument (255 f.). Durch Zitate wird hier nicht nur der Gedanke, sondern auch die Haltung selbst zu vermitteln gesucht. Danach bleibt nur als Frage: Was wäre der einzelne ohne Kirche (259) — wäre der Theologe ohne Kirche? (261).

Damit hat L. sein eigentliches Ziel erreicht. Es bleiben nur noch einige Folgerungen zu ziehen (263). Die erste betrifft „Die Einheit des Glaubens“ (263—306), zunächst als Einheit von Akt und Inhalt, in der sich alle Glaubenden finden, da es sich um „kirchlichen Glauben“ (264 f.) handelt. Abgelehnt wird folgerichtig jede Auffassung, nach der es Unterschiede je nach Bildung oder Studium geben könnte (271 f.). Die letzte Begründung für diese Einigungsfunktion liegt nicht in der Erkenntnis, sondern in dem recht verstandenen und gelebten Glaubensgehorsam (276), der gegen jeden Konformismus mit dem Herzen zu vollziehen ist. „Diese objektive Einheit des Glaubens — ist nicht nur die des Dogmas: sie ist zu gleicher Zeit die des Mysteriums“ (278). Einige z. T. aktuelle Betrachtungen zur Begriffsgeschichte von „Entwicklung“, „Hellenismus“ bzw. Hellenisation leiten über zu der Schlußfeststellung: „Die Vertiefung des Mysteriums mündet . . . in ‚theologia negativa‘“ (301).

Die zweite Folgerung betrifft den „eigenwilligen christlichen Sprachgebrauch“ (Les solécismes chrétiens [307—337]). Sowohl im Vokabular wie in den grammatischen Ausdrucksweisen bietet das Apostolikum einige auffällige Abweichungen vom normalen klassischen Sprachgebrauch — Solezismen genannt —, die einen Hinweis auf das Neue des christlichen Glaubens geben und die vorstehend erarbeiteten Bemerkungen unterstützen. „Ein neuer Gottesgedanke, eine neue Idee vom Menschen, eine neue Auffassung von den Beziehungen zwischen Mensch und Gott: das enthielt der erste Akt christlichen Glaubens im Ansatz . . .“ (330). Durch die Tradition der Kirche ebenso wie durch die „Betrachtung der Texte“ (333) läßt sich darüber, besonders über das Verhältnis vom Glauben Israels zu dem der Kirche, Klarheit gewinnen. In dieser Hinsicht sind gerade die eigenwilligen christlichen Ausdrucksweisen, „unerträglich für die Ohren der griechisch-römischen Gebildeten“ (337), als „Träger des Neuen am Christentum“ (337) bedeutsam. Auch „Der Elan des Glaubens“ (339—367) gehört zu den Folgerungen, die sich aus der Struktur des Apostolikums ergeben. Denn Glauben meint eine Bewegung zu Gott hin (341), die nichts mit der auch völlig unbiblischen Auffassung eines rein intellektuellen Glaubens (342) zu tun hat. Auch hier haben wir die wirkliche Dimension des apostolischen Credo wiederzugewinnen. Die Dynamik des Glaubens richtet sich auf Güter, die uns in der Hoffnung gegeben sind (353). Darum gehört der Elan des Glaubens zur Ordnung der „Prospektion“ (359) und führt von Anfang zu Anfang, durch Anfänge, die niemals ein Ende haben (367). Mit *Guardini* kann L. darum sagen: „Der Glaube ist sein Inhalt“ (359).

Das Schlußkapitel des Buches spricht von „Glaube und Bekenntnis des Glaubens“ (369—407). Erst hier geht Verf. ausdrücklich auf die heute so vordringlich behandelte Problematik des Glaubensaktes ein, wenn er fragt, ob das apostolische Glaubensbekenntnis einen Glaubensakt darstellt oder enthält (369). Das Bekenntnis setzt den Akt voraus, doch steht L. der gängigen Trennung auch hier reserviert gegenüber. Glaube ist eine Bewegung, die zwar in einem Akt ansetzt, der sich aber notwendig äußern muß. „Wenn uns das Credo . . . den wesentlichen Inhalt des Glaubens bietet, dann gibt uns der vom Credo vorausgesetzte Glaubensakt dafür die Form“ (371). Der Ausdruck des Glaubens ist aus der Natur des Menschen heraus

ebenso notwendig gefordert wie aus jener des christlichen Glaubens selbst. Die Begriffsgeschichte von ‚confessio‘ (377 ff.) wie die Betrachtung des Adressaten für das Credo — Gott, Gemeinde, Welt — und Bemerkungen zum ‚Symbolon‘ (393 f.) oder zur ‚communio‘ (398 f.) sollen diese Aussagen unterstützen. Das Credo als Kurzformel des Glaubens führt uns dann in die Aktualität (401 f.) und erlaubt in diesem weiten Horizont die Antwort auf die Schlußfrage, ob es im Apostolikum wirklich nur um eine Zusammenstellung von Wahrheiten geht (402). „Als Bekenntnis und Symbol drückt das Credo den Akt des Glaubens selbst nach draußen hin aus. Denn dieser Akt, der sich auf Gott selbst richtet als Antwort auf seinen Anruf und auf seine Gabe ist wesentlich ein Elan ‚in Deum‘“ (407).

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß sich L. ganz und gar nicht von den gängigen Kategorien und Unterscheidungen der Betrachtung bestimmen läßt. Er sieht in der heute nicht selten radikal durchgeführten Unterscheidung von Akt und Inhalt und Aussage des Glaubens — eine Betrachtung, die sich nicht selten mit dem bloßen „daß“ begnügen möchte — ein zu formal abstrahierendes Denken am Werk, das vielleicht an einer gewissen Psychologie, sicher aber zu wenig am christlichen Glauben selbst orientiert ist. Trinität ist nicht einfach auf die Seite der Glaubensinhalte abzubuchen, sondern betrifft christlichen Glauben existentiell. Man wird L. für dieses Bekenntnis, dem es nicht an persönlichen Zügen fehlt, dankbar sein.

Der Vollständigkeit halber seien aber auch noch eine Reihe von Druckfehlern — besonders in den Anmerkungen — genannt, die bei einer Neuauflage korrigiert werden sollten: S. 26, Anm. 2: Explanatio; S. 28: Explanatio; S. 65, Anm. 2: Loire; S. 86, Anm. 1: aspersion; S. 107, Anm. 6: Glauben; S. 113, Anm. 2: Rechtfertigung und Versöhnung; S. 193: Dobschütz; S. 202, Anm. 8: Esquisses; S. 281, Anm. 3: neben dem Druckfehler bleibt die Stelle selbst zu verifizieren!; S. 304, Anm. 3: connaissance; S. 309, Anm. 2: elocutionibus; S. 327: le langage; S. 335, Anm. 3: G. Söhngen... H. Fries; S. 377, Anm. 4 (S. 378): Ovila Brabant. — Daß diese Versehen den Wert der Arbeit nicht berühren, braucht wohl nicht eigens betont zu werden.

K. H. Neufeld S. J.

Dewart, Leslie, *Die Grundlagen des Glaubens*. Bd. 1: *Historische Analyse*. 8° (162 S.) Köln 1971, Benziger. 19.80 DM. — Ders., *The Foundations of Belief*. 8° (526 S.) London 1969, Burns & Oates/Herder and Herder.

Die stürmische Diskussion, die D.s „The Future of Belief“ (Bespr. in *dieser Zeitschrift* 44 [1969] 286—271) in den angelsächsischen Ländern ausgelöst hat (vgl. G. Baum (ed.: *The Future of Belief Debate* [New York 1967]), hat sich bislang nicht auf das Festland übertragen. Ob dies der Übersetzung seines neuen, in der deutschen Übersetzung in zwei Bände aufgeteilten Werkes gelingen wird, bleibt abzuwarten. Es darf hier bereits festgestellt werden, daß, sollte die Debatte nicht beginnen, darin kein Beweis für die Überschätzung des Autors in den außereuropäischen theologischen Kreisen zu erblicken ist, sondern eher ein Beweis für die nach wie vor spürbare Introvertiertheit der kontinentalen Theologie.

Das neue Werk, dessen erster Halbband hier zunächst einmal ausführlich vorgestellt wird — die Diskussion muß folgen —, versteht sich als Ergänzung und Vervollständigung des zuvor genannten Buches. Es betrifft die Grundlagen des religiösen Glaubens, insofern die Entwicklung des Glaubens die Frage nach dem Verständnis von Realität und Wahrheit einschließt (12 f.). Den christlichen Ansatzpunkt sieht D. dadurch gerechtfertigt, daß 1. der Angleichungsprozeß der Welt faktisch im Zeichen der Angleichung an den Westen steht, und 2. daß Christentum sich stets aufgerufen sah, dem religiösen Glauben Universalität zu verschaffen.

Das I. Kap. erläutert Problemlage und Zielsetzung des Werkes. Den Ausgangspunkt bildet die Frage, ob der religiöse Glaube, insofern er einen wesentlichen Teil menschlicher Erfahrung darstellt, in seinem Wesen von der Entwicklung der Menschheitsentwicklung unberührt bleiben kann (21 f.). In der katholischen Kirche stehen sich in dieser Frage die sog. Konservativen und Progressiven gegenüber (die Übersetzung „Traditionalisten“, „Traditionalismus“ und „Progressisten“, „Progressivismus“ ist recht unglücklich, zumal vor allem das erste Begriffspaar bereits historischerseits in der Theologie eine andere Bedeutung hat [23 ff.]). Beiden Gruppen gemeinsam ist die Sorge um den christlichen Glauben. Dabei gehen die Konservativen von zwei Überlegungen aus: 1. „Die Annahme, das Christentum könne sich in wesentlichen