

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

Dingen entwickeln, würde die Annahme implizieren, daß es nicht wirklich offenbart oder übernatürlich ist, da nur menschliche Schöpfungen Wandlungen unterworfen sind“ (24). 2. „Vor jedem Gedanken an die Übernatürlichkeit und Geoffenbarkeit der christlichen Religion steht bei den Traditionalisten der Gedanke, jede Auffassung, die bewußt oder unbewußt, implizit oder explizit eine evolutive Entwicklung des christlichen Glaubens annimmt, treffe die christliche Wahrheit eben als *Wahrheit* und die Realität des christlichen Gottes eben als *Realität*“ (27). Denn was wahr ist, kann nicht wahr werden, und wenn Gott nicht wirklich real ist, erübrigt sich die Frage, ob das Christentum wirklich offenbart sei. Nach Ansicht von D. bleibt jedoch der zugrunde liegende Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff weithin undiskutiert. Die Schwäche der Progressiven liegt dann umgekehrt darin, daß sie zwar die Inadäquatheit des scholastischen Denkens betonen, jedoch oft übersehen, daß ein Urteil über die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit der Vergangenheit im Hinblick auf die Gegenwart voraussetzt, daß man sich kritisch mit eben dieser Vergangenheit auseinandersetzt (35 f.): „Der Progressismus würde — es klingt wie eine Ironie — in dem Maße reaktionär werden, in dem seine implizite oder explizite Kritik an den Grundlagen des traditionellen Glaubens nicht analytisch und empirisch begründet wäre“ (ebd.). Das Werk zerfällt in zwei Teile, die sich mit dem Inhalt der beiden Halbbände der Übersetzung decken: 1. Rückblick auf die historische Dynamik des griechisch-westlichen Denkens in seiner Beziehung zum religiösen Glauben und 2. Versuch einer Neuentwicklung des christlichen Glaubens. Die Auseinandersetzung mit D.s Konzeption wird beide Teile treffen müssen. Zu 1. stellt sich die Frage nach der historisch-linguistischen Korrektheit der Analysen; zu 2. die Frage, ob der Neuanatz, die positive Gestalt eines enthellenisierten Christentums, wie D. sie versteht (41), bzw. seine „meta-metaphysische Metaphysik“ (18) tragfähig ist. Im Original machen das II. und III. Kap. den ersten Teil aus.

Das II. Kap. bespricht die traditionellen Grundlagen des Glaubens. D. geht davon aus, daß „Schicksal“ jenes Schlüsselwort ist, das die Wurzel der griechischen Zivilisation beschreibt. Eine mögliche Befreiung des Menschen von diesem „Schicksal“ bahnt sich dort an, wo er es zu erkennen beginnt und sich ihm die Rolle des eigenen Verstandes in dieser Erkenntnis erschließt. In der Philosophie entspricht dem $\mu\omicron\theta\epsilon\rho\alpha$ -der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -Begriff, in dessen nichttechnischer Bedeutung die Unvermeidbarkeit mitschwingt (47). Philosophisch „bedeutete die *wirkliche* Natur eines Dinges erforschen: seine innere Notwendigkeit erforschen“ (47). Dabei machten die Griechen die Entdeckung, „daß sich der Mensch *von Natur aus* zur Wirklichkeit in Beziehung setzt, da des Menschen Beziehung zur Wirklichkeit eine *Selbst-Beziehung* zur Wirklichkeit ist“ (48). Diesen Vorgang sprachen die Griechen jedoch nicht in der Begrifflichkeit des *Bewußtseins*, sondern der menschlichen *Welt-Erkenntnis* aus (51). Mit der eigentümlich griechischen Konzeptualisierung der Selbstbeziehung des Menschen zur Wirklichkeit ergibt sich einmal die Zweiteilung von Verstehen und Wollen, sodann auch das Gegenüber von Subjekt und Objekt, Mensch und Welt. Grundlegend für den gemeinten Erkenntnisbegriff ist, „daß a) die Wirklichkeit sich inneren Notwendigkeiten entsprechend verhält und daß b) durch den Erkenntnisakt der Mensch innerlich, sich selbst gegenüber, die innere Verfassung der Wirklichkeit in sich widerspiegelt und bezeugt“ (54). Damit aber erweist sich die „self-necessitation“ (die Übersetzung „Selbstbedingtheit“ drückt — trotz allem — die „Notwendigkeit“ zuwenig aus) als Wesen der Wirklichkeit, der der Mensch „beobachtend“ gegenübersteht (58). Die Beobachtung als das grundlegende Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit aber setzt die „Distanz“ voraus: Erkennender Geist und Sein, Selbst und Nicht-Selbst, Subjekt und Objekt stehen einander wie zwei beliebige andere Seiende gegenüber (60). Für D. geht es bei alledem nicht um Erkenntnistheorie, sondern um den *Erkenntnisbegriff* (62), wobei er bemerkt, daß der klassische Begriff erst seit Hegel durch eine Neufassung abgelöst wird (63). Der sog. klassische Begriff ist aber dann zunächst ein Problem innerhalb der indogermanischen Kulturen (65). D. zitiert im Hinblick auf das Chinesische Fung Yu-lan: „Im chinesischen Denken . . . gab es kein klares Bewußtsein des Ich von sich selbst, und so wurde der Scheidung zwischen Ich und Nicht-Ich ebenfalls nur eine geringe Aufmerksamkeit gewidmet; daher wurde auch die Epistemologie nicht zu einem besonderen Problem“ (65). Damit ist zugleich der abendländische Wahrheitsbegriff relativiert, der in allen Erkenntnistheorien übereinstimmend die Wahrheit dahingehend bestimmt, daß sie

jene Vervollkommnung des Geistes ist, die der Geist als Ergebnis der Überwindung der Dichotomie von Objekt und Subjekt erlangt (73): Erkennen bedeutet soviel wie: „zu dem in Beziehung treten, was für den Menschen unausweichlich ist; und zu dem Unausweichlichen in Beziehung treten bedeutet, sich mit ihm in Übereinstimmung bringen. Die Wahrheit ist die Beziehung der Übereinstimmung des Geistes zu dem, was der Geist erkennt“ (75). Von der Feststellung der Erkennbarkeit der Wirklichkeit her ergibt sich die Frage nach dem Grund dieser Erkennbarkeit. D. sucht sie von Parmenides' bekanntem Ausspruch: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι“ aus zu erläutern (79). Dabei greift er auf einige Überlegungen zur griechischen Sprache sowie zur Funktion der Sprache überhaupt zurück. Nach ihm gibt die Sprache der Erfahrung eine menschliche, sozio-historische Form; jedenfalls geht die Erfahrung der Sprache nicht voraus (81 f.). „Die Variierbarkeit der menschlichen Sprachen scheint daher auf eine Variierbarkeit in der Form der menschlichen Erfahrung hinzudeuten“ (82). Eine Besonderheit der griechischen Sprache ist die Doppelfunktion des Verbums „εἶναι“, das unterschiedslos zur Bezeichnung der Wirklichkeit des Wirklichen als solchen und zur Bezeichnung des Verhältnisses des Prädikates zum Subjekt gebraucht wird. Daraus folgt, daß jede Erkenntnis Seiendes, das, was ist, erfaßt und daß das Seiende erkennbar ist, weil es seiend ist. Die doppelte Identifizierung der Wirklichkeit als solcher mit dem Sein und des Seins als solchen mit der Erkennbarkeit führt zum metaphysischen Seinsbegriff insofern als „die innere Notwendigkeit der Wirklichkeit nicht in der spezifischen Eigenart jedes Einzeldinges erfaßt wird, sondern in der Wirklichkeit selbst, die ihren jeweils spezifischen Eigenmöglichkeiten zugrunde liegt“ (85). Damit geschieht zugleich ein Verweis auf „jene Wirklichkeit, die im strengsten Sinne des Wortes *ist* und die daher im strengen Sinne unwandelbar, selbstidentisch und notwendig ist“ (85). Bei allem Bemühen, dem Schicksalhaften zu entinnen, endet die griechische Philosophie jedoch letztlich bei der Erkenntnis, sich dem Schicksal — stoisch oder epikureisch — unterwerfen zu müssen (87). In dieser Sprachwelt ist das Christentum dem Griechentum begegnet. D. nennt drei Deutungen des Hellenisierungsprozesses und bekennt sich selbst zur dritten: 1. Die griechischen Elemente ersetzen die ursprünglichen Elemente des Christentums. 2. Die Hellenisierung verhindert nicht die Kontinuität des Wesens der christlichen Lehre; 3. die Hellenisierung hat das Christentum nicht nur äußerlich, sondern auch in seiner Wahrheit verändert, doch ist sie „ein *in concreto* praktisch unvermeidbares und auf jeden Fall glückliches Ereignis gewesen“ (94); „... aus diesem Grunde kann man auch nicht annehmen, daß die kulturelle Form, die das Christentum tatsächlich angenommen hat ... von ewiger Gültigkeit ist ...“ (94). Enthellenisierung bedeutet dann für D. „Schaffung einer Welt, die *noch nicht* existiert, auf der Grundlage der einzigen Welt, die *tatsächlich* existiert“ (99), was jedoch nicht ohne Durchlaufen einer negativen Phase der Enthellenisierung möglich ist.

Das III. Kap. über den Zusammenbruch der Grundlagen des Glaubens soll zeigen, wie der Hellenisierungsprozeß des Christentums auch den Keim der Spaltung in eine gläubige und eine ungläubige Welt in sich trägt. Nach einleitenden Bemerkungen greift D. die Frage nach dem Verhältnis von sprachlichen Formen und bewußter Erfahrung neu auf. Er kritisiert dabei das Sprachverständnis, das in der Sprache lediglich die äußere Kundgebung des Denkens erblickt, im übrigen die Sprache unbedacht läßt, weil vorausgesetzt wird, daß es keinen Unterschied zwischen Sprache und Denken gebe (106 f.). „Kritische Überlegung und einige sprachwissenschaftliche Erfahrung aber dürften enthüllen, daß jenseits der semantischen Variabilität der Sprache eine zwar vielleicht weniger auffallende, aber bedeutend wichtigere syntaktische, funktionale Variabilität steht“ (108). Variabel sind eben nicht nur die Wörter, sondern auch das Denken der Wörter (111). Sprache ist denn auch „keine der geistigen Tätigkeit des Denkens *nachfolgende* bewußte Tätigkeit“ (110); Denken selbst ist vielmehr „Erfahrung in einer sprachlichen Form“ (111). Ist aber die Sprache kein vom Denken verschiedener Vorgang, so sind Begriffe auch nicht konventionelle Zeichen, mit deren Hilfe der Mensch erkennt (113). Es ergibt sich folglich, „daß man nicht in irgendeiner Sprache sprechen lernen kann, ohne daß diese Sprache dadurch zur sprachlichen Form des Denkens des Betreffenden wird“ (117). Das mangelnde Bewußtsein des notwendigen Sprachbezugs führt dahin, daß der Mensch so „glossozentrisch“ wird, „daß er völlig unkritisch seine Eigenpersönlichkeit, seine Kultur und seine Zeit als Mittelpunkt der Wirklichkeit betrachtet“

(120). Damit gelangt D. an den für seine weiteren Überlegungen wichtigen Ausgangspunkt, daß auch die griechische Philosophie eine sprachliche Struktur voraussetzt, „die eine bestimmte, kontingente Form menschlicher Selbstbeziehung zur Wirklichkeit verkörpert“ (121). Im Hinblick auf das klassische griechische Seinsverständnis behauptet D., daß wir die Frage, ob „ὄντα“, „Sein“, *existieren* oder *etwas-sein* bedeutet, nur deshalb stellen können, weil wir zugleich auf das uns nähere Denken des Mittelalters zurückgreifen können (127): „Erst wir können fragen, ob ‚Sein‘ allein bedeuten kann, ohne notwendig *etwas-sein* mitzubedeutend, da wir uns vorstellen können, daß das *Sein* eines Seienden und *was* das Seiende ist, sowohl real verschieden als im Denken und Sprechen unterscheidbar ist“ (ebd.). Für *Aristoteles* z. B. gab es „keine Unterscheidung zwischen Existenz und der Wahrheit einer Essenz“ (131). Was im Griechischen sprachlich ununterschieden ist, tritt im Arabischen auseinander: Existenzaussage und Kopulafunktion finden ihren je eigenen Ausdruck (vgl. 133—136). Die *Aristoteles*-Übersetzungen sind dadurch gezwungen, eine Unterscheidung zweier völlig unterschiedlicher Bedeutungen von „εἶναι“ einzuführen, die „im griechischen Original weder ausdrücklich ins Auge gefaßt noch implizit vorhanden war“ (136). Aus einer Ununterschiedenheit bei *Aristoteles* wird die Behauptung einer Relation bei *Al-Farabi* (141). Verbunden mit der Lehre der Erschaffung der Welt durch Allah ergibt sich, daß die Erkennbarkeit zur wahren Natur der Wirklichkeit gehört und doch nicht das ist, was ein Ding in sich wirklich macht (142). Die Existenz wird damit zu einem Akzidenz der wirklichen Dinge, eine Lehre, die *Averroës* bestreitet. Damit war der Begriff der *Kontingenz* gegeben, der eine radikale Alternative zum notwendigen, schicksalhaften Charakter der Wirklichkeit im griechischen Denken darstellt. Wesenheiten sind nun Möglichkeiten, bis die Wirklichkeit zu ihnen hinzutritt (148). Demgegenüber lehrt *Avicenna*, „daß Gott seinem Wesen nach notwendig ist und daß es daher Gottes Schöpfung ist, was die reine Möglichkeit der Wesenheit zur tatsächlichen Wirklichkeit der Dinge bringt, die in der Welt ‚vorgefunden‘ werden“ (147). Damit stand aber *Avicenna* vor der der Konsequenz, den Geschöpfen nachträglich doch wieder Notwendigkeit zuerkennen zu müssen: Während Gott aus sich selbst notwendig ist, sind nach ihm die Geschöpfe durch einen anderen, nämlich Gott, notwendig (148). Die Frage findet ihre christliche Fortführung bei *Thomas von Aquin*.

In der Frage nach der Herkunft des thomanischen Seinsbegriffs legt D. die Hypothese vor, daß „quidditas“ nach dem arabischen „*mahiyah*“ gebildet sei, während „*essentia*“ als Übersetzung von „ὄντα“ wortgetreu mit „*Seinsheit*“ wiederzugeben sei (151). „*Essentia*“ würde danach zugleich die Doppelbedeutung des griechischen Ursprungsbegriffes wiedergeben bei leichtem Übergewicht des quidditativen Aspektes. *Thomas* hätte dann dabei erkannt, daß „quidditas“ letztlich dasselbe war wie „*essentia*“. Die entscheidende Einsicht des *Thomas* aber war, daß die *Kontingenz* der geschaffenen Wirklichkeit „von dem innersten Wesen dieser Wirklichkeit abhängt. Die wirkliche Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott besteht nicht darin, daß es seine notwendige Wirklichkeit von ihm empfangen hat, sondern darin, daß es eine Wirklichkeit empfangen hat, die nicht auf Notwendigkeit beruht, auch nachdem sie empfangen worden ist“ (152f.). Diese Wirklichkeit eines Seins aber „stellt keinen *Zuwachs* für seine Wesenheit dar“ (153). „*Esse*“ wird zum „*id quo*“ (das, *wodurch* ein Seiendes seiend ist) und „*essentia*“ zum „*id quod*“ (das, *was* ein Ding ist [155]). Nach D. geht es *Thomas* auch nicht um die reale Distinktion von „*esse*“ und „*essentia*“, sondern um ihre innere Beziehung (die deutsche Übersetzung an dieser Stelle ist schwach: „they are related“ wird übersetzt mit „sie ständen miteinander in Zusammenhang“ [155]). Entgegen der gedanklichen Richtung der Araber denkt *Thomas* offensichtlich stärker „vom Wesen der Geschöpfe her auf das Wesen Gottes hin“ (162). Das Problem, das sich ihm dann stellt, formuliert D. so: „Wenn die Geschöpfe wirklich kontingent und in ihrem Sein nicht notwendig sind, auch nicht, *nachdem* sie zu existieren begonnen haben, dann müßte ihre *Kontingenz* in ihnen — das heißt in ihnen selbst, so wie sie existieren, und nicht nur in ihrem Verhältnis zu Gott — deutlich feststellbar sein“ (162). *Thomas* strebt eine Antwort an, die vor jeder Erleuchtung des Erkenntnisvermögens durch den Glauben liegt (162). Sie liegt in seiner Begründung der Zusammensetzung von empirisch gegebenem Seienden aus Essenz und Existenz. Insofern als diese auf dem empirisch gegebenen Sein als solchen gegründete Unterscheidung aber in *Thomas* Überlegungen das Sein überhaupt be-

trifft und die Intelligibilität zwar für das Sein wesenskonstitutiv, doch zugleich von seiner Existenz verschieden ist, „kann selbst eine noch so weitgehende Erkenntnis bei einem empirisch gegebenen Sein nicht enthüllen, ob es nun tatsächlich existiert oder nicht“ (172), ein Ergebnis, das letzten Endes auch zum Zweifel an der Existenz eines Gottes führte, „der seiner Natur nach erkennbar war“ (167). Eine Lösung der Aporie, die die Erfassung der Essenz dem einfachen Begreifen, die Erfassung der Existenz dem Urteil zuweist, lehnt D. ab. Das Problem bildet nach ihm der Erkenntnisbegriff selbst, der besagt, daß „kein empirischer Unterschied, keine menschlich feststellbare Verschiedenheit, zwischen einem Akt der Erkenntnis einer *quidditas*, die wirklich extramental existiert, und einem Akt der Erkenntnis einer *quidditas*, bei der dies nicht der Fall ist, vorhanden sein kann“ (177). D. macht schließlich die thomanische Lösung, die zu *Descartes* weitertreibt, dafür verantwortlich, „daß Skeptizismus in der Erkenntnislehre und Solipsismus in der Metaphysik die unannehmbaren, aber unvermeidlichen Folgen der kritischen Forschungen der Philosophie über die Erkennbarkeit des Seins wurden“ (179). Aus einer ähnlichen Wurzel ist dann auch der westliche Atheismus und Säkularismus nach D. erwachsen. Im Anschluß an diese historischen Analysen, deren Überprüfung vordringlich Sache der Historiker und Sprachwissenschaftler ist, will D. dann alternative Möglichkeiten der Grundlegung des Glaubens vortragen.

An dieser Stelle sei zur Übersetzung angemerkt, daß Unsicherheiten in der Verwendung von Fachworten nicht zu übersehen sind. Außer den Hinweisen, die bereits gegeben wurden, sei hingewiesen auf die fragwürdige Verwendung von „existential“ in Verbindung mit dem Seinsbegriff (ab 123; dagegen 85), auf die Unschärfen dort, wo „relation“ eine „Relation“ im eigentlichen Sinne meint. Ohne Grund unterdrückt worden ist das Ende der Anm. 12 auf S. 38: „Apart from the fact that I would not wish even momentarily to opt for subjectivism — for, as I shall attempt to show in this book, the difficulty with the epistemology of the Hellenic-Western tradition does not lie with objectivity, but with the dichotomy of objectivity-subjectivity — my only disagreement with this passage (von *J. B. Metz* — *Rez.*) concerns the assertion that all thought content is lodged in the horizon of being. I think this view needs considerable qualification. I shall also take up this question in detail below.“ (Engl. Original: 45).

H. Waldenfels

Dombois, Hans, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*. 8° (112 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. 16.— DM.

Die katholische Kirche versteht sich als *Ecclesia hierarchica*. Alle reformatorischen Kirchen sind sich darin einig, mit größter Entschiedenheit alles Hierarchische abzulehnen. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir katholische Christen uns zur hierarchischen Struktur unserer Kirche bekennen, bringt es mit sich, daß wir kein sehr dringendes Bedürfnis verspüren oder doch bis jetzt verspürt haben, uns genauere Rechenschaft zu geben, was wir eigentlich damit sagen wollen, daß wir die Kirche als hierarchisch bezeichnen. Wir glauben hinreichend genau zu wissen, was wir damit meinen. Viel eher würde man auf der Gegenseite ein Bedürfnis vermuten, schärfer zu präzisieren, was denn derart anstößt, daß man es mit solcher Entschiedenheit, um nicht zu sagen mit Entrüstung von sich weist. Tatsächlich aber fehlt im bisher vorliegenden Schrifttum beider Seiten eine solche begriffliche Klärung. So darf angesichts des heute um das hierarchische Prinzip ausgebrochenen Streites das Buch des evangelischen, sehr „ökumenisch“ denkenden Kirchenrechtlers D., der sich erstmals dieser Aufgabe unterzieht, auf großes Interesse rechnen.

Zwei Wege bieten sich an. Ausgehend davon, daß die katholische Kirche unzweifelhaft der Prototyp einer Hierarchie ist und diese Bezeichnung eigens dazu geprägt erscheint, um diese Eigenart ihrer verfassungsmäßigen Struktur zu kennzeichnen, könnte man darangehen, diese Struktur zu analysieren und ihre besonderen Eigentümlichkeiten im Unterschied von anderen Strukturen sowohl sakraler als säkularer Sozialgebilde herauszuarbeiten, um dann zu untersuchen, ob auch außerhalb der katholischen Kirche — sei es im sakralen, sei es im säkularen Raum — sich Ähnliches oder Vergleichbares vorfinde, so daß man auch bei ihnen wenigstens im analogen Sinn von „Hierarchie“ sprechen könnte. Das wäre zweifellos ein gangbarer Weg, ist aber nicht der einzig mögliche, und D. entscheidet sich — wie der Erfolg zeigt, mit gutem Grund — für den anderen, genau umgekehrten Weg.