

Entwurf verlangt. Daß M. darauf eindringlich hinweist und ein Stück des einzu-schlagenden Weges bereits selbst durchschreitet, ist sein unverkennbares und unbestreitbares Verdienst.

Doch kommt der Rez. von der Frage nicht los, ob der Verf. in seiner Entdeckerfreude die neue Metaphysik der Freiheit nicht in einen allzu großen und sogar ausschließenden Gegensatz zur Metaphysik des Geistes bringt. Dabei stellt er den Geist gegen die Freiheit, während andere den Geist so sehen, daß er, in seinem vollen Umfang verstanden, die Freiheit nicht aus-, sondern einschließt. Außerdem scheint er den Geist auf das Überindividuelle zu beschränken; viele finden ihn gerade in der Person verwirklicht, die wesentlich Einzelheit besagt. — Zugleich wird beim „Hineinkommen“ in die Geschichte die zu ihr gehörende „Einmaligkeit und Unvergleichbarkeit“ in einen Widerspruch zu der „unverändert zeitlos-ewigen Norm“ gebracht (592), wozu sich der Rez. fragt, ob das von den Gegebenheiten selbst gefordert wird. Wer nicht dem Nominalismus folgt, entdeckt im Einmaligen doch wohl Normen, die es überschreiten und sich als allgemein von ihm abheben oder aus ihm herauslesen lassen, wie auch M. anderswo hervorhebt (259). Solche Normen wurden freilich häufig im Sinne des Rationalismus in unverändert zeitlos-ewige Schemata verkehrt, dagegen legt ein sachgebundenes Philosophieren heute oft die Bildsamkeit des Geschichtlichen in ihnen frei, wodurch sie dieses weder verflüchtigen noch vergewaltigen. Damit wird als ermöglichender Grund des Geschichtlichen das Übergeschichtliche sichtbar, das nicht äußerlich zum Geschichtlichen hinzutritt, sondern in dessen Durchdringung als Innerstes des Geschichtlichen selbst aufleuchtet.

In der Zurückhaltung M.s gegenüber dem Allgemeinen und Ganzen wirkt sich wahrscheinlich seine Auffassung der menschlichen Erkenntnis aus, die nur „an der Grenze“ das Ganze erreiche, das selbst „nie als solches ganz auftritt“ (175). Sicher tritt das Ganze als solches nie ganz hervor, weil unser Erkennen stets fragmentarisch bleibt; doch erreichen wir das Ganze vielleicht nicht allein an der Grenze, da es nach der Meinung des Rez. ein auf das Ganze vorgreifendes Erkennen gibt, das allen Teil-Aspekten innewohnt und zugrunde liegt. Wenn das stimmt, ist das Ganze nicht erst in den „Verweisen, die von den Grenzen ausgehen“ (175), da, sondern vorgängig zu ihnen entdeckt, weshalb solche Verweise einzig zur weiteren Bestimmung des Ganzen beitragen. Ein Erkennen in dem eben angedeuteten Sinne vermag auch das Faktische des Ereignisses oder des Symbolos, das bei M. ohne weitere Gründung hingenommen wird, auf die darin wirksamen Wesensstrukturen zurückzuführen; diese durchleuchten jenes, ohne aber freilich jenes aus diesen ableitbar zu machen. Damit im Zusammenhang zeigt sich, daß die Methode des Verf. wohl mehr die phänomenologische als die transzendente ist. Ebenso tritt hinter der Erfahrung, in der M. mit Recht die oft vernachlässigte Quelle von allem sieht und auswertet, der Begriff, der die Erfahrung ausarbeitet, begründet und rechtfertigt, zurück, was nur im Blick auf den rationalistischen Begriff verständlich scheint. Nach allem steigt der Wunsch auf, M. möge eine Synthese zwischen seiner jetzigen Sicht und dem, was er einst in seinem Werk „Sein und Geist“ meisterhaft entwickelt hat, gelingen.

Joh. B. Lotz, S. J.

Toinet, Paul, *A la recherche de la Foi perdue*. 8° (192 S.) Paris 1968. 15.50 F. — Ders., *Promotion de la Foi*. 8° (204 S.) Paris 1969. 15.— F. — Ders., *La Foi — Dialogue sur l'essentiel* (Verse et controverse, 10). 8° (120 S.) Paris 1969. 9.60 F. — Alle drei bei Beauchesne.

Veröffentlichungen zur Glaubensfrage und -krise heute sind auch im französischen Sprachraum zahlreich. Und im allgemeinen hat man auch hier den Eindruck, daß dieses Problem wie kein anderes wiederholende, bewahrende und apologetische Äußerungen provoziert, die den Leser gewöhnlich doch nicht überzeugen können. So sind denn im gleichen Verlag (Beauchesne, Paris), aus dem die Arbeiten von P. Toinet stammen, auch noch Bücher zu haben wie *L'acte de Foi — Ses éléments logiques — ses éléments psychologiques*, dessen Autor, A. Decout, kurz nach dem Krieg schon neuere theologische Bemühungen um ein vertieftes Glaubensverständnis (etwa seit den Arbeiten von P. Rousselot; vgl. dazu die theologiegeschichtliche Darstellung von R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1969) einem größeren Publikum zugänglich zu machen suchte. Selbst neuere Veröffentlichungen



wie der Sammelband „Notre Foi“ (Autoren *A. Card. Renard, L. Bouyer, Y. Congar, J. Daniélou*) zum „Jahr des Glaubens“ 1967—1968 oder auch *R. L. Oechslin, Pour une foi personnelle* (Paris 1970) bieten kaum mehr als sehr allgemeine und schon bekannte Gedanken.

Um so interessanter scheinen die hier anzuzeigenden Versuche von *P. Toinet*, der mit seinen Überlegungen bei der konkreten Situation des Menschen im französischen Sprachraum ansetzt und von dort aus auf die spezifische Glaubensproblematik verschiedener Kreise eingehen möchte. In diesem Vorgehen sind eine Reihe bedeutsamer Punkte impliziert, die hier wenigstens z. T. hervorgehoben zu werden verdienen. Zunächst einmal wird die Schwierigkeit des Glaubens heute nicht mehr nur einfach als etwas Zufälliges betrachtet, das sich wie selbstverständlich durch eine Erinnerung an das objektive, über den Zeiten schwebende Wesen des Glaubens auflösen würde. Vielmehr gehören nach dem Verf. der konkrete Mensch und seine persönliche Situation konstitutiv zu seinem Glauben oder zu seiner Schwierigkeit mit dem Glauben. Es läßt sich also auch nicht unter Abstraktion dieser Punkte wirklich ehrlich vom Glauben reden. Das aber möchte T. und bedient sich deshalb der Form des „Dialogs“, in der er nicht nur auf den anderen eingehen, sondern ihn auch mit seinen Erfahrungen und Schwierigkeiten wirklich zu Wort kommen lassen möchte. In diesem Sinn ist der erste Versuch das Gespräch mit einem Mann, der am Ende seines Berufslebens die Entdeckung macht, seinen Glauben verloren zu haben, und zwar gerade dadurch, daß er seinen vermeintlichen Glauben an andere weitergeben wollte. Dieses persönliche Zeugnis meint den Katholiken in der Selbstverständlichkeit seines Glaubens.

Während es sich dabei der Form nach eher um ein Selbstgespräch als um eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Partnern handelt, versucht „Promotion de la foi — Sur la route des temps nouveaux“ mit den bewußten Kritikern und Reformern der heutigen Glaubenswirklichkeit über wesentliche Voraussetzungen, Entscheidung und Ziele für einen zukunfts offenen Glauben ins Gespräch zu kommen. Es sind also Sachpunkte, die hier im Vordergrund stehen. Schon der Form nach Aufzeichnung eines Dialogs ist der dritte Versuch, in dem ein Gespräch T.s mit *Francis Jeanson* über den Glauben wiedergegeben ist. Jeanson, der sich selbst vielleicht als „gläubigen Atheisten“ charakterisieren würde (wobei unter Glaube eine menschliche Funktion oder Haltung zu verstehen ist), wurde in Deutschland durch die Übersetzung seines Buches „Vom wahren Unglauben“ (*La foi d'un incroyant*), München 1963 (Szczesny-Verlag), bekannt. Durch das Gespräch mit ihm wird man darauf aufmerksam, daß es so etwas wie eine Glaubensfrage nicht nur unter Katholiken nach dem Zweiten Vatikanum, sondern sogar jenseits des überhaupt christlichen Bereichs gibt. Damit ist durchaus mehr gemeint als nur eine euphemistische Umschreibung der negativen Erscheinung des Unglaubens oder des Atheismus.

Diese knappen allgemeinen Wertungen waren der genaueren Vorstellung dieser Versuche voranzusetzen, um verständlich zu machen, warum eine Besprechung dieser Arbeiten hier nützlich und sinnvoll sein kann. Denn es läßt sich zunächst einmal kaum behaupten, daß der Verf. in diesen Büchern mit einem streng wissenschaftlichen Anspruch auftritt. Dann läßt auch die situationsbezogene Besonderheit diese Versuche für deutsche Verhältnisse nur wenig relevant erscheinen, wenigstens auf den ersten Blick. Und doch scheinen die hier entwickelten Modelle, selbst wenn sie als solche nicht übertragbar sind, und ihre Implikationen eine Sichtweise der Fragen und der Situation sowie Anregungen zu bieten, die auch für uns von Wert sein können.

„A la recherche de la Foi perdue“ (Auf der Suche nach dem verlorenen Glauben) bietet in fünf Schritten 19 meist ziemlich kurze Kapitel, in denen ein Katholik zunächst den Ungläubigen entdeckt, der in ihm selbst steckt. Diese Entdeckung bringt einen bisher für selbstverständlich gehaltenen Glauben in die Krise, ja führt zur Feststellung seines Verlustes. Damit ist aber auch schon der Prozeß eingeleitet, den der Titel des Buches nennt: die Suche nach dem verlorenen Glauben. Sie setzt bei der rigorosen Frage nach der Mitte und dem Grund des Glaubens ein. Ort der Antwort ist das Evangelium, zugleich aber auch die konkrete Situation dieses Menschen von heute (die hier stark naturwissenschaftlich-intellektuell bestimmt ist). Bei dem Versuch, im eigenen Leben das Evangelium und die konkrete Welt von heute in den Glauben hinein zu vermitteln, d. h. den eigenen Glauben vor sich selbst zu verantworten, taucht die Schwierigkeit auf, wie man das gedanklich und praktisch erreichen



kann. Konkret öffnet sich diesem Menschen ein Weg durch die Hypothese *Teilhard de Chardins* (129—162), die ihm die notwendige Synthese der wesentlichen Grundelemente (natürlich nicht in den Details, sondern nur als Zuordnung der fundamentalsten Koordinaten) erlaubt und ihn damit auch den Glauben (wieder)finden läßt. Diese Suche hat eine christologische Tendenz und entspricht insofern der heilsgeschichtlichen Entwicklung im Neuen Testament. Die Verbindung der formalen Suche mit den Zentralgedanken christlichen Glaubens ergibt sich auf diesem Weg ganz natürlich, ohne daß durch abstrahierende Isolierung weder die eine Seite in falscher Weise verobjektiviert wird noch die andere ihren sachlichen Gehalt völlig aus den Augen verliert. Diese summarischen Hinweise auf den Inhalt des Buches müssen hier genügen. Doch soll deutlich unterstrichen sein, daß der Verf mit dieser Selbstprüfung des eigenen Glaubens, mit diesem inneren Dialog zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, der er selbst ist, beginnt. Auch am Ende des Buches hat man nicht den Eindruck, daß diese Überlegungen nun ein für allemal zu gesicherten Ergebnissen geführt haben. Vielmehr ist hier ein Prozeß in Gang gesetzt worden, der sich in der Hinwendung des Menschen zu Gott im Gebet (165—172) und in der Hinwendung Gottes zum Menschen in Gnade und Sakrament (173—179) fortsetzt, um einmal in Gott auf den Frieden Christi (181—185) zu stoßen, wie es schon in dem bekannten Augustinuswort zum Ausdruck kommt. Trotzdem ist T. der Meinung, daß in dieser Selbstprüfung des Glaubens logisch die erste Aufgabe liegt, die aber dann auch nicht mehr das *ganze* Feld beanspruchen darf.

Im zweiten Versuch läßt sich T. darum in ein Gespräch mit anderen Katholiken ein, und zwar auf der einen Seite mit den gestrig Passiven, die die Kirche auf einer überholten Stufe konservieren möchten, und auf der anderen mit den „Futuristen“, die eine radikale und revolutionäre Veränderung wünschen. Dieses Schema und die sich daraus ergebende Polemik vor allem gegen die letzteren dürfte allerdings zu klischeehaft und simpel sein, um einen kritischen Leser wirklich überzeugen zu können. Obschon gerade in manchen Besprechungen und Wertungen dieses Buches von T. diese Seite besonders unterstrichen worden ist, scheinen uns hier sowie in der implizierten höheren Warte des Verf. Schwächen zu liegen, die die positiven Aspekte dieser Arbeit leicht überdecken könnten. Dazu gehört zunächst, daß in den neun Kapiteln *sachliche* Elemente der modernen Glaubenssituation in der Kirche herausgearbeitet werden, daß es also gerade nicht um persönliche Parteilungen und Haltungen gehen soll. Ziel ist vielmehr ein „Vorbringen des Glaubens“ (so könnte man den Titel deutsch wiedergeben) in den Punkten, die alle Christen angehen, und zwar aus der heutigen Lage heraus. Trotz der „Unmittelbarkeit des Geistes“ (29—49) ist darum zunächst über „Zeiten und Augenblicke“ (9—28) zu sprechen. Beides verknüpft sich dann ja für den Menschen im „Prozeß des Todes“ (50—70). Die Analyse der geistlichen Situation (71—90; 91—115) führt dann wieder zur heilsgeschichtlichen Betonung der „Aktualität Jesu“ (116—138), von der ausgehend „Der Berg, wo Gott wohnt“ (139—160) allein zu erreichen ist. „Jerusalem aufbauen“ (161—186) ist das Ziel, zu dem aber nur ein neuer Exodus hinleitet, von dem als Aufgabe im letzten Kapitel die Rede ist (187—202). Vorgeschlagen wird also ein geistlicher Weg, der in den Bildern des AT vorgestellt wird: Exodus als Weg zur Gottesbegegnung, allerdings betont innerhalb der Wüste dieser Welt (vgl. 154). Ob T. sich mit seinem Vorschlag in diesem Gespräch wirklich verständlich machen kann, bleibt nicht nur der u. E. hier überwertigen Polemik wegen fraglich, sondern vor allem auch wegen der Wiederaufnahme einer ganzen Reihe von klassischen Vorstellungen und Voraussetzungen (für den Gedanken des „eschatologischen Kampfes“, vgl. S. 50 f., scheint T. das auch durchaus zu ahnen), die ohne weitere Begründung und Verdeutlichung heute auch dem gläubigen Katholiken wohl nur mißverständlich sein können. Andererseits kann dieser Versuch trotz seiner Schwächen im Bemühen des Verf. um den Glauben nicht ausgelassen werden.

Dritte Äußerung ist hier „La Foi — Dialogue sur l'essentiel“ (Der Glaube — Dialog über das Wesentliche). Dieses Gespräch mit dem Atheisten, der sich Jesus verbunden weiß, ist vielleicht der Schlüssel für das ganze Werk des Verf. in dieser Frage. Grundlage sind die Thesen von F. Jeanson in seinem Buch „La foi d'un incroyant“ (Vom wahren Unglauben), vor allem die Tatsache glaubender Christen (12). Zweitrangige Fragen bleiben von vornherein außer Betracht, wohl aber wird zu Beginn sorgfältig „Der Geist des Dialogs“ (11—20) abgeklärt. Danach



können sofort die Grundbegriffe „Glaube, Fürwahrhalten, Religion“ (20—29) zur Sprache kommen. „Gott vor dem Denken“ (29—40), „Erkennen und Anerkennen“ (41—51), „Israel vor Jesus“ (51—57), „Das Problem Jesu“ (57—75), „Die Kirche in der Geschichte“ (76—83), „Die Botschaft und der Mensch von heute“ (83—105) markieren dann die weiteren Stufen dieses Gesprächs, das erwartungsgemäß am Ende offenbleibt und dessen wichtigstes Ergebnis wohl die Tatsache selbst war, daß es stattfand und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

Sachlich bedeutet für Jeanson „Glaube“ die menschliche Haltung des Vertrauens oder der Treue, die ihn persönlich auch mit Jesus von Nazareth verbindet. Doch versteht er dessen Botschaft, auf dem Hintergrund der Psychoanalyse, als Befreiung vom Vaterbild Gottes, vom Gottesbegriff nach dem „Evangelium der heiligen Scholastik“, wie es bei ihm heißt. Damit wird eine grundlegende Schwierigkeit des Menschen von heute ausdrücklich artikuliert, die auch für die früheren Versuche des Verf. schon im Hintergrund stand, die aber auch im christlichen Bereich zu Erscheinungen wie einer „Theologie des Todes Gottes“, zum Problem des Sprechens von Gott heute u. ä. geführt hat. Für den katholischen Theologen dürfte es nicht ohne Bedeutung sein, hier ganz konkret und unmittelbar aus einem Gespräch zu erfahren, daß wirklich eine gegebene Schwierigkeit zugrunde liegt und daß für solche Erscheinungen nicht nur sehr abstrakte und gesuchte Überlegungen moderner Philosophen verantwortlich sind.

Toinet sind im Zusammenhang mit seinen anderen Werken eine Reihe von Vorwürfen gemacht worden. Manches könnte man hier von deutschen Erwartungen aus durchaus ähnlich kritisieren. Doch scheint uns das insofern nicht ganz fair, als der Verf. von einer konkreten Situation ausgehend und für sie die Glaubensfrage zu behandeln sucht. Gerade die Bedeutung der konkreten Situation des Menschen — von seinem Denken, von seiner Überlieferung, von seiner Erwartung her — hat er in diesen drei Versuchen besonders deutlich gemacht. Für den deutschen Bereich können sie darum nur paradigmatisch und analog Anregung geben. Diese Verschiebung der Perspektive aber dürfte geeignet sein, den Blick zu schärfen für die wesentlichen Punkte in der Glaubenskrise bei uns, für das, was gleich ist, und für das, was anders ist. Gleichzeitig wird damit ein gewisser Abstand gewonnen, der manches nüchterner sehen läßt, Verkrampfungen vermeiden hilft und unrealistische Schwärmerei ernüchert.

Sicher ist es mit bloßen Wiederholungen nicht getan. Glaube kann nur lebendig sein, indem man ihn „voranbringt“. Noch wichtiger aber ist vielleicht für uns der Versuch, theologische, philosophische und geistliche Elemente in ein Gespräch hineinzubinden, dem zwar aus deutscher Sicht wissenschaftlicher Charakter (was nicht heißt: gedankliche Sauberkeit!) fast völlig fehlt, das aber vielleicht gerade darum dem Menschen gerechter wird.

K. H. Neufeld, S. J.

Zinniker, Franz, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*. 8° (194 S.) Freiburg, Schweiz 1972, Paulusverlag, 20.— sFr.

Der Verfasser will eine „exegetisch-historische Studie“ über die historischen Probleme der Kindheitsgeschichte nach Matthäus schreiben, zugleich „die Verbindung mit dem Boden nicht verlieren, mit diesem Erdboden, auf dem der Mensch steht, lebt, arbeitet, sich entwickelt und Geschichte macht“ (7). Er scheint sich dabei vor allem mit einer beschränkten Zahl von Publikationen im deutschen Raum auseinanderzusetzen, wie die Anmerkungen zeigen. Die Fragestellung und der Gang der Studie beleuchten schlaglichtartig die Situation, in der sich Exegese und Exegeten befinden, wenn sie mit ihren Untersuchungen auf ein Publikum treffen, das vorwiegend an der „Historizität“ der biblischen Texte interessiert ist. Wer im Sinne dieses Publikums möglichst viel Historizität retten will, gerät leicht in die Gefahr methodischen und sachlichen Irrtums. — Im Einführungskapitel überblickt der Verf. Mt 1 und 2, um gleich den „Stammbaum“, Mt 1, 1—17, abzutrennen und aus der Untersuchung auszuklammern. In Kap. II wird die „literarische Einheit“ von Mt 1, 18 — 2, 23 untersucht. Sie sei aus „zwei verschieden gearteten Teilen zusammengesetzt“ (29), nämlich aus der Magiergeschichte, Mt 2, 1—12, und dem übrigen „Josefblock“ (ebd.). Kap. III befaßt sich mit den Erfüllungszitaten. Diese, wie die in Kap. V untersuchten Engelererscheinungen und Träume, gehören nicht zur ursprüng-