

## 1. Theologische Gegenwartsfragen. Ökumene

de Lubac, Henri, Glaubensparadoxe (Kriterien, 28). 8° (110 S.) Einsiedeln 1972, Johannes-Verlag. Kt. 9.50 DM. — Aphorismen sind Sonntagskinder, geboren aus der glücklichen Verbindung von unmittelbarer Lebenserfahrung und umfassender Einsicht eines geschärften Geistes. Dauerhafte Wirksamkeit aber eignet ihnen nur, wenn sie so tief angesetzt sind wie bei einem Pascal oder auch bei Montaigne und Nietzsche, Namen, die sich auch in der vorliegenden Sammlung finden. Deren Ansätze aber gehen bis in die Jahre des zweiten Weltkrieges zurück, und ihr Abschluß liegt nun auch schon fast 20 Jahre hinter uns. Dennoch dürfte Hans Urs von Balthasar bei dieser Neuübertragung und Neuherausgabe mit seiner Vermutung recht haben, daß diese „Paradoxes“ (1944) und „Nouveaux Paradoxes“ (1954) des christlichen Glaubens die Probleme unserer gegenwärtigen Glaubens- und Kirchensituation vorausgesehen und die nötigen Heilmittel verabreicht haben. Nach ihm nimmt uns H. de Lubac hier „in Kur“. — Aber es geht nicht nur um den Leser und um seine Situation. Die Kur wird nur möglich, weil sich der Verf. in diesen Gedanken auch persönlich mit seinem Leben und mit seinem eigenen Glauben engagiert. Über die für ihn charakteristische Mischung von lächelnder Güte und Unerbittlichkeit des ehrlichen theologischen Lehrers hinaus blitzt hier an allen Ecken das gelebte Zeugnis eines Glaubenden durch: „Er (der Theologe) trägt den demütigen Titel eines Glaubenden und setzt keinen höher im Wert“ (105). Das ist um so wertvoller, als de L. bekanntlich allen Versuchen sehr reserviert gegenübersteht, über seine Person zu reden, Daten und Erklärungen mitzuteilen. Das scheint ihm die Sache zu verdunkeln, der er sich verpflichtet weiß. In den „Glaubensparadoxen“ aber macht er selbst die Türen weit auf, zum Mitdenken, Miterfahren, Mitleben . . . Wer hier mittut, wer sich wirklich einläßt, wird also nicht allein selbst in Kur genommen, sondern wird auch den Autor so kennenlernen wie das durch keine noch so vollständige Information über ihn möglich wäre. Unter 15 Stichworten sind die Gedanken und kurzen Betrachtungen angeordnet. „Paradox“, „Christsein“, „Zeugenschaft“, „Anpassung“, „Geist“, „Inkarnation“, „Absichtslosigkeit“, „Sozialisierung“, „Wahrheit“, „Mensch“, „Welthaftigkeit“, „Umgang“, „Schmerz“, „Innerlichkeit“ und „Glaube“ lauten diese Titel. Eine ganze Reihe von Namen taucht auf: Pascal, Nietzsche, Overbeck, Bloy, Péguy, Hegel, Kierkegaard, Marx, Comte, Newman, Sartre von den neueren, aber auch Sokrates, Aristophanes, Augustinus, Thomas von Aquin, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Bossuet und Fénelon. Sie sind nicht bloß Gesprächspartner, sie sind auch Führer, „das Christliche in seiner Fülle und Reinheit wiederzufinden“ (30). Das ist um so notwendiger, als das Christentum „ein Geheimnis ist, vor dem wir immer als Nichtswisser und Uneingeweihte stehen“ (23), und als es an falschen Propheten nicht fehlt, die der Verf. S. 80 charakterisiert (zum rechten Propheten vgl. die Bemerkungen S. 91 f.). — Von der Sache des Christentums her kann de L. dann auch einige Male Worte für die Distanz finden, zugunsten eines scheinbaren Egoismus, die uns zunächst schockieren (vgl. 42 f.; 50 f.; 76 f.). Aber hier erklärt ein Zitat Bergsons: „Die Heiligen: Sie brauchen bloß zu sein: ihr Dasein ruft bereits“ (18). Deshalb könnte man das ganze Bändchen, so wie es vorliegt, auch leicht unter zwei große Themen stellen, die letztlich nur eins sind: Leben und Wahrheit. Was damit gemeint ist, sollte aber sorgsam aus den Gedanken de Lubacs selbst herausgehört werden; denn es ist nicht sicher, daß er und die Leser hier von vornherein die gleiche Wirklichkeit im Auge haben. — Sosehr diese „Glaubensparadoxe“ neben allen gelehrten theologischen Veröffentlichungen stehen mögen — könnten sie als Paradoxe überhaupt einen anderen Platz haben? —, so unentbehrlich ist ihre Sicht und ihr Anliegen für theologische Arbeit auch heute. Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ort der Theologie, nach dem Ort des Glaubens sollte diese Hilfe dankbar herangezogen werden.

K. H. Neufeld, S. J.

Schlette, Heinz Robert, Einführung in das Studium der Religionen. (rombach hochschul paperback, 31). Kl. 8° (204 S.) Freiburg 1971, Rombach-Verlag. Geb. 18.— DM. — Der Titel des Buches ist genau zu beachten: Schlette will keine Einführung in die Religionen bieten, sondern in das Studium der Religionen einführen. Damit ist gesagt, daß im Vordergrund des Interesses die Problemstellungen im Rahmen des Studiums der Religionen bzw. die Weckung des Problembewußtseins stehen. Verf. wendet sich auch nicht so sehr „an Fachgelehrte und Fortgeschrittene“ (9), sondern an solche, die erst in die Religionswissenschaft eindringen wollen. Er verzichtet auch bewußt auf eine umfassende Behandlung der Thematik, geht diese vielmehr gleichsam fächerartig an. — Den Ausgangspunkt (1: 11—23) bilden eine recht brauchbare Einleitung in die Religionswissenschaft und ihre Abteilungen, unter denen Verf. eine neue Disziplin „Religionskritik“ eingefügt sehen möchte (17), sowie Überlegungen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. In einem zweiten Teil (2: 24—88) veranstaltet Verf. einen „Rundblick“ über die wichtigsten Großreligionen, Hinduismus, Buddhismus, die jüdische Religion, das Christentum und den Islam. Die Reihenfolge wird nicht begründet. Im Vordergrund stehen sollen die Fragen, „welches jeweils der Kern, die wirkliche und spezifische ‚Lehre‘ dieser Religionen sei und wie es sich in der Gegenwart mit ihnen verhalte“ (26). Wieweit diese Fragen in einzelnen Beantwortung gefunden haben, läßt sich diskutieren. Mir selbst erscheint jedenfalls dieser Teil, der Informationen aus vorliegender Literatur kompiliert und auswählt, der schwächere Teil des Buches zu sein. — So scheinen mir Kastenwesen und Karma-Gesetz „als gemeinsame Grundlage des Hinduismus“ (28) eben doch letztlich nur angesprochen, jedoch weder wirklich erklärt noch aus der Tradition des Hinduismus heraus auf die Gegenwartssituation hin hinreichend verdeutlicht zu sein. Gegenüber der — wenn man so will — anthropologisch-soziologischen Seite des Hinduismus kommt die theologische mit der Problematik von Polytheismus, pantheistischem Monismus, der Frage nach Realität und „Maya“ u. ä. zu kurz. — Ähnliches wäre zum Buddhismus zu sagen. Die Frage ist hier, von welchem Standpunkt aus die vier edlen Wahrheiten gesehen werden. Es gibt keinen solchen jenseits der heute vorherrschenden historischen Gestalten des Buddhismus, zumal des Theravada und Mahāyāna. Wo Verf. die beiden großen Ausprägungen schließlic einführt, stellt man fest, daß er den Mahāyāna-Buddhismus recht einseitig darstellt, wenn er vor allem auf die Anreicherungen durch „zahlreiche religiöse Vorstellungen Asiens“, „monotheistische und polytheistische Elemente“ (46) verweist. Die Bedeutung des Übergangs zum „Bodhisattva“-Ideal und dessen Aktualität für den Gegenwartsbuddhismus kommt nicht in den Blick, wie auch die Diskussion um das Verhältnis von Nirvana/Nichts/Sūnyata und Gottesfrage, die heute vor allem in der denkerischen Arbeit japanischer Buddhisten und Philosophen eine wichtige Rolle spielen, unerwähnt bleibt (vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes. Zum Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum in der japanischen Kyoto-Schule: NZSTH 13 [1971] 315 bis 334). Darüber hätte man bei Heidegger bereits einiges lernen können und bei K. Jaspers, dessen „Die großen Philosophen I“ ja ausdrücklich zitiert wird (vgl. 111 A.2). Sehr mißverständlich ist das Sprechen von einer „gleichsam zweischichtige(n) Metaphysik“ (48, vgl. 51: „das buddhistische Verständnis einer in sich zweischichtigen Wirklichkeit“). Fragwürdig gegenübergestellt werden später „das mönchliche Theravada und anspruchsvolle Zen-Schulen“ „dem mehr volkstümlichen Mahāyāna und Amidismus“ (153). Das Thema „Buddhismus“ greift Verf. dann später noch einmal auf, wo er den Buddha mit Jesus vergleicht (111—125). Die dort gemachten Aussagen zur Quellenlage unserer Information über beide Gestalten sowie zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Quellen sind sehr zu unterstreichen (115 f.). Die „Sache des Buddha“ wird in der Überwindung des Leidens gesehen (119). Die Sache Jesu ist weniger plastisch. Ob es nicht doch daran liegt, daß die beiden Schlüsselworte „Schuld“ und „Vater“ letztlich Worte in Anführungszeichen bleiben (vgl. 122)? Kurzformeln bleiben, auch wenn sie nicht theologisch, sondern religionswissenschaftlich formuliert sind, eben doch vom Verständnis und Verständniswillen dessen abhängig, der sie formuliert. — Die selbstkritische Haltung des Christen, der hier in die Religionswissenschaft einführt, dürfte den Grund dafür bilden, daß die Ausführungen über das Christentum nicht nur im Hauptabschnitt über diese Religion eher gewunden klingen. Doch braucht darüber hier nicht ausführlicher gesprochen zu wer-

den. Die Schatten des Christentums belasten denn m. E. auch über Gebühr die Behandlung der jüdischen Religion und des Islam, die in beiden Fällen durch einen unvermittelten Blick gewonnen hätte. — In einem dritten Teil behandelt Verf. „Einzelprobleme“ (3: 89—196). Dabei treten die Religionen in ihrer Konkretheit (abgesehen von dem schon erwähnten Kapitel „Der Buddha und Jesus“) stärker in den Hintergrund, das den Religionen Gemeinsame an Problematik, Kritik und Herausforderung in den Vordergrund. Der Plural „Religionen“, der im Buchtitel erscheint, betont in diesem Zusammenhang eigentlich nur noch, daß „Religion“ nur in historisch-pluraler Form unter uns zu finden ist. Besprochen werden das Verhältnis der Religionen zueinander, Aufgaben und Probleme der Religionskritik, die Frage nach der Religion außerhalb der Religionen, der Anteil der Religionen und der Religionswissenschaft an der Friedensforschung. In diesen Kapiteln liegt die eigentliche Stärke des Buches, das von hier aus zu einer neuen Aufgabenstellung der Religionswissenschaft zu führen vermöchte. Die Probleblindheit dieser Wissenschaft dürfte aber auch einiges mit der schon berührten selbstkritischen Neutralität des *christlichen* Religionswissenschaftlers zu tun haben, die nicht zuletzt deshalb so nachdrücklich auf die gesamte Wissenschaft und ihre Methodik gewirkt hat, als ja diese Wissenschaft in einer vom Christentum geprägten Kulturwelt entstanden ist. Dieser Ausgangspunkt wirkt sich auch beim Verf. entsprechend aus, so daß bei aller Zustimmung zu den methodischen wie auch inhaltlichen Anstößen die Frage bleibt, ob nicht die Fragen der „anderen“ im Grunde einmal mehr zu kurz kommen. Sind „unsere“ Fragen wirklich schon bzw. werden sie wirklich, wie wir gerne dogmatisch behaupten, auch „ihre“ Fragen? Verf. spürt selbst, daß z. B. Afrika zu kurz kommt (109 f.). Persönlich meine ich, daß man dasselbe doch auch noch von Asien sagen könnte, auch wenn die „Polarität Asien—Abendland“ (109) stärker ins Auge fällt. — Zu den bereits genannten Fragen kommen noch zwei Exkurse: der erste nach dem Kapitel über Buddha und Jesus: Bemerkungen zur Metamorphose der negativen Theologie (125 bis 131). Was über die heutige Abwesenheit Gottes als „negative Theologie“ gesagt wird, ist anregend; die Aussagen über das „Nichts“ in den Religionen Ostasiens dagegen reichen als Ansatz zu einem Gespräch mit den Vertretern jener Religionen kaum aus (vgl. als Hinführung zu *einem* Bereich der heutigen Diskussion meine Arbeit: Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School: Monumenta Nipponica 21 [1966] 354—391). Der zweite Exkurs nach dem Kapitel über die Religionskritik: Religion und Zynismus. Die Kritik der Unterscheidung zwischen spirituell Fortgeschrittenen und den „einfachen Leuten“ geht auf einen Vortrag bei einem Internationalen Colloquium in Jerusalem 1970 zurück. — Abschließend sind zwei Punkte herauszuheben, die weiter diskutiert zu werden verdienen: In seinem Kapitel „Religion außerhalb der Religionen“ versucht Verf. eine Neuformulierung dessen, was „Religion“ ist: „Man kann jetzt sagen, daß alles, was diese menschliche Grundkraft anfordert, bindet, in Dienst nimmt, ‚Religion‘ sei“ (168). Über die Feststellung hinaus, daß eine solche Formel über die formulierten und institutionalisierten Religionen hinaus Religion suchen könnte, hätte sie nach Meinung des Verf. weitere Konsequenzen: „Gelingt es jedoch, Religion allgemeiner als die Fähigkeit des Menschen zu bestimmen, sich überhaupt hinzugeben an etwas, das für ihn absolut gilt, weil es ihn unbedingt angeht, und gelingt es darüber hinaus, diesem Verständnis von ‚Religion‘ zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen, so entsteht eine Chance für die Haltung positiver Toleranz, nämlich aus dem Bewußtsein heraus, daß jeder Mensch in einer von ihm frei zu vollziehenden und zu verantwortenden Bindung stehen kann, die zwar anderen angeboten und erklärt, jedoch niemals als eine Art gnostischen oder eben traditionell-religiösen Transzendenz- und Heilswissens für objektiv gesichert genommen und so allgemein zur Geltung gebracht werden darf. Die Fundierung von ‚Religion‘ in der Fähigkeit, sich auf ein Unbedingtes, einen ‚Sinn überhaupt‘ beziehen zu können, ermöglicht einen Humanismus der Freiheit, Vernunft, Solidarität, auch des intellektuellen Streits um die ‚Wahrheit‘ und trägt damit zugleich zur Ausarbeitung der Basis einer wahrhaft menschlichen Politik bei“ (174). Meine Frage an dieser Stelle würde lauten: Warum aber wird dann nicht stärker dieser Bezug auf ein Unbedingtes und religiöser Gottesglaube zueinander vermittelt? Kann bei diesem Humanismus wieder von Frömmigkeit und Gebet gesprochen werden? — Gegen einige Reflexionen jüngerer Zeit — P. L. Bergers „Auf den Spuren der Engel“ und H. Coxs

„Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe“ vor allem — setzt sich Verf. in seinem Epilog: Religion und Traurigkeit (191—196) zur Wehr. Sosehr man ihm in einigen Punkten seiner Kritik, zumal Bergers, zustimmen wird (vgl. bes. 193 f.), so sehr wird man zugleich sein Verständnis bzw. Mißverständnis des Gelächters bei Cox anzweifeln. Die Frage ist ja doch: Wer lacht denn, Jesus der Harlekin oder Herodes und Pilatus, der Clown oder die, die ihm zuschauen und zuhören? Oder lachen sie beide auf ihre Weise? Liegt die Existenz der gemeinten „Narren“ wirklich so weit entfernt von dem schönen Schlußsatz des Buches: „Die Verweigerung des Sich-trösten-Lassens, solange alles ist, wie es ist — treffen wir in ihr auf das wahre ‚Wesen‘ aller ‚Religion‘?“ (196)? — Auch das neue Buch von Schlette erfordert kritische Leser, doch solche wünscht sich das Buch ja. Bei allen Ausstellungen im Detail kann auf jeden Fall eine anregende und weiterführende Lektüre versprochen werden.

H. Waldenfels

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, hrsg. von H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz, G. F. Vicedom, ab Bd. III auch P. Beyerhaus. Bd. I—III. 8° (146, 192 u. 152 S.). Bd. I: Das Problem einer „einheimischen“ Theologie, hrsg. von H.-W. Gensichen; Bd. II: Beiträge zur Biblischen Theologie, hrsg. von G. Rosenkranz; Bd. III: Beiträge zur Systematischen Theologie, hrsg. von G. F. Vicedom. München 1965, 1967, 1968, Kaiser. Kt. Bd. I 9.50 DM, Bd. II 14.50 DM, Bd. III 11.50 DM. — 1965 erschien der erste Band der o. g. Reihe. G. Rosenkranz schrieb damals im Vorwort, die Herausgeber hätten die Absicht, „alljährlich einen Band der ‚Theologischen Stimmen‘ — jeweils aus einem Fachgebiet der ‚jungen‘ Theologie — herauszubringen“ (I, 8). Erschienen sind seither ein Band zum Problem einer einheimischen Theologie mit Beiträgen aus Japan (Kitagawa), Taiwan (Song), Indien (Chandran, Appasamy), Afrika (Mpumwana, Sawyerr), umrahmt von einer sehr gründlichen Einleitung zum Thema von H. W. Gensichen und einem Beitrag „Die geistige Situation der nahöstlichen Christenheit“ von Ch. H. Malik. 1967 wurde Bd. II veröffentlicht mit Beiträgen zur Biblischen Theologie überwiegend aus Asien (Indien: John; Ceylon: Vitanage, de Silva; Indonesien: Sidjabat; Burma: Chain; Philippinen: Arichea Jr.; Japan: Yagi), dann aus Afrika (Ägypten: Mansour; Uganda: Mbiti; Sierra Leone: Thompson), schließlich einem aus Mittelamerika (Mexiko: Otaduy). 1968 folgte dann Bd. III mit Beiträgen zur Systematischen Theologie vorwiegend aus dem Bereich der Christologie wiederum aus Asien (Indien: Chethimattam, kath., Rao, Rouner; Thailand: Koyama, ein japanischer Missionar; Formosa: Song; Japan: Kitamori), Afrika (Ägypten: Kamil; Nigeria: Adegbola; Uganda: Mbiti) sowie einem aus Südamerika (Argentinien: Miguez-Bonino). Ein Band „Kirche und Gesellschaft“ wurde angekündigt, steht aber bislang aus. Die Reihe stagniert also bedauerlicherweise. Ob sich das kühne Unternehmen einer Umfrage nach eigenständigen Beiträgen einer nicht-europäischen Theologie zur christlichen Theologie am Ende als zu kühn herausgestellt hat? Tatsächlich ist der Ertrag der bisher erschienenen Bände, wenn man auf sie nach einigen Jahren Abstand erneut zurückschaut, doch recht unterschiedlicher Art. Der Beitrag aus dem Erteil, der uns sprachlich-kulturell noch am nächsten steht, Lateinamerika, ist quantitativ und qualitativ der schwächste. Ein Kenner der lateinamerikanischen Szene schrieb uns dazu: „Von einer eigenständigen lateinamerikanischen Theologie kann man noch nicht sprechen. Zwar gibt es einige Versuche, die sich mit der konkreten Wirklichkeit Lateinamerikas auseinandersetzen, doch tun sie es mit importierten Kategorien. Die beiden abgedruckten Aufsätze von Otaduy und Miguez-Bonino sind jedoch keine repräsentativen Beispiele solcher Versuche.“ Repräsentativ und auch hinsichtlich der gebotenen Einblicke instruktiv sind in allen drei Bänden die Japaner. Am überzeugendsten sind die Überlegungen im Bd. I, der von den Aufgaben handelt, die sich der Theologie in den verschiedenen Kulturen stellen. Demgegenüber nehmen in den weiteren zwei Bänden jene Beiträge einen zu breiten Raum ein, die zwar von Nicht-europäern verfaßt sind, dennoch aber zu wenig von der Warte des Nichteuropäers her konzipiert sind. Die gebotenen Einblicke sprechen so von Stärken und Schwächen der Theologie in Asien, Afrika und Lateinamerika. Man möchte — schon um des Gespräches und der Herausforderung in beiden Richtungen willen — wünschen, daß die Herausgeber das mühsame Geschäft nicht aufgeben, Theologen jener Erdteile zu

weiteren Äußerungen zu animieren, und so doch jenen Beitrag vielleicht mitheraufführen helfen, bei dem — wie G. Söhnen vor Jahren meinte — „uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge“. Nach der Lektüre dieser Bände ist zu sagen: Noch ist dieser Zeitpunkt nicht gekommen. H. Waldenfels

Haubst, Rudolf (Hrsg.), Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Mit Beiträgen über seine Aktivität für die Einheit der Christen und seine ökumenisch gezielte Ekklesiologie. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 9). 8° (224 S.) Mainz 1971, Matthias-Grünwald-Verlag. Kt. 29.— DM. — Der vorliegende Band enthält die Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22.—24. 9. 1970, das unter einem ökumenischen Thema stand. Außer den 7 Referaten und den 2 Ansprachen von Tagungsteilnehmern, die bei ökumenischen Gottesdiensten gehalten wurden (G. Heinz-Mohr: Wenn Kirche geschieht... Gedanken zu der Schrift „Vom Frieden im Glauben“; R. Weier: „Aus Gnade gerechtfertigt“), sind interessante Diskussionsbeiträge mitabgedruckt. Bezeichnend und der Thematik des Symposions entsprechend scheint, daß diese Diskussionen immer wieder auf die Frage nach dem Amtsverständnis hinaussteuerten (100 f.; 138; 159 ff.). Mehr historische Beiträge bieten die Referate von E. Meuthen: Nikolaus von Kues in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst (19—33); W. Krämer: Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Unionskonzil mit der Ostkirche (34—52); H. Hallauer: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten (53—75). Die sachliche Problematik des Ökumenismus kommt mehr in den folgenden Beiträgen zur Geltung, zumal in den sich daran anschließenden Diskussionen: M. de Gandillac: „Una religio in rituum varietate“ (92—105); R. Röhrich: Der ökumenische Reichtum der Wahrheit (125—136); R. Haubst: Der Leitgedanke der repräsentatio in der cusanischen Ekklesiologie (140 bis 159). Gerade der zuletzt genannte Beitrag bietet für die derzeitige Diskussion interessante Gesichtspunkte, insofern nach Nikolaus von Kues sowohl die repräsentatio Christi als auch die repräsentatio der Kirche, der Ortskirche, der Diözese und der Gesamtkirche in den Trägern des Amtes zur Geltung kommt. Es seien auch noch die im Anhang beigegebenen Titel genannt: G. Heinz-Mohr: Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues (166—184); G. von Bredow: Die Weisen in De pace fidei (185—189); B. Hanssler: Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues (190—199); W. Goerd: Nikolaus von Kues in Rußland (200—216), ein Beitrag, in dem über die Wirkungsgeschichte des cusanischen Denkens besonders im Hinblick auf Wl. Solowjew berichtet wird. Angefügt ist ein Register mit Namen, das allerdings, wie Stichproben ergaben, gewisse Unsicherheiten, sinnstörende Verdoppelungen und Inkonsequenz in der Anlage aufweist: Albrecht Achilles (Markgraf) dürfte mit dem gleich folgend genannten Albrecht von Brandenburg identisch sein; Palacký gibt es nicht auf S. 59, sondern nur Palacký, der ebenfalls unmittelbar folgt; daß Finfinis, Polyefktos auch unter Polyefktos Finfinis geführt wird, ist überflüssig; Nikolaus de Tudeschi läuft beim zweitenmal schlicht unter Tudeschi, N., Pius II. fehlt und muß unter Enea Silvio gesucht werden, obwohl Päpste doch sonst als solche angeführt werden. Statt „Undine“ muß es doch wohl (auch im Text) Udine heißen. W. Simonis

Köhler, Oskar, Bewußtseinsstörungen im Katholizismus. 8° (268 S.) Frankfurt 1972, Josef Knecht. 23.— DM. — Es ist heute oft erschütternd, zu erleben, wie sich mit einem allzu billigen Gerede von „Geschichtlichkeit“ der Kirche und des christlichen Glaubens ein im Grunde rein „punktuell“, auf den Augenblick fixiertes Verständnis verbindet, das die reale Geschichte entweder verdrängen oder aber durch eine allzu simple „Vergangenheitsbewältigung“ sich ihrer Last entledigen möchte. Der Autor, Professor für Universalgeschichte in Freiburg, möchte diese Verengung, sei sie auf seiten der „Konservativen“ oder auch der „Progressiven“, überwinden, indem er die Wurzeln der gegenwärtigen innerkirchlichen Krise aufzeigt: ein im Grunde unfreies und gestörtes Verhältnis zur Geschichte auf beiden Seiten; Probleme und Geschehnisse, die, vergessen und aus dem Bewußtsein verdrängt, sich dennoch nicht aus der Welt schaffen lassen und als Trauma wiederkehren. Aber dies nicht, um anzuklagen, und erst recht nicht, um mit der Geschichte durch „Bewältigung“ fertig zu werden — so einfach macht sie es uns nicht —, sondern um sie anzunehmen, mit

ihr und aus ihr zu leben und dadurch einen Beitrag zur Heilung zu leisten (16 f.). — Zu diesem Zwecke bedient sich der Verf. eines ganz neuen und eigenen literarischen Genus: fingierter zeitgenössischer Briefe an kirchliche Persönlichkeiten der letzten 100 Jahre, die in ihrem Leben die Probleme und Fragen austrugen, die in die gegenwärtige Krise hineinspielen und, oft ungelöst, eine gesunde und freie Entwicklung blockieren. Aus diesen Briefen spricht der Autor selbst: und was in ihnen aufgerollt wird, ist ein Jahrhundert Glaubensschicksale, sehr persönlicher Schicksale, die aber in sich ein Jahrhundert Kirchengeschichte (mindestens unter einem bestimmten Aspekt) rekapitulieren. — Es sind Persönlichkeiten wie Dupanloup, Döllinger, Hefele, Ehrhard, Tyrrell, Schell, Lagrange, Loisy, F. X. Kraus, aber auch Pius X., Ludwig v. Pastor und Bischof Keppler von Rottenburg, also aus zwei zugespitzten Krisenzeiten: der um das 1. Vatikanum, vor allem aber aus dem Modernismustreit um die Jahrhundertwende. Jeder Beitrag enthält eine Kurzbiographie, den fingierten Brief (oder aber eine andere Form der Reflexion des Autors) und schließlich eine Dokumentation mit Quellenangabe. — Was hierbei fasziniert, ist folgendes: Man findet einerseits — im Unterschied zu manchen verkrampften und darum für den Fachhistoriker so peinlichen „Modernisierungen“ — keine künstliche Frisierung der historischen Wirklichkeit auf „aktuelle“ Fragestellungen hin. Die Briefe geben das zeitgeschichtliche Kolorit von *damals* wieder und zeichnen sich durch seltenes historisches Einfühlungsvermögen aus. Man könnte fast sagen, sie sind so verfaßt, als wenn sie 1870, 1900 oder 1920 geschrieben wären — aber zugleich sind sie ganz so geschrieben, daß sie den Verf. verraten, der 1972 über das Damals nachdenkt. Was damals getan, gefragt und erlitten wurde, offenbart — nicht trotz, sondern wegen seiner historischen Echtheit — seine brennende Aktualität für heute, gerade auch in verwandelten Fragestellungen. Die Personen werden in ihrer Zeit gelassen, sprechen dadurch aber gerade unsere Zeit an. Was weiter beeindruckt: es geht nicht — wenigstens nicht in erster Linie — um abstrakte „Ideen“ und Probleme, sondern um lebendige Menschen, die diese Ideen verkörpern, um — oft erschütternde, auf jeden Fall nachdenklich stimmende — Glaubensschicksale. Und Menschenschicksale lassen sich nicht aus der Welt schaffen; sie bleiben als Frage und Herausforderung auch dort, wo man glaubt, „Probleme“ gelöst zu haben oder darüber hinweggekommen zu sein (vgl. vor allem das Kap. über Pius X.: „Die Verteidiger des Glaubens und die Opfer am Wege der Rechtgläubigkeit“, S. 197 ff.). Die immer lebendige und mit treffenden Formulierungen gefüllte Sprache sowie die engagierte, jedoch von Schwarzweißmalerei und den heute so beliebten Klischees freie Darstellungsweise tragen ihrerseits dazu bei, das Werk zu einer spannenden und interessanten Lektüre zu machen, die man, auch nachdem man sie einmal gelesen hat, nicht wieder weglegt. — Es ist gewiß das Recht des Historikers, *einen* Aspekt aus der Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts auszuwählen. Wie bereits aus den Namen der Personen deutlich geworden ist, geht es hier um die Problematik „Theologie und Lehramt“. Der Autor will dabei nicht in den Chor der verbitterten Ankläger einstimmen; er will zunächst verstehen, „wie es dazu gekommen ist“. Liegt nicht die Tragik vor allem darin, daß das Lehramt seine gewiß notwendige „kritische“ Funktion vielfach im Sinne einer ausgesprochen „nachgeschichtlichen“, nicht mehr auf zukünftige Entwicklung hin offenen Konservierungsfunktion verkannt hat (20)? Mußte die bloß bremsende und blockierende Ausübung dessen, was Tätigkeit kritischer Unterscheidung sein sollte, und die Überforderung durch undifferenzierte Ansprüche nicht einen Stau erzeugen, der eines Tages zu einem zerstörenden Dammbbruch führt? Fragen, die nicht wirklich gelöst, sondern durch bloße Verurteilungen und Verwaltungsmaßnahmen verdrängt werden, melden sich wieder neu an. „Pius X. hat geglaubt, er hätte den Modernismus besiegt ... Aber der Modernismus ist nicht besiegt. Er ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgetreten, im einzelnen anders, differenzierter, aber um so härter, je mehr es um den ‚harten Kern‘ unseres Glaubens geht. Für die Zeit um die Jahrhundertwende haben wir ziemlich eindeutige Unterscheidungen ... Aber wie finden wir zu Unterscheidungen in unserer Gegenwart“ (207)? — „Unterscheidung“: dies ist es, was dem Autor am Herzen liegt. Er gehört nicht zu denen, die auf der Woge eines modischen Progressismus schwimmen. An mehr als einem Beispiel weist er auch auf, wie die damaligen Vertreter des „Neuen“ sich in Sackgassen verirrt haben, wie die übergroße Öffnung gegenüber der scheinbaren „Gegenwart“ leicht auch wieder zu Verengungen führt, die den Blick für das Morgen verstellen — weil

die Geschichte eben nicht immer geradlinig im selben Sinne weiterläuft! Aber es ist auch keine Lösung, zu versuchen, „die Krise amtlich zu beenden“ (vgl. den Brief an H. Jedin, S. 27 ff.) und nach einem lehramtlichen „Schluß der Debatte“ zu rufen (259). Wie diese „Unterscheidung“ auszusehen hat, dafür gibt der Verf. keine Patentrezepte. Vielleicht ist es der Hauptwert des Buches, daß es auf leichte Lösungen verzichtet, vielmehr vor allem *nachdenklich* stimmt — und selbstkritisch: „Können wir im Rückblick auf jene Zeit nicht ein Gespür für viele ihrer Illusionen — für die Illusionen der einen und für die der andern — und damit ein wenig Distanz gewinnen zu unserer eigenen Situation und unseren mutmaßlichen eigenen Illusionen?“ (261.) Die Antwort, die am Schluß (in dem Brief an Karl Färber) angedeutet wird, der „Rückstieg in einen sehr einfachen Glauben“ (258 f.), mag manchem vielleicht auf den ersten Blick zu inhaltsleer oder zu pietistisch erscheinen. Und doch ist es hier keine Flucht vor den eigentlichen Problemen, keine Abwertung der Theologie, sondern m. E. die einzig mögliche Antwort des gläubigen Historikers, der die geschichtliche Bedingtheit so vieler Positionen nicht aus dem Bewußtsein verdrängen kann und darf, der sich nicht auf Gedeih und Verderb einer theologischen „Richtung“ zu verschreiben vermag und der sich darum auf den anfänglichen „Weg des Glaubens“ besinnt, der der theologischen Reflexion vorausliegt — auf einen Weg, den wir alle in der Gemeinschaft der pilgernden Kirche miteinander zu gehen haben — auf einen Weg, den wir in unserer Erbärmlichkeit und Begrenztheit nur im Vertrauen auf den Geist gehen können, der in alldem bei uns ist. „Ist es nicht in der ganzen Geschichte des christlichen Glaubens so gewesen, daß es der eine dem anderen weitergibt und daß dennoch ein jeder in seinem persönlichen Geschick und dem Geschick seiner geschichtlichen Welt aus seinem ‚Herr, hilf meinem Unglauben!‘ leben muß, weil es halt ein im Grunde glaubensferner Irrtum ist zu meinen, es könne der Glaube in einem festen Gebäude bewahrt werden, wie es ein ebenso glaubensferner Irrtum des Leichtsinnes ist, man könne ungestraft die Wegmarken mißachten, die in den Jahrhunderten unserer Glaubensverfahren errichtet wurden?“ (Schlußworte auf S. 261 f.) Und nicht umsonst schließt gerade das Kapitel über Pius X. mit dem Ruf „Veni, Sancte Spiritus“.

Kl. Schatz, S. J.

Schult, Arthur, Pflingstgeist und Christentum. — Ders., Vom übersinnlichen Wesen des Menschen. — Ders., Eros und Agape. Kl. 8° (98, 124 u. 76 S.) Bietenheim/Württ. 1962, 1966, 1969, Turm-Verlag. Je Buch 7.60 DM. — Neben den beiden großen Werken Sch.s, „Das Jo-Ev als Offenbarung des kosmischen Christus“, besprochen in dieser Zeitschrift 45 (1970) 620—21, und „Astrosophie als kosmische Signaturrenne des Menschenbildes“, besprochen ebd. 47 (1972) 141—46, hat der Verf. noch eine Reihe kleinerer Werke veröffentlicht, zu denen die oben angezeigten gehören. Sie erschienen in der Reihe „Turm-Bücherei“ mit der Bandnumerierung 6/7, 15/16, 23/24. — Sch. betrachtet seine Themen immer vor dem Horizont eines kosmologisch-theosophisch verstandenen Christentums. Er fühlt sich verwandt mit den Schauungen eines *Swedenborg* und *Jakob Lorber*, er kennt und verwertet manche Lehren der Anthroposophie, setzt sich aber auch immer wieder kritisch, ja ablehnend mit *Rudolf Steiners* Spekulationen auseinander. So geht er einen nuancierten eigenen Weg. Von seiner fast alle Weltreligionen umfassenden ökumenischen Weite kann der Kirchenchrist gewiß viele Anregungen empfangen; verschiedentlich wird er aber auch schwärmerisch-spiritualistischen Stellen bei Sch. ein entschiedenes Nein entgegenzusetzen. Aus der weltweiten Ökumene aller Religionen sind es besonders die Weisheitslehren der Veden und Upanishaden, die der Verf. ständig in sehr fruchtbringender Weise mit heranzieht; es sind religiöse Weistümer, denen Sch. überdies ein eigenes Werk in der genannten Reihe gewidmet hat („Die Weisheit der Veden und Upanishaden“, Turm-Bücherei 8/9). — Im erstgenannten Werk *Pflingstgeist und Christentum* bedauert Sch., daß nach der Etablierung der Kirche unter Konstantin und seinen Nachfolgern die charismatische Kraft des Pflingstgeistes immer mehr dahinschwand. „Von nun an gilt das Wort ‚ecclesia vivit lege Romana‘, ‚die Kirche lebt nach römischem Gesetz‘“ (12). Die heutige Pflingstbewegung weist sicher darauf hin, daß zu lange das spontane Moment im Glaubensleben zu kurz kam! Andererseits muß man darauf hinweisen, daß auch Sch. der beliebten Falschübersetzung von Lk 17, 21 verfällt (32): es heißt im Ev. ja nicht „das Reich Gottes ist inwendig in euch“, sondern „das Reich

Gottes ist schon mitten unter euch“, nämlich in der Person Jesu! Genauso wird zu undifferenziert manchen atl. Propheten Kultfeindlichkeit nachgesagt (36). Erst recht fragwürdig wird es, wenn Sch. aus seiner Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre heraus behauptet, daß die „trinitarische Taufformel am Ende des Mt-Ev ... bekanntlich erst nach dem Konzil von Nicaea in den Urtext eingeschoben worden ist“ (39), als wenn erst im Gefolge dieses Konzils von 325 die trinitarische Taufformel geschaffen worden wäre. Dabei kennt bereits die *Didache* (200 Jahre vor Nicaea!) genau diese trinitarische Formel, wie sie jetzt bei Mt steht. — Sch. selbst muß auch zugeben, daß eine ausschließlich charismatische Gemeindeverfassung, wie sie ihm allein (außer in Notzeiten) als legitim erscheint, schon in den Äußerungen des frühchristlichen Bischofs Ignatius von Antiochien (um 100 n. Chr.) widerlegt wird (50). Ist der Pfingstgeist in der späteren Kirche wirklich erloschen, wie Sch. behauptet (56)? Ist er in vielen kirchlichen Heiligen nicht immer wieder gegen Erstarrung und Verfall aufgebrochen? Diese Charismatiker gab und gibt es auch innerhalb der offiziellen Kirche. Dennoch sind Sch.s Anklagen gegen eine zu legalistisch und machtpolitisch gewordene Kirche als Rufe ins Gewissen zu beherzigen! Vielleicht bedenkt er aber auch zu wenig, daß wir als „pilgernde Kirche“ nie schon perfekte Geistkirche sein können; wir bleiben geschichtlichen Einseitigkeiten und menschlicher Schuld verhaftet. Eine oft bittere, aber demütig machende Situation! — Das zweite Werk *Vom übersinnlichen Wesen des Menschen* enthält eine Sammlung von Vorträgen, die jetzt in der Buchform zum Teil erweitert wurden. Die Themen lauten: *Parapsychologie heute!; Intellektualbewußtsein und kosmisches Bewußtsein; das Wesen des Menschen — Leib, Seele, Geist; das Menschenbild im Spiegel der neun Seligpreisungen*. Sch. versucht u. a. hier metaphysische Strukturen des Menschen und des Weltalls aufzuzeigen. Diese Strukturen sind andernorts, in den anfangs genannten großen Hauptwerken weitläufig ausgeführt. Der Vorteil dieses Bändchens ist nun, daß hier kurz und straff, also übersichtlicher, über diese Strukturen gesprochen wird. Andererseits hätte für die Drucklegung vermieden werden müssen, daß sich manchmal ganze Passagen wortwörtlich in den Kapiteln wiederholen. Ein bedeutsamer Gedanke ist der: „Neben der Menschwerdung des Logos im Fleische, die sich vor zweitausend Jahren in Palästina vollzog, gibt es auch eine Menschwerdung des Logos im Geiste, die sich an allen Orten und zu allen Zeiten in der Menschheit vollziehen kann. Denn der Logos, so heißt es im Prolog des Jo-Ev, ist das ‚wahrhaftige Licht, das einen jeden Menschen erleuchtet‘ (Jo 1, 9) ... Im gleichen Sinne nennt die Johannesapokalypse Christus ‚das Lamm, das geschlachtet ist vom Urbeginn der Welt‘ (Apoc. 13, 8). Christi Opfertod hatte erlösende Kraft, längst bevor er in der Geschichte sich ereignete. Die Heilswirkung des Opfertodes Christi ruht auf dem ewigen, innergöttlichen Liebesakt, nicht auf der ihn enthüllenden Geschichtstatsache von Golgatha. An diesem Mysterium haben alle Zeiten und Völker teil“ (95). Nach Sch. ist der Mensch aber — bei aller Strukturparallelisierung mit dem Makrokosmos — in diesem sichtbaren Universum nicht restlos eingefangen; der Verf. beschreibt den Menschen im Sinne des als Motto vorangesetzten Böhme-Wortes: „Jedes Menschenleben ist inwendig bodenlos und öffnet sich zur unermesslichen Tiefe Gottes.“ — Der letzte Beitrag, die Schau des Menschen nach den Seligpreisungen der Bergpredigt, ist wohl die schönste und gelungenste Arbeit dieses Sammelbandes. — Das dritte Werk *Eros und Agape* versucht anhand des atl. *Hohenliedes* und des ntl. *johanneischen* Werkes dieses Thema zu entfalten. Sch.s Kommentar über das Hohelied schließt mit den resümierenden Worten: „So ist das Hohelied der irdischen und himmlischen Liebe zugleich ein Lied der mikro- und makrokosmischen Größe des Menschen“ (45); himmlisch ist aber hier noch im Sinne des hinanziehenden Eros verstanden. — Der zweite Teil, über die johanneische Gottesschau, enthält tiefe Passagen einer *theologia negativa* über den unbegreiflichen Gott (57—60). Sch. fußt bei seiner Auslegung johanneischer Gedanken sehr stark auf den Aufzeichnungen *Jakob Lorbers*, eines Grazer Musiklehrers, der 24 Jahre lang (ab 1840) eine Stimme in sich vernahm, die ihm diktierte. Schreibmedium oder mystisches Phänomen? Der bekannte ev. Konfessionskundler *Kurt Hutten* hat in seinem Werk „Seher, Grübler, Enthusiasten“ den von Haus aus katholischen Lorber — bei allen dogmatischen Einwendungen — als persönlich sehr achtbaren, liebenswerten Christen gewürdigt, der unbehausten Menschen „eine große Hilfe“ sein kann. Auch Sch. erweckt immer wieder große Sympathien, da er bei aller persönlichen Eigenart nie in theosophischen Spekulationen oder okkultistischen Irr-

gängen hängenbleibt. Ganz klar bekennt er: „Alles Wissen, das okkulte, kosmische Schauen einbegriffen, ist begleitet vom Zweifel . . . Darum ermangelt alle Wissenschaft der Absolutheit und erlaubt der Seele kein Ausruhen auf Ewigkeitsgrund. Niemals kann das Wissen letzte Basis der Gewißheit sein, auch kein okkultes Wissen. Gewißheit im höchsten Sinne gewährt nur der Glaube, jenes verinnerlichte Leben und Lieben, das ein unmittelbares Innwerden der Wahrheit selber ist, eine persönliche Berührung zwischen der Person Gottes und der Person des Menschen. Keine okkulte Forschung führt zu Gott. Gott ist nur der Gott der persönlich erfahrenen und erlebten Offenbarung“ (74). So wird man Sch.s Werke zwar mit kritischen Vorbehalten lesen, dennoch auf der anderen Seite sich aber häufig genug reich beschenkt sehen.

W. Schlepper, S. J.

Wendland, Heinz-Dietrich, Die Krise der Volkskirche — Zerfall oder Gestaltwandel? (Rhein.-westf. Akademie der Wissenschaften — Geisteswissenschaften — Vorträge G 176). 8° (81 S.) Opladen 1971, Westdeutscher Verlag. Kt. 9.30 DM. — Den verschiedenen Bedeutungen von „Volk“ entsprechen mindestens ebenso viele Auslegungen des Begriffs „Volkskirche“; ihnen und ihren Ursprüngen geht W. nach. Von besonderem Interesse sind die Ausblicke auf die von Staatskirchentum oder gar von landesherrlichem Kirchenregiment völlig unbeeinflussten Verhältnisse in den USA. W. kommt zu dem Ergebnis: Staatsreligion, staatliche Privilegierung einer bestimmten Kirche, Hinein-geboren-Werden in die Kirche, so daß die Abstammung das „Bürgerrecht“ in der weltlichen und in der kirchlichen Gemeinde zugleich mit sich bringt („Parochialprinzip“!), u. dgl. m. müssen fallen; in Zukunft kann „Volkskirche“ nur bedeuten: Kirche für alle, d. i. Kirche, die allen offensteht. Die theologische Quintessenz des Ganzen faßt der Schlusssatz der englischen Summary kurz und bündig zusammen: „Solely the decay and death of the obsolete traditions, customs and ties of convention can open new roads to the church of the future“ (70).

O. v. Nell-Breuning, S. J.

## 2. Biblische Hermeneutik. Exegese

Ernst, Josef (Hrsg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament. 8° (413 S.) Paderborn 1972, Schöningh. Geb. 32.— DM. — Der von dem Paderborner Neutestamentler herausgegebene Band enthält 10 Beiträge, die z. T. bereits veröffentlicht waren (meist in der Zeitschrift „Theologie und Glaube“) und hier vereint ein Spektrum von Stellungnahmen zum Problem der Schriftauslegung anbieten. Wie Schriftauslegung praktiziert wird bzw. wurde und welche Probleme dabei auftauchen, das wird nicht systematisch entwickelt, sondern an Hand von Beispielen vorgeführt. Daher die Aufsätze, die sich mit der Schriftauslegung bei Tertullian (O. Kuss, 55—87) und mit der Kontroverse zwischen Erasmus und Luther um den Sinn der Schrift zur Frage des freien Willens (O. Kuss, 89—149) befassen; daher auch die Aufsätze, die das Problem der Schrift- (d. h. AT-)auslegung innerhalb des NT an relevanten Beispielen entwickeln: J. Ernst, Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas (177—192); G. Richter bringt einen umfangreichen, bisher unveröffentlichten Beitrag über „Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh. 6, 26—51a“ (193—279), in dem er zu dem Ergebnis kommt, daß der Dogmatiker Johannes (274) nicht eigentlich Exegese treibt, sondern die Schrift für seine eigene theologische Konzeption in Anspruch nimmt, daß er zwar gegen seine Gegner an die Schrift appelliert, aber sich nicht scheut, die Schrift bzw. deren traditionelle Auslegung auch zu ignorieren oder ihr zu widersprechen, wenn sie nicht in sein theologisches Konzept paßt. Außerdem arbeitet der Evangelist nicht direkt mit der Schrift, sondern nur mit zeitgenössischen Traditionen, die selber die Schrift in bestimmter Tendenz verwenden und midraschartig wiedergeben, wobei sie sich manchmal sogar gegen den Wortlaut der Schrift wenden. Bislang unveröffentlicht war auch der Beitrag von J. Eckert, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte / Divergierende Geschichtsdarstellung im Neuen Testament als hermeneutisches Problem (281—311). F. Schröger, Verfasser der Arbeit über den Verfasser des Hebräerbriefes als Schrift-

ausleger, 1968, steuert aus demselben Arbeitsgebiet den Aufsatz über „Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers“ bei (313—329). Der Beitrag von A. Sand (von dem außerdem der auch schon früher publizierte Aufsatz „Hermeneutische Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolf Bultmann“ hier abgedruckt wurde, 151—175), „Wie geschrieben steht ...“ Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden (331—357), faßt in etwa die Ergebnisse zusammen: wengleich in formal-methodischer Hinsicht die junge Kirche ähnlich mit der Schrift umging wie das Judentum, brachte doch die neue In-Beziehung-Setzung der Schriftaussagen auf Christus, den Auferstandenen, hin, also eine inhaltliche Neubestimmung und Relecture, zusehends Differenzen zwischen jüdischem und christlichem Schriftverständnis zutage. Die genannten Beiträge werden gleichsam umrahmt von einem sachlich-historischen Überblick über die Problematik der Hermeneutik im Laufe der Geschichte der Theologie, den der Herausgeber selber verfaßte (17—53), und dem Beitrag von O. Kuss, Exegese und Theologie des Neuen Testaments als Basis und Ärgernis jeder nachneutestamentlichen Theologie (359—408), in dem eine innertheologische Standortbestimmung geboten wird und offen auch ein wenig gegen den Zeitgeist des „Interpretierens“ als eines „Weginterpretierens“ der Kernaussagen des NT polemisiert wird. — Zur Veranstaltung dieses wie bei Schöningh üblich gut ausgestatteten und doch relativ preiswerten Sammelbandes meint der Herausgeber selber: „Die Beiträge dieses Buches erheben keineswegs den Anspruch, bisher nicht Geleitetes vorlegen zu wollen. Sie zeigen vielmehr, wie und auf welche Weise eine Gruppe von Exegeten sich den Fragen zu stellen sucht ... Das Übereinstimmende und Einende liegt weniger in der Sicherheit des Antwortens als vielmehr in der Eindringlichkeit des Fragens“ (7). W. Simonis

Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1—9, 50 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3). 8° (XLVIII u. 592 S.) Freiburg-Basel-Wien 1969, Herder. 96.—, Subskr. 88.— DM. — Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). 8° (367 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 44.— DM. — Die beiden Werke des wohlbekannten Erfurter Exegeten seien hier zusammen genannt, weil sie sich gegenseitig ergänzen und einen Überblick geben über lange Jahre unermüdlicher exegetischer Forschung, von einem einzelnen, oft unter erschwerten Bedingungen vollbracht. Zunächst ein Wort zum Kommentar. Mit Recht wird gesagt, es handle sich um den zur Zeit bedeutendsten Synoptikerkommentar. Wer dieses Buch konsultiert, kann nur dankbar und mit Erstaunen feststellen, welche umfassende Information auf allen einschlägigen Gebieten hier geboten wird. Allein die Literaturangaben sind eine Fundgrube für jeden, der an den synoptischen Evangelien, nicht bloß am Lk-Ev, arbeitet. Es sei z. B. darauf hingewiesen, daß neben den Quellen zu Bibel, Judentum, Frühchristentum, Judentum, Gnosis, Hellenismus, zu den Hilfsmitteln usw. auch die bedeutenden Kommentare zum Lk-Ev aus der christlichen Antike und dem Mittelalter angegeben sind. Aus dem 16.—18. Jh. findet sich eine große Zahl, aus dem 19.—20. Jh. eine „Auswahl aus einer Liste von mehr als 180 Lukaskommentaren“ verzeichnet. Aber auch die weitere, in abwägender Auswahl und übersichtlich geordnet angeführte Literatur ist eine in sich wertvolle Lk-Bibliographie. — Es sei dieser Rezension erspart, nun das ganze Werk durchzugehen und zu jedem Abschnitt Meinung und Gegenmeinung aufzuzählen. Es genüge die Feststellung, daß die erste Hälfte des Lk-Ev, Kap. 1, 1—9, 50 fortlaufend kommentiert und mit den Parallelen verglichen wird. Damit ist eine stattliche Reihe wichtiger Texte aus dem NT aufgerufen. Bereits die Darlegung des Proömiums Lk 1, 1—4 nimmt einen Kommentararraum von 25 Seiten ein und stellt eine glanzvolle, die gesamte Traditions- und Redaktionsarbeit des Lk-Ev betreffende Untersuchung dar. Größtes Interesse der Leser weckt gewiß die Exegese der Vorgeschichte des Lk-Ev oder, wie der Verf. sagt, des „Präludiums“, Lk 1, 5—2, 52. Gemäß früheren Vorarbeiten des Verf. (siehe gleich) sind Kap. 3 und 4 unter dem Titel „der Anfang von Galiläa aus“ zusammengefaßt. Das 5. und 6. Kap. des Lk-Ev sind als „neue Ordnung und Weisung“ des Herrn, Kap. 7—9 unter dem Stichwort „Scheidung und Entscheidung“ geboten. — Erste Aufgabe eines Kommentars ist es, nicht vielerlei, sondern gezielte Auskunft zu geben, die die Interpretation des Textes, wie er liegt, ermöglicht. Aus einer Überfülle an möglicher Vermittlung

von Material hat der Verf. auf knappstem Raum Sachhinweise, Quellenzusammenfassungen, Verweise auf verwandte und vergleichbare Literatur und kurz begründete Urteile geboten, wie wir sie zur Zeit in keinem Kommentar über die Synoptiker finden. Jeweils wird zunächst die Gliederung und Einteilung des Textes, wie sie der Verf. vornimmt, begründet und ein einleitender Überblick über den näheren Textzusammenhang gegeben. Dann folgen eine schematische Gliederung mit Angabe der synoptischen Parallelen, eine Übersetzung des Bibeltextes, darauf der Einzelkommentar, Sinnabschnitt für Sinnabschnitt. Am Schluß einer solchen Besprechung des Textabschnittes steht gewöhnlich eine Zusammenfassung der literarkritischen, quellennmäßigen und die Redaktionsarbeit des Lk betreffenden Fachuntersuchung. Bei größeren Abschnitten — als Beispiel sei Lk 1, 26—38 herausgegriffen (58—64) — folgt eine gedrängte, aber äußerst informativ begründete Darlegung der Art, Gestaltung und Entstehung des Textabschnittes und über seinen theologischen Gehalt, jeweils in Auseinandersetzung mit anderen Meinungen. Im Fall des Beispiels der Jungfrauengeburt (60 ff.) gibt der Verf. auch einen Überblick darüber, wie er sich das Werden dieser Tradition, den Sinn, den historischen Bezug und die Bedeutung im Lk-Ev denkt. Und er fügt hermeneutische Überlegungen und Ansätze der Vertiefung der hiermit aufgeworfenen Fragen aufgrund des Textbefundes hinzu. Gerade auch in diesen kleingedruckten Texten nach dem eigentlichen Kommentar und in den dazugehörigen Anmerkungen findet der Leser die exegetische und theologische Diskussion zusammengefaßt mit dem Urteil des Verf.

Das bisher Gesagte diene als Begründung für die höchste Anerkennung und Zustimmung, die wir diesem Kommentarwerk entgegenbringen. Es seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt, die die Situation dieses Werkes in der jetzigen exegetischen Auseinandersetzung betreffen und zugleich zum zweiten oben genannten Buch von Sch., zum Sammelband „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien“, Stellung nehmen. Ein Kommentar zum Lk-Ev kann nicht geschrieben werden, ohne daß der Autor zu konkreten Streitfragen und zu unentschiedenen Erklärungsmöglichkeiten des Bibeltextes eine „Position“ bezieht. Nun gehört Sch. zu denjenigen, die frühzeitig auch auf die Grenzen der „klassischen“ formgeschichtlichen Methode hingewiesen haben. Nach der Meinung des Rezensenten hat sich Sch.s im oben genannten Sammelband wieder abgedruckter Artikel aus dem Jahre 1960 „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition“ (39—65) in der nachfolgenden Diskussion bewährt. Für ein breiteres Publikum und für viele, die Theologie verstehen und lehren sollen, ist es zur Zeit immer noch und (leider) vor allem die „Historizität“ der evangelischen Tradition, an der sich manche Fragestellungen und nicht selten leidenschaftliche Diskussionen entzünden. Sch. hatte in diesem Artikel einen Weg gewiesen, wie wenigstens auf einem bestimmten Sektor mit den Mitteln der bisher benutzten Methode eine Verfeinerung der Arbeitsinstrumente versucht werden könnte, so daß man genauer zum vollständigen Sinn und damit auch zum historischen Gehalt eines Textes gelangt. Mit solchen Mitteln der exegetischen Wissenschaft hatte er schon früher (1958) in „Die Sprache des Christus“ (83—108) wertvolle „Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten“ mitgeteilt. Wichtige Folgerungen lassen sich auch aus den übrigen traditionsgeschichtlichen Arbeiten ziehen, die im Sammelband vereinigt sind. Aber dort und öfters noch im Kommentar spiegelt sich auch die Erkenntnis wider, daß wir mit diesen Methoden, wie sie zur Zeit vorliegen, eigentlich an einem „Patt“ angelangt sind. Genaue Auskünfte, z. B. über den historischen Grund einer Reihe evangelischer Texte, kann der Forscher von der jetzigen exegetischen Plattform aus nicht geben. Man wird deshalb mit größter Achtung verfolgen, wie Sch. sich davor hütet, aufgrund ungenügender Forschungsergebnisse voreilige Aufschlüsse, z. B. über die (Nicht-)„Historizität“ der Jungfrauengeburt oder der Wunderberichte, zu geben. Von der Methode her gesehen, fällt ein Vergleich zwischen Sch.s Überlegungen und anderen Arbeiten auf dem Gebiet der Bestimmung der Historizität oft genug zugunsten Sch.s aus. In einer Reihe von Fällen wird man sich ja fragen, ob der Hintergrund der „Motive“ in einem Bibeltext wirklich genau bekannt und ob die Bestimmung der literarischen Gattung und Erzählweise ausreichend gelungen ist. Neue Funde und die fortschreitende Untersuchung der schon vorhandenen Belege können nur dazu auffordern, sich noch mehr um den Text und die damalige Umwelt als z. B. um die Abwägung von für unsere modernen Begriffe im Bibeltext vorliegenden „Unstimmigkeiten“ und „Widersprüch-

lichkeiten“ zu bemühen, die dann in komplizierte Spekulationen über die wahrscheinliche historische Aussageabsicht münden. Auf diese Weise, besonders wenn mehrere Texte, die vielleicht nicht vollständig aufgearbeitet sind, verglichen werden, gelangt man doch bloß zu Hypothesen. Diese müssen noch von woanders her gestützt werden, und manches Mal sieht man ihnen an, daß sie gar von woanders her vor-konzipiert wurden. Die zur Zeit mit Heftigkeit aufgebrochene Grundlagen-, Sprach- und Methodendiskussion zeigt, daß manche Exegeten sich doch wohl auch ein wenig zu zuversichtlich zur „Historizität“ geäußert haben. In solcher Situation weder leichtfertig vorzupreschen noch „fundamentalistisch“ zu urteilen, sondern nüchtern zu sagen, was die jetzige Forschungslage hergibt, ist einer der großen Vorzüge der beiden Werke, die hier besprochen werden, besonders des Kommentars. Allerdings bezieht der Verf. in den oben beschriebenen Fällen, in Auseinandersetzung mit wichtigen Meinungen, auch eine eigene Position. Aber er gibt in klarer Sprache seine Gründe an. Und es ist immer lehrreich, zu beobachten, mit welchem Sinn für Methode, für bisher vorgebrachte sachliche Begründungen und mit welchem Finger-spitzengefühl er sich in schwierige Überlieferungssituationen vortastet.

Ein zweites Gebiet, auf welchem der Verf. wichtige Ergebnisse vorlegt, ist die traditionsgeschichtliche und vorredaktionelle „Quellen“ der Evangelien betreffende Forschung. Außer dem Kommentar müssen die im Sammelband gebotenen Arbeiten und die sonst erschienenen und hoffentlich weiter erscheinenden Studien des Verf. mit berücksichtigt werden. Genannt seien die Untersuchung über den „Bericht vom Anfang“ (69—80), die unter den Titeln „Auf der Suche nach der Redequelle“ (111 bis 156) und „Zu lukanischen Sondertraditionen“ (159—247) gebotenen Arbeiten. Dem einen oder anderen Kollegen mögen die vom Verf. durchgeführten Operationen, auf die im Kommentar ebenfalls verwiesen wird, mit äußerst scharfem, wenn nicht zu spitzem Scheidemeser vorgenommen erscheinen. Aber auch ein solch kritischer Betrachter wird sich auf die vom Verf. angegebenen Gründe verwiesen fühlen, und er wird von dorthier manche Hilfe für seine eigene Position in der Auseinandersetzung entlehnen. — Ein besonderes Verdienst Sch.s ist sein Beitrag zur Redaktionsgeschichte. Die Auseinandersetzung mit H. Conzelmanns Thesen zieht sich durch die Vorarbeiten (vgl. das Autorenregister zum Sammelband) und vor allem durch den ganzen Kommentar. Überzeugend wirkt die Detailarbeit am Text, die Sch. vornimmt, gegenüber dem nun doch mit relativ wenigen Fakten untermauerten großen Wurf der „Mitte der Zeit“, sosehr sich jeder, der das Lk-Ev auslegt, H. Conzelmanns Untersuchungen verpflichtet weiß. Es ist allerdings notwendig, an vielen Stellen im Kommentar nachzulesen, um des Verf. Meinung über die „Redaktion“ des Lukas aufzuspüren. Diese Schwierigkeit liegt auch in der Technik des Kommentars begründet. Die für den Schluß des zweiten Bandes angekündigte „Einleitung“ wird wohl eine gewisse Abhilfe bringen. Wertvolle Ergänzungen bieten auch die im Sammelband angeführten Arbeiten im Kapitel „Zur lukanischen Redaktion“ (251 ff.). Mancher mag noch mehr an Hinweisen zur lukanischen Konzeption erwartet haben, mancher wird auch an einzelnen Stellen den Text des Lk-Ev anders gliedern, aber man wird Sch.s Ausführungen weiterführen bzw. widerlegen müssen, um den eigenen Vorschlag zu begründen.

Der Verf. ist aber nicht bloß „Fachexeget“, Philologe oder vergleichender Religionswissenschaftler, er ist echter Theologe. Das zeigt sich immer wieder bei der Interpretation der Texte. Es finden sich in jedem Abschnitt Hinweise oder längere Ausführungen zur theologischen Bedeutung des Lk-Textes. Daß sich Sch. auch „ex professo“ mit theologischen Überlegungen auseinandersetzt, beweisen seine sonstigen Schriften, im Sammelband findet sich z. B. der Artikel „Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis“ (1959) wieder abgedruckt (13—35). Aus all dem geht hervor, daß dieser Sammelband und auf jeden Fall der Kommentar zum unentbehrlichen Rüstzeug jedes Exegeten der synoptischen Evangelien gehören. — Sowohl der Sammelband wie bereits dieser erste Band des Kommentars werden durch zahlreiche gute Register erschlossen. Beide Bücher sind sehr sorgfältig gearbeitet und gedruckt. Auch im Kommentar finden sich viele griechische Zitate und in den Anmerkungen z. B. textkritische Abkürzungen und Siglen. Der Druck war also wohl ziemlich mühsam und aufwendig. Dem Rezensenten, der auch mit nichteuropäischen Kollegen und Studenten zusammenzuarbeiten Gelegenheit hat, sei zum Schluß jedoch eine Bemerkung gestat-

tet, die sich auf den Preis, besonders des Kommentars, bezieht: Es ist sicher, daß sich Studenten und viele Kollegen im größeren Teil der Welt diesen Kommentar wegen seines hohen Preises nicht aus eigenen Mitteln — wie man es sich wünschte — auch als persönliches Exemplar erwerben können. Angesichts dieser Tatsache müssen wir in der Bundesrepublik uns wohl ernstlicher als bisher die Frage stellen, ob wir solche Werke nach unserem Standard vertreiben dürfen, ob wir nicht um der Sache willen verpflichtet sind, solche zum unersetzlichen Bestand christlicher Bibelexegese gehörenden Bücher erheblich billiger zugänglich zu machen. Es sieht so aus, als ob die sich wiederholenden Klagen von vieler ernstlich Interessierter mittlerweile zum berechtigten Vorwurf würden.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Schlier, Heinrich, Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge, III. 8° (320 S.) Freiburg 1971, Herder. 40.— DM. — Es handelt sich um einen dritten Sammelband mit exegetischen Aufsätzen und Vorträgen (nach „Die Zeit der Kirche“ und „Besinnung auf das Neue Testament“). Einige der 18 Beiträge waren bisher unveröffentlicht; die meisten aber waren bereits an anderen Stellen erschienen — vorwiegend in den letzten Jahren. In 2 Aufsätzen befaßt sich der Verf. mit der ntl. Theologie des Wortes Gottes („Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes“; „Gotteswort und Menschenwort“). In „Reich Gottes und Kirche nach dem Neuen Testament“, „Über die Herrschaft Christi“ und „Das Ende der Zeit“ geht es um den eschatologischen Charakter der christlichen Glaubensbotschaft. Zentrale Themen der johanneischen Theologie werden in drei Artikeln behandelt („Zur Christologie des Johannesevangeliums“; „Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie“; „Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes“). In acht Beiträgen legt der Verf. paulinische Texte aus („Die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi nach dem Apostel Paulus“; „Die Stiftung des Wortes Gottes nach dem Apostel Paulus“; „Die ‚Liturgie‘ des apostolischen Evangeliums (Röm 15, 14—21)“; „Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus“; „Das Herrenmahl bei Paulus“; „Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis“; „Der Christ und die Welt“; „Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Röm 8, 18—30“). Es folgen schließlich eine Interpretation des 1. Petrusbriefes („Eine Adhortatio aus Rom. Die Botschaft des ersten Petrusbriefes“) und als „ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen“: „Das bleibend Katholische“. — Der Verf. legt in der Einleitung des Bandes seinen theologischen Standort dar, der sich in den verschiedenen Aufsätzen durchsetzt und durchhält und der auch schon in der Wahl und Zusammenstellung der behandelten Themen erkennbar wird: 1. Es handelt sich um eine Theologie, die das eschatologische, in Jesu Christi Person, Kreuz und Auferweckung ein für allemal geschehene Offenbarungseignis auslegt. 2. Diese Theologie geht von der Überzeugung aus, daß es „eine geschichtliche Überlieferung der Offenbarung gibt, die exklusiven und normativen Charakter hat“ (10) — was sich grundlegend in der Kanonizität der Hl. Schrift auswirkt. 3. Diese Theologie beansprucht, „kirchliche“ Auslegung der Hl. Schrift zu sein, in die freilich die Erkenntnisse der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel eingehen. Die Einnahme des so charakterisierten theologischen Standortes geschieht nicht willkürlich, sondern drängt sich von der Hl. Schrift selbst her auf und ist somit sachgemäß. Letztlich ist es „das Ende der Zeit“, das „Herkunft und Recht der Voraussetzungen“ (12) erweist. Das „Ende der Zeit“ ist „mehr oder weniger die verborgene Mitte aller vorgelegten Arbeiten“, und diese versuchen zu entfalten, „was dieses Ende, das der Anfang ist, meint“ (12). — Zwar nimmt der Verf. nicht ausdrücklich Bezug auf die Eschatologie-Diskussion dieses Jahrhunderts, aber sie ist als theologiegeschichtlicher Hintergrund doch stets gegenwärtig. Und nur auf diesem Hintergrund wird das große sachliche Gewicht der Beiträge ansichtig. Die Rede vom „Ende der Äonen“ bezeichnet in diesem Zusammenhang eine katholische Position, die sich von den enteschatologisierten (A. Schweitzer), entmythologisierten (R. Bultmann), entkerymatisierten (F. Buri) Theologien, die vom Ausbleiben der Parusie ausgehen, ebenso tiefgreifend unterscheidet wie von den modernen enteschatologisierten, weil rejudaisierenden säkularistischen Theologien. — Die Beiträge zeichnen sich durch Klarheit, Schlichtheit, Kürze und Prägnanz in Aufbau und Sprachstil aus. Der Verf. spricht stets ohne Umschweife zur Sache. Seine Aussagen sind gleichzeitig differenziert und eindeutig. Die Entschiedenheit der Stellungnahme des Verf. zwingt den Leser, nun seinerseits sich zu entscheiden. In die-

sem Sinn wirkt das Buch klärend und trägt zur Unterscheidung der Geister in Kirche und Theologie bei. — Der Verf. sieht ein Prinzip des Katholischen darin, daß die entschiedene Entscheidung Gottes, die in Jesus Christus für die Welt geschehen ist, sich in der Kirche fortsetzt. „Sie in ihrer Leibhaftigkeit als Leib Christi ist durch ihre konstitutiven Elemente und durch alles, was diese aufgreifen und gestalten, die Exposition der fallenen Entscheidung Gottes, der Erweis und Ausweis ihrer äußersten und konkreten Entscheidung“ (302). Die Kirche ist Leib Christi. „Es ist der Heilige Geist, der die Entscheidung Gottes als geschehene gegenwärtig erschließt, und er hat . . . den Leib Christi erschlossen in den Leib Christi auf Erden, in die Kirche“ (302). Das biblische Bild des Leibes Christi ist geeignet, vielleicht unentbehrlich, wenn man das eschatologische Wesen der Kirche beschreiben will. Es hebt die bruchlose Kontinuität der Bewegung, die aus der entschiedenen und konkreten Entscheidung Gottes entsteht, ans Licht. Zwingt aber die Erfahrung, die die Kirche mit sich selbst in der Geschichte gemacht hat und heute macht, nicht dazu, das Leib-Bild um ein anderes Bild zu ergänzen, das die Gebrochenheit der kirchlichen Antwort auf Gottes Wort, also ihre Sündigkeit, zum Ausdruck bringen kann (vgl. Vat. II, Lumen Gentium 8; Gaudium et Spes 43)? Das Bild der „Braut“ (vgl. dazu *H. Schlier*, Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen, in: *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, Herder, 294—306) bietet sich an, die quasipersonale Eigenständigkeit und Gegenständigkeit der Kirche Christus gegenüber und darin sowohl ihre liebende Treue als auch ihre mögliche Untreue darzustellen. Im Prinzip des Katholischen sollte m. E. das nicht voll überschaubare Miteinander dessen, was das Leib-Bild und das Braut-Bild zur Sprache bringen, zur Geltung kommen.

W. Löser, S. J.

Schelkle, Karl Hermann, *Theologie des Neuen Testaments*. I. Schöpfung. III. Ethos (Kommentare und Beiträge zum Neuen Testament). Gr. 8° (I: 172 S., III: 347 S.) Düsseldorf 1968 (I), 1970 (III), Patmos. Ln. I, 21.— DM; III, 32.— DM. — Mit Band I und III seiner „Theologie des Neuen Testaments“ hat der Verf. bisher die Hälfte seines auf vier Bände geplanten Werkes herausgebracht. Weitere Bände über die „Heilsgeschichte der Offenbarung“ und „Gottesherrschaft, Kirche, Vollendung“ stehen noch aus. Dem Fachmann wird hier eine handliche und (jeweils am Anfang eines Abschnitts) reichdokumentierte Zusammenfassung wichtiger Themen und Motive der ntl. Theologie geboten, dem interessierten Nichtfachmann eine ausführliche, niemals zuviel voraussetzende Einführung.

Sch. gliedert seine „Theologie des Neuen Testaments“ bewußt nicht nach ntl. Schriftengruppen, sondern nach Themen, die ihrerseits dann entsprechend den wichtigsten ntl. Schriftengruppen (meist mit einer atl. Einführung) behandelt werden. Der Vorteil dieser Behandlung des Stoffes ist die erleichterte Verwendbarkeit innerhalb der dogmatischen Theologie. So eignet sich das Buch als Nachschlagewerk bibeltheologischer Art zu wichtigen Themen dogmatischer Theologie, ohne den mühsamen Rekurs auf das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament“, hrsg. von G. Friedrich (begründet von G. Kittel), zu fordern. Der dritte Band vermag denselben Dienst speziell für Fragen und Themen der Moraltheologie zu leisten. — In der Behandlung der Einzelthemen versucht Sch. jeweils den verschiedenen Ausprägungen der ntl. Theologie Rechnung zu tragen. Im ersten Band werden dabei die Themen „Welt“, „Zeit und Geschichte“ und „Mensch“ behandelt. Der dritte Band beginnt mit einem Paragraphen über „Begriff und Geschichte der Theologie des Neuen Testaments“, einer Art nachgeholt methodologischer Einleitung, und behandelt dann Grundlagen und Einzelthemen der ntl. Ethik („Grundlagen“, „Grundhaltungen“, „Ziele“, „Sachgebiete“). Aus Gründen der Konvenienz werden die drei syn. Evangelien jeweils unter der Überschrift „Synopse“ am Beginn der ntl. Abschnitte zusammengefaßt. Hier hätte man sich gelegentlich etwas mehr Unterscheidung der doch sehr verschiedenartigen Theologien der drei syn. Evangelisten gewünscht. Die Apostelgeschichte hätte dabei (entgegen früheren Entwürfen) mit Lukas zusammengefaßt werden dürfen. Der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und deren Interpretation durch die syn. Evangelisten wird zudem nicht immer genügend deutlich. — Die Methodenfragen zu Beginn des dritten Bandes werden naturgemäß besonderes Interesse wecken. Mit Recht verlangt Sch. hier das Bemühen um eine ntl. Theologie, auch wenn deren Ausgangspunkt die stets verschiedenen Theologien der ntl. Autoren

(und ihrer Quellen) sein müssen (III, 21). Mit Recht erkennt er auch den Verkündigungscharakter der ntl. Schriften, angefangen von den Evangelien, und deren Verwurzelung in der Botschaft vom Auferstandenen (III, 15). Vielleicht hätte dieser hermeneutische Ansatzpunkt im einzelnen noch klarer zur Geltung gebracht werden können (am Anfang hätte dann nicht die „Lehre von der Schöpfung“ gestanden!). Die Problematik des Verhältnisses von Gotteswort und Menschenwort wird angedeutet, wenn auch sicher nicht zufriedenstellend gelöst („Nicht jedes Wort der Bibel ist buchstäblich und wörtlich Gottes Setzung. Es sind auch menschlich unvollkommene Worte darin“; III, 14). Hier kann man auf einen weiteren, fruchtbaren Dialog des Exegeten mit dem Systematiker hoffen, dem das vorliegende Werk von Sch. dienen will. (Im Inhaltsverzeichnis von Band III machte der Druckfehlerteufel aus dem „alttestamentlichen“ das „altdeutsche Gotteswort“!) J. Beutler, S. J.

Gnilka, Joachim, Der Epheserbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X: Faszikel 2), 8° (XVIII u. 328 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Geb. 53.— DM; Subskr. 48.— DM. — In der Reihe der Gefangenschaftsbriefe läßt J. Gnilka auf die Auslegung des Philipperbriefes (1968) den Kommentar zum Epheserbrief folgen. Der Einzellexegese (53—326) wird eine ausführliche Abhandlung über Einleitungsfragen vorausgeschickt (1—52). In der Adressenfrage (1—7) entscheidet sich G. — unter der Voraussetzung, daß der Epheserbrief nicht von Paulus stammt — für die immerhin vorhandene, wenn auch weniger gut bezeugte Lesart  $\epsilon\nu\ \epsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\sigma\omega$ . Sie gibt den Ort der Entstehung an und den Radius, für den er bestimmt ist. — Das Verhältnis zum Kolosserbrief (7—13) läßt auf verschiedene Verfasser schließen. Epheser ist jünger als Kolosser und literarisch abhängig von ihm, aber beide stehen in der gleichen paulinischen Tradition. — Die Verfasserfrage (13—21) ist damit schon präjudiziert, wird aber durch theologische, linguistische und historische Argumente untermauert. Vor allem die sachlich-theologischen Anhaltspunkte fallen bei der Beurteilung des deuteropaulinischen Charakters des Briefes ins Gewicht: Der Abschnitt Eph 3, 1 ff. mutet wie ein Rückblick auf Paulus an; die Kirche aus Juden und Heiden läßt nicht mehr die Spannung und den Kampf des Apostels erkennen; das Bild von der Kirche, gegründet auf dem Fundament der Apostel und Propheten (2, 20), setzt die Gründergeneration voraus; die universale Kirche als „Leib“ mit dem „Haupt“ Christus ist trotz der Ansätze bei Paulus deuteropaulinische Konzeption; wichtige paulinische Themen (Parusie, Rechtfertigung) fehlen. Diese und andere Beweismomente werden im Verlauf der Exegese und in den Exkursen weitergeführt und vertieft. Die Pseudonymität darf nicht als Fälschung mißverstanden werden. Der Verfasser, aus der „Schule“ des Apostels, denkt die Theologie des Meisters weiter und tritt bewußt mit seiner Person zurück, um das Wort des Apostels neu zur Sprache zu bringen. Zeitlich ist die Entstehung des Briefes um das Jahr 90 anzusetzen. — Überlieferungsgeschichtlich (21—29) steht der Brief im Schatten der paulinischen Briefe; die Nähe zu 1 Petr beruht nicht auf literarischer Abhängigkeit, sondern auf der gemeinsamen paulinischen Tradition. Skeptisch beurteilt G. die Übernahme fester liturgischer Texte oder Schemata, wie sie von Schille, Kirby, Pokorny vorgeschlagen wurde; wohl aber halte sich der Verfasser von Epheser im ersten Teil (1—3) in freier Weise an das im jüdischen und christlichen Beten weitverbreitete Ordnungsgefüge: Lobpreis (Eulogie) — Dank/Bitte — Doxologie, wobei er liturgische Formeln übernehme und liturgischen Stil imitiere. Im zweiten, paränetischen Teil werde essenisch-qumranische Tradition sichtbar. — Nach Aufbau, Stil und Art (29—33) kann der Brief als Homilie bezeichnet werden, die im ermahnenden Teil die Konsequenzen aus der im 1. Teil gegebenen Lehre über die Kirche zieht. — Die religionsgeschichtliche Voraussetzung (33—45) sucht G. nicht in der gnostischen Ideenwelt, sondern mit Colpe und Hegemann in den Spekulationen der hellenischen Synagoge und ihres bedeutendsten Vertreters Philo von Alexandrien. Dem ekklesiologischen Konzept des Briefes komme die philonische Logos- und Anthroposlehre am nächsten; doch könne die Bezeichnung der Kirche als „Leib Christi“ ohne die paulinische Theologie nicht erklärt werden. — Anlaß des Schreibens (45 bis 49) ist wohl die Verwirrung der asiatischen Kirche durch den Synkretismus, dem gegenüber das Bild der universalen Kirche ins Bewußtsein gerufen wird. — Einen Überblick über die Lage der textlichen Überlieferung bietet der letzte Abschnitt der Einleitung (49—52). — Aus dem Kommentar des Textes, der sehr sorgfältig gearbei-

tet ist, auf der Höhe der Forschung steht und zu durchaus selbständigen Urteilen vorstößt, seien einige Einzelheiten besonders hervorgehoben: Die Gliederung der Eulogie (1, 3—14) sieht G. gegeben durch die drei Partizipien  $\delta\ \epsilon\ \upsilon\ \lambda\ \omicron\ \gamma\ \eta\ \sigma\ \alpha\ \varsigma$  (v. 3),  $\pi\ \rho\ \omicron\ \omicron\ \rho\ \iota\ \sigma\ \alpha\ \varsigma$  (v. 5),  $\gamma\ \nu\ \omega\ \rho\ \iota\ \sigma\ \alpha\ \varsigma$  (v. 9) und durch die Relativsätze  $\epsilon\ \nu\ \zeta\ \epsilon\ \chi\ \omicron\ \mu\ \epsilon\ \nu\ \tau\ \eta\ \nu\ \alpha\ \nu\ \omicron\ \lambda\ \upsilon\ \tau\ \omega\ \sigma\ \upsilon\ \nu$  (v. 7) und  $\epsilon\ \nu\ \zeta\ \kappa\ \alpha\ \iota\ \epsilon\ \kappa\ \lambda\ \eta\ \rho\ \omega\ \theta\ \eta\ \mu\ \epsilon\ \nu$  (v. 11); mit dem zweiten Partizip (v. 5) verbindet er  $\epsilon\ \nu\ \alpha\ \gamma\ \alpha\ \tau\ \eta$ ; mit dem dritten (v. 9) die Worte  $\epsilon\ \nu\ \pi\ \acute{\alpha}\ \sigma\ \eta\ \sigma\ \phi\ \iota\ \alpha\ \kappa\ \alpha\ \iota\ \phi\ \rho\ \omicron\ \nu\ \eta\ \sigma\ \epsilon\ \iota$ . — Die Übersetzung der schwierigen Verse 9 f. lautet: „In aller Weisheit und Einsicht hat er uns das Geheimnis seines Willens kundgetan nach seinem Huldratschluß, den er zuvor in ihm gefaßt hatte für die Durchführung der Zeitenfülle: (nämlich) in dem Christus als dem Haupt das All zusammenzufassen, was in den Himmeln und was auf der Erde ist.“ — In den Versen 1, 11—12 stehen nicht die Judenchristen besonders im Blickpunkt; denn das „kai“ (v. 11) bezieht sich auf das Verbum  $\epsilon\ \kappa\ \lambda\ \eta\ \rho\ \omega\ \theta\ \eta\ \mu\ \epsilon\ \nu$ ; und am Ende von v. 12 schauen die Worte  $\tau\ \omicron\ \upsilon\ \varsigma\ \pi\ \rho\ \omicron\ \eta\ \lambda\ \iota\ \mu\ \iota\ \kappa\ \omicron\ \tau\ \alpha\ \varsigma\ \epsilon\ \nu\ \tau\ \omega\ \chi\ \rho\ \iota\ \sigma\ \tau\ \omicron\ \nu$  nicht zurück in eine jüdische Vergangenheit, meinen vielmehr den Hoffungsstand der christlichen Gegenwart, der im Blick auf den Stand der Vollendung ein „vor“ bedeutet; mit Recht weist G. auf Kol 1, 5 hin. — Bemerkenswert sind die Worte des Verf. zu Eph 1, 22 f.: „Somit stellt sich das Verhältnis Christus — Kirche — Welt so dar, daß Christus zwar das All erfüllt, daß aber die Kirche im besonderen sein Pleroma ist. Die Begriffe Pleroma und Soma bleiben ihr ja vorbehalten. Die Kirche nimmt also eine Mittlerstellung ein zwischen Christus und  $\tau\ \alpha\ \pi\ \acute{\alpha}\ \nu\ \tau\ \alpha$ . Durch sie, sein Pleroma, geschieht Erfüllung der Welt vom Haupte Christus her“ (99). — Im Abschnitt 2, 1—10 ist noch nicht die besondere Lage der Heiden ins Auge gefaßt; es geht um die grundsätzliche Bestimmung des Menschen außerhalb des Heils und um seine Verwiesenheit auf Christus, den Mittler des Heils. Die Worte  $\tau\ \epsilon\ \nu\ \alpha\ \nu\ \alpha\ \phi\ \omicron\ \sigma\ \epsilon\ \iota\ \omicron\ \gamma\ \gamma\ \eta\varsigma$  (v. 3) bezeichnen nicht (jedenfalls nicht direkt) die Erbsündlichkeit; sie besagen, daß die unter der Herrschaft des Welt-Aons Stehenden ihrer Lage entsprechend „wirklich“ Kinder des Zornes sind. — Die vor allem in 2, 5 f. sichtbar werdende präsentische Eschatologie des Briefes hat keinen gnostischen Hintergrund; näher kommt ihr die qumranische Eschatologie, die ein eschatologisch-gegenwärtiges Heil zu kennen scheint (119 f.). — Im Abschnitt 2, 11—22 wird das Geheimnis der Kirche unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit aus Juden und Heiden betrachtet. Den Versen 2, 14—18 liegt wohl ein altes Christuslied zugrunde, das der Verfasser des Epheserbriefes, unter Umdeutung eines ursprünglichen (nicht notwendig gnostischen) kosmisch-räumlichen Vorstellungsschemas (vgl. die Worte  $\tau\ \alpha\ \alpha\ \mu\ \phi\ \omicron\ \tau\ \epsilon\ \rho\ \alpha$  und  $\tau\ \omicron\ \mu\ \epsilon\ \sigma\ \omicron\ \tau\ \omicron\ \chi\ \omicron\ \nu$  v. 14), auf die Einigung der Völkergruppen durch die Aufhebung des Gesetzes bezog; diesen Versen ist es auch eigen, daß Christus direkt als Subjekt des Heils-handelns hervortritt. — Der Abschnitt 3, 1—12 wendet sich speziell dem Dienst des Apostels an der Kirche zu: Das durch Offenbarung empfangene „Geheimnis“ (Beteiligung der Heiden am Heil, Kirche aus Juden und Heiden) hat er als Diener des Evangeliums verkündet und dadurch zu verwirklichen gesucht; das derartig in der Kirche realisierte und offenbar gewordene Heilsgeheimnis hat seinerseits eine Offenbarungsfunktion in der Weltöffentlichkeit. — In den Versen 3, 14—19 richtet sich das Gebet des Apostels letztlich darauf, daß die Gläubigen zu erkennen vermögen, wie der Heilsraum der Kirche (v. 18) erfüllt wird von der Liebe Christi (v. 19 a), damit sie so vom Pleroma Gottes erfüllt werden (v. 19 b). — Der mit dem 4. Kapitel beginnende paränetische Teil des Briefes setzt ein mit der Betonung der Einheit (4, 1—6) und der Vielfalt der Dienste (4, 7—16) in der Kirche. Die von Christus gegebenen Ämter (v. 11) sollen hinwirken auf die Zurüstung aller Gemeindeglieder zum kirchlichen Engagement (v. 12); das  $\epsilon\ \rho\ \gamma\ \omega\ \nu\ \delta\ \iota\ \alpha\ \kappa\ \omicron\ \nu\ \omicron\ \iota\ \alpha\ \varsigma$  in v. 12 ist nicht der amtliche Dienst, sondern die Dienstleistung, zu der jeder Christ angehalten wird für den Aufbau des Leibes Christi. — Zum Abschnitt 5, 22—33 findet G. die treffenden Worte: „(Die Ehe) wird zum Abbild des höheren Liebesbündnisses, die dienende Hingabe des Mannes an seine Frau zum Abbild der Lebenshingabe Christi, die Hingabe der Frau an ihren Mann zum Abbild des Angewiesenseins der Kirche auf Christus“, und wenn auch das  $\mu\ \upsilon\ \sigma\ \theta\ \epsilon\ \rho\ \iota\ \omicron\ \nu$  (v. 32) nicht das Sakrament der Ehe bezeichnet, sondern das Geheimnis Christus—Kirche, so liegt es doch im Kontext dieses Abschnittes, daß „die Ehe . . . im christlichen Heilsgeschehen verwahrt erscheint und von daher jede andere menschliche Verbindung überragt“ (289). — Die laufende Texterklärung wird an passenden Stellen mit wertvollen Exkursen unterbrochen: „Das Weltbild“ (63—66); „In Christus“ (66—69); „Die Ekklesiologie“ (99—111); „Die

Eschatologie“ (122—128); „Ein älteres Christuslied“ (147—152; Eph 2, 14—18); „Hieros Gamos“ (290—294). — Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf den reichen Inhalt dieser Exkurse einzugehen. Sie dienen der vertieften und systematischen Darstellung und religionsgeschichtlichen Beleuchtung wichtiger Begriffe und Lehrpunkte. Die vier ersten suchen auch den deuteropaulinischen Charakter des Epheserbriefes weiter zu begründen. Ob aber in dieser Frage die Diskussion abgeschlossen ist, möchte ich bezweifeln. Die Nähe von Kol und Eph zu den unbestrittenen Paulusbriefen ist immerhin so groß, daß man vielleicht doch zu dem Urteil kommen kann, Paulus selbst habe „weitergedacht“ und sich weiterentwickelt in Richtung auf Sprache, Stil und theologischen Gehalt der beiden genannten Briefe. Es ist hier nicht der Raum gegeben, darauf näher einzugehen. Einige kritische Bemerkungen zur Exegese von 1, 3—14 möchte ich beifügen: Nach dem thematischen Einleitungsvers (v. 3) bilden vv. 4—6a, 6b—7, 8—10, 11—14 (mit den Unterteilen vv. 11—12 und vv. 13—14) inhaltlich geschlossene Einheiten. Die Einschnitte scheinen deshalb nicht bei den Partizipien, sondern bei den Verba finita καθώς ἐξελέξατο (v. 4), ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς (v. 6b), ἧς ἐπερίσσευσεν (v. 8) und ἐν ᾧ ἐκλιρώθημεν (v. 11) zu liegen. Die beiden ἐν-Wendungen wird man besser zum Vorhergehenden beziehen; die erstere (ἐν ἀγάπῃ), weil die Liebe Gottes als Grund der Vorausbestimmung genügend durch κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ zum Ausdruck gebracht ist; die letztere (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει), weil die Offenbarung des Geheimnisses v. 9—10 unsere überfließende Begnadigung mit „Weisheit und Einsicht“ zum Ziele hat. In v. 12 dürften die Worte εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ den Ton haben und nicht lediglich akklamatorische Zwischenbemerkung sein. Denn mit dem Verbum ἐκλιρώθημεν (wir wurden Erlöste, wurden zu Erben bestimmt) richtet sich der Blick doch wohl auf die Endvollendung; vgl. in v. 14 ἀρραβῶν τῆς κληρονομίας. Als Erben sollen wir, die wir (hier) „in Christus Hoffende gewesen sind“, (endgültig) „zum Lobpreis seiner (der göttlichen) Herrlichkeit sein“. Ähnlich schließt ja auch die Anwendung auf die Adressaten: Der Geist als „Angeld unseres Erbes“ zielt hin „auf die Erlösung derer, die (Gottes) Eigentum geworden sind“, und letztlich „auf den Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (v. 14). K. Wennemer, S. J.

Giblin, Charles Homer, S. J. In Hope of God's Glory. Pauline Theological Perspectives. 8° (424 S.) New York 1970, Herder and Herder. 13.50 \$. — Immer wieder wird der Ruf laut nach Büchern, die, gemäß den Prinzipien sachgerechter Exegese erarbeitet, eine gute Einführung in die Bibel geben und doch zugleich nicht in Kleinigkeiten hängenbleiben, sondern theologische Einsicht und geistliche Anregung bieten. Von vielen Lesern wird die eigentliche exegetische Fachliteratur als „zu hoch“ empfunden. Die „geistliche Schriftlesung“ soll aber nicht bloß von der „geistlichen“ Tradition gespeist sein, losgelöst von der strengen, wissenschaftlich begründeten Schriftauslegung. Da im deutschsprachigen Raum Bücher, die beiden Anforderungen genügen, nicht gerade im Übermaß vorhanden sind, sei auf dieses Werk eines amerikanischen Autors — G. ist Professor an der Fordham University in New York City — hingewiesen. Das Buch hat zwei Hauptteile, die man auch getrennt voneinander lesen kann. Ziel des Verf. ist es, eine Hinführung in die Leitgedanken paulinischer Theologie anhand der Texte zu bieten. Im ersten Teil (3—237) umreißt er, chronologisch vorgehend, die Grundgedanken der paulinischen Briefe: 1 und 2 Thess, Gal, Phil, 1 und 2 Kor, aus dem Römerbrief Kap. 12—16. Er möchte zeigen, wie das paulinische „Evangelium“ je und je anders in die verschiedenen Situationen der Gemeinden hineingesprochen wird. Zugleich zeichnet sich die Entwicklung der paulinischen Lehre ab. Und es öffnen sich immer neue Einsichten in den lebendigen, apostolischen Geist des Paulus. Dieser Teil ist auch eine gute Einleitung in die Lesung der paulinischen Briefe, exegetische Fachworte und Methoden werden gleichsam nebenbei erklärt. Der zweite Teil des Buches (241—398) bringt nach Bemerkungen über das Sendungsbewußtsein und die Berufung des Paulus eine Darlegung der wichtigen Kapitel 9 bis 11 und 1—8 des Römerbriefes. In beiden Teilen des Werkes sind dem Verf. wichtige Texte in englischer Übersetzung strukturiert abgedruckt. Am Ende des Buches finden sich eine Zeittafel, vier Karten, ausgewählte Literatur zu den einzelnen Paulusbriefen und zu den behandelten paulinischen Themen, Autoren-, Stellen- und Sachregister. F. Lentzen-Deis, S. J.

### 3. Dogmatik

Bouillard, Henri: *Comprendre ce que l'on croit* (Collection Intelligence de la foi). 8° (156 S.) Paris 1971, Aubier-Montaigne. — Der auch im deutschen Bereich bekannte Autor, theologisch besonders durch die Übertragungen seiner Werke „Blondel und das Christentum“ (dt. 1963) und „Logik des Glaubens“ (dt. 1966), legt hier in der Reihe „Intelligence de la foi“ eine Arbeit vor, die sich ganz direkt mit dem eigentlichen Thema dieser Reihe beschäftigt. Es geht um das Verständnis dessen, was man glaubt, um die Glaubenseinsicht. Nicht so sehr ein weiterer Versuch in der schon nicht mehr überschaubaren Flut von Veröffentlichungen zur Glaubenskrisis und zur Glaubensnot, als vielmehr eine vernünftige und verantwortliche Begründung des Glaubens. Doch umgreift hier das eine das andere, und nur der Ansatz und die Fragestellung erscheinen heute eher ungewöhnlich. Die Arbeit besteht aus fünf selbständigen Beiträgen, die in den Jahren von 1964 bis 1969 entstanden sind, doch hat der Verfasser sie hier sehr überlegt und geschickt zusammengestellt, so daß sich durchaus ein überzeugendes und zusammenhängendes Ganzes ergibt. Man könnte von einer durchdachten Skizze „für einen Weg der Reflexion“ (11) sprechen. Zunächst wird unter dem allgemeinen Titel „Glauben und Verstehen“ (13—42) ein Zugang zur Frage und zu dem vorgeschlagenen Weg erarbeitet. Ein Rückgriff auf das Verständnis der Glaubenseinsicht bei Anselm von Canterbury dient der Verdeutlichung der heutigen Aufgabe. Sicher ist, daß sich solche Einsicht nur aus der Mitte des Glaubens heraus entfalten kann; auf sie zielt denn für den Autor zunächst das ganze Bemühen. Nur in der bewußten und beständigen Rückbindung an diese Mitte darf und kann der Theologe auch in unserer Welt den vielfältigen Einzelaufgaben folgen, die sich ihm aufdrängen. Das Verstehen des Theologen muß im Glauben stehen (19). Die Bestimmung der Mitte dieses Glaubens wird in den beiden folgenden Kapiteln von zwei verschiedenen Seiten aus versucht: einmal mehr sachlich-theologisch und sozusagen von Gott aus unter der Überschrift „Der Gedanke des Übernatürlichen und das christliche Mysterium“ (43—67) und dann mehr persönlich vom Menschen aus in den Überlegungen zu „Menschliche Autonomie und Gegenwart Gottes“ (69—96). Der erste Versuch zeigt dabei kritisch die Grenzen eines verengten und isolierten Verständnisses von Übernatur auf und nennt das, was er ausdrücken muß, wenn man möchte, daß der Begriff des Übernatürlichen wirklich das Wesen des Christentums zusammenfaßt (52). Schon in diesem Zusammenhang wird nachdrücklich auf die „geistliche Vorentscheidung“ des Menschen und die „Vermittlung Christi“ hingewiesen. Nur scheint sich von daher für den Menschen die Frage nach seiner Freiheit aufzudrängen, der B. dann im folgenden Kapitel an Hand des Beispiels der moralischen Verantwortung nachgeht. Wie sind ethische Existenz des Menschen und Gegenwart Gottes zugleich möglich? Der Verf. spricht hier vom „Geheimnis des Menschen in seinem Bezug zu Gott“ (83). Um jede unzulässige Verkürzung zu vermeiden, wird an einigen bekannten Fragen aufgewiesen, in welchem Sinn die Gegenwart Gottes zugleich für Welt und Mensch immanent und transzendent ist (86). Darum kann auch die ethische Existenz, d. h. der Bezug des Menschen zum Menschen mitten in der Welt, gerade der Ort sein, an dem die menschliche Autonomie offen ist auf die Anwesenheit Gottes hin (95). — Wie aber kann sich dieser Bezug ausdrücken? B. möchte dazu einiges unter dem Titel „Die Sprache der Theologie“ (97—124) sagen. Er geht dafür von der Offenbarung als Gegenstand und Norm der Theologie aus. Getragen wird auch das theologische Bemühen grundsätzlich vom Glauben (103), jedoch so, daß es keine Offenbarung ohne Theologie gibt, da sich Wort Gottes dem Menschen von Anfang an theologisch zusagt, d. h. in menschlichen Ausdrücken. Theologie gibt es also, weil es Offenbarung gibt, die sich an den Menschen richtet. Für ihn ist seine grundlegende Frage nach Sinn auch der Zugang zu Theologie (123), seine Verstehensmöglichkeit bedingt sein theologisches Vorgehen (112), und seine Situation ist darum gewissermaßen ‚locus theologicus‘ (107). — Das letzte Kapitel „Die theologale Struktur des Credo“ (125—148) will nicht nur einige Hinweise zum Inhalt der Glaubensbeziehung geben, sondern über die eigentümliche Bewegung und Tendenz des Credo eine Brücke zwischen dem Wie und dem Was schlagen. „Glauben“ wird darum als der eigentliche Prozeß der Sinngebung des Begriffes „Gott“ (127) vorgestellt. Damit ist schon jene lebendige Korrelation angesprochen, die vorgängig zur ausdrücklichen Behauptung der Existenz Gottes zwischen dem offenbaren

Wort und dem antwortenden Glauben besteht (131). Und doch ist das nicht so zu verstehen, als setze das Verstehen des Glaubens erst nachträglich ein. Das vernünftige Erfassen ist vielmehr dem Glaubensakt gleichzeitig, allerdings so, daß es ein Erfasstwerden des Menschen auch und gerade in seinen erkennenden Fähigkeiten durch die sich offenbarende Wahrheit ist (133). In endgültiger und voller Form geschieht das in der Person Jesu Christi (139), in dem der letzte Knoten oder Kreuzungspunkt all der verschiedenen angedeuteten Linien angesetzt wird. So umgreift dieser christozentrische Grund auch die anthropozentrische Blickweise, hilft aber, deren Einseitigkeiten zu vermeiden. Damit ist die Grundstruktur theologischen Sprechens deutlich, in der die Hinweise ernst genommen sind, die in den vorangehenden Kapiteln erarbeitet wurden. Das Glauben bzw. Leben *in* Gott (*credo in Deum*) führt uns zur Wirklichkeit und Wahrheit Gottes. — Das auf weite Strecken hin stark komprimiert skizzierte der Arbeit fordert eine eigene Bemühung, die aber doch durch Klarheit erleichtert wird. Neue Ideen sind es weniger, die den Wert des Buches ausmachen, als die strenge Erarbeitung von Zusammenhängen und Verbindungen, die als Gesamtgefüge gerade jene Glaubenseinsicht gewähren, um die es dem Verf. geht. Hier werden nicht nur einige Aufsätze leicht zugänglich gemacht, hier wird ein Ganzes vorgelegt, das durchaus mehr bietet als nur die Summe seiner Teile.

K. H. Neufeld, S. J.

Braun, Herbert, *Wie man über Gott nicht denken soll*. Kl. 8° (128 S.) Tübingen 1971, Mohr. Brosch. 9.80 DM. — Der Buchtitel täuscht (wie so oft). Erst wenn man auf der Innenseite des Büchleins den Untertitel liest, kommt man dem Inhalt näher: Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria. In 10 kleinen Kapiteln werden hier Zitate aus den Werken des jüdisch-hellenistischen „Philosophen“ zusammengestellt. Man hat fast den Eindruck, als habe der Autor einen Teil seines Zettelkastens abgedruckt. Wenigstens sagt er selber (5), das Büchlein sei ein Nebenprodukt seiner Vorarbeiten zu einem Hebräerbriefkommentar. Dem Leser wird das Stellenmaterial angeboten, geordnet nach den Stichworten der Kapitelüberschriften: Gott, der Schöpfer; Gott, das Seiende; Gottes Erkennbarkeit; Gottes Sprechen; Gottes Überlegenheit über das Gewordene; Gottes Gebefreudigkeit; Des Menschen Wesen und Weg; Der Glaube; Die Tugend; Die richtende Gottheit und der ihr dienende Mensch. Alles in allem ein interessantes Programm, das eine Konfrontation mit dem antiken Denker verspricht und einen Eindruck in seine Gedankenwelt vermitteln kann. — Lediglich am Ende der meisten Kapitel findet sich jeweils eine wertende Passage des Inhaltes, daß die zusammengetragenen Aussagen Philos zur Genüge deutlich werden ließen, wie sehr er in einem Dualismus denke und wie sehr die starke Verjenseitigung und die Betonung und Übergewichtigkeit Gottes zu einer Vernichtung und Abwertung des Menschen und der Welt führe (18; 23; 29; 61; 94; 107; 118). So solle man eben über Gott nicht denken und ihn nicht auslegen (119). Uns scheint dies allerdings eine merkwürdige Logik zu sein. Weder ist Philo Dualist (im üblichen Sinne des Wortes); dagegen steht sein Schöpfungsglaube. Noch verflüchtigt oder vernichtet sich für ihn die Eigenwertigkeit des Menschen und der Welt, die er freilich als eine von Gott geschenkte und letztlich immer auch auf Gott bezogene anerkennt — womit er doch wohl recht haben dürfte. Daß dies zu einer Abwertung des Menschlichen führe, ist nur Brauns Interpretation, aber den von ihm angeführten Texten nicht zu entnehmen. Daß Philo der Welt, gemessen an Gottes Existenz, die eigene Existenz abspricht (23; 105; 107), wird man doch nicht ernsthaft behaupten wollen; oder man versteht eben unter „Existenz“ jeweils etwas anderes. Gerade wenn man erkannt hat, wie spannungsreich Philos Denken ist, wie er die verschiedensten Aspekte im Gottesbild zur Geltung bringen will (119), sollte man mit allzu pauschaler Kritik vorsichtig sein, da es möglich ist, daß man im Eifer für das eigene Anliegen übersehen haben könnte, daß der Kritisierte doch weiterdenkt, als man gerade glaubt. Die prinzipielle Kritik Brauns an Philo, an seinem Asketismus, seiner Weltflüchtigkeit, seinen Wertungen von Gott, Welt, Mensch, scheint uns nur unter der Voraussetzung zuzutreffen, daß man (gegen Philo) annimmt, Gott sei eben nicht die „wichtigste Sache der Welt“.

W. Simonis

Jüngel, Eberhard, *Unterwegs zur Sache — Theologische Bemerkungen* (Beitr. zur evangel. Theologie, 61). 8° (300 S.) München 1972, Chr. Kaiser. Kart. 26.— DM,

Lw. 33.— DM. — Unter sprechendem Titel legt Jüngel hier eine Sammlung von 16 Beiträgen vor, die zwischen 1963 und 1971 schon einzeln veröffentlicht wurden. Sammelbände von Arbeiten einzelner Verfasser oder ganzer Gruppen sind auf dem theologischen Markt heute eher eine Modeerscheinung. Man muß darum wohl im Einzelfall jeweils nachfragen, in welcher Absicht diese Form gewählt wurde, in der z. T. schon veröffentlichte Arbeiten noch einmal dem Publikum vorgelegt werden. Der Untertitel unseres Bandes „Theologische Bemerkungen“ läßt bei dieser Frage eher an ein willkürliches oder zufälliges Panorama denken; ein Eindruck, der beim ersten Durchblättern des Bandes noch unterstützt wird durch die unterschiedliche Länge, durch die auch äußerlich schon sehr verschiedene Art und durch die Untertitel bei einzelnen Beiträgen. — Dagegen unterstreichen die „Drei Vorbemerkungen“ (7—10), die hier an die Stelle des Vorworts treten, doch stark die systematische Absicht, die sich im Buchtitel „Unterwegs zur Sache“ schon andeutet. Mindestens aber ist damit auf die Zielstrebigkeit verwiesen, die uns nun zu einem ersten Blick auf Anordnung und Einteilung des Bandes zwingt. — Die beiden ersten Beiträge „Theologische Wissenschaft und Glaube“ im Blick auf die Armut Jesu (11—33) und „Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander“ (34—59) befassen sich wissenschaftstheoretisch, jedoch ausgehend von der Sache des Glaubens mit dem Ort der Theologie und ihrer Struktur. Danach wird die Sache der *Theo*-logie, also Gott selbst unter reformatorischem Vorzeichen zur Sprache gebracht (oder nach J. besser: zur Sprache kommen gelassen): „Gottes umstrittene Gerechtigkeit“ (60—79), „Gott — als Wort unserer Sprache“ (80—104) und „Vom Tod des lebendigen Gottes“ (105 bis 125). Es folgen vier Arbeiten, die man zur Christologie oder zu einer Theologie des Wortes rechnen möchte: „Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes“ (126—144), „Das Gesetz zwischen Adam und Christus“ (145—172), „Ein paulinischer Chiasmus“ (173 bis 178), „Die Autorität des bittenden Christus“ (179—188). Die fünf Arbeiten, die darauf folgen, betreffen in verschiedener Weise Fragen des Menschen und der Welt: „Iren ist menschlich“ (189—205), „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit“ (206 bis 233), „Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus“ (234—245), „Freiheitsrechte und Gerechtigkeit“ (246—256), „Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt“ (257—273). Beschlossen wird die Sammlung durch „Thesen zur Grundlegung der Christologie“ (274—295) und „Was ist das unterscheidend Christliche?“ (296—299). Leider fehlen Register, die die Arbeit mit einem solchen Sammelband erleichtern könnten. — Zu ergänzen bleibt dieser erste Eindruck durch einen Hinweis auf die formale Verschiedenartigkeit der Beiträge. Dreimal werden größere Sammlungen von Thesen geboten (54—59; 181 bis 184; 274—295), Leitsätze also, die jeweils für sich wieder das Programm einer ganzen Abhandlung bilden. Daneben finden sich Abhandlungen, Vortragstexte, Besinnungen, ein Plakat (105—125), theologische Studien zu ganz präzisen ntl. Texten (145—172; 173—178), grundsätzliche ontologische Überlegungen wie der Beitrag „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit“ (206—233), eine biblische Meditation (234—245) und selbst ein kurzes Rundfunkwort (296—299). — Ursprünglich sollte die Sammlung unter dem Titel „Zur Sache“ (8) stehen, der aber aus verlagstechnischen Gründen fallengelassen werden mußte. Doch wäre damit die gemeinsame Absicht dieser Beiträge und der Einheitspunkt dieser Vielfalt wohl noch zutreffender deutlich geworden; die Vermittlung „zur Sache“, die sich in dem „Unterwegs“ ausdrückt, scheint dem Rez. jedenfalls in diesem Band nur wenig greifbar, wenn Jüngel sie nicht gar für unmöglich und überflüssig hält. Betont geht er ja immer wieder von der Sache aus, ist bei seiner Sache, zu der er Bemerkungen macht. Diese Sache ist dem Verf. das Evangelium oder präziser noch: die Rechtfertigung, die Gerechtigkeit Gottes, zu der aber wesentlich die ‚*particula exclusiva*‘ (283) gehört (obchon darin doch wohl einige Implikationen stecken, denen einmal genauer nachzugehen wäre). Was Verf. dennoch als Vermittlung gelten läßt, ist das Wort (24), das allerdings seinerseits wieder von der Sache her konzipiert wird. Ob das in dieser Weise möglich ist, wenn man wirklich Ernst damit macht, daß Wort Gottes uns nicht anders als im und am Menschenwort begegnet, ist wohl doch fraglich; mindestens macht es deutlich, daß hier auch theologisch noch ein gutes Stück Arbeit zu leisten bleibt, wenn man nicht länger einer recht menschlichen Selbstverständlichkeit „Wort Gottes“ verfallen will. Verf. setzt sich gerade in dieser Hinsicht mit neueren Sprachanalysen bei P. van Buren (80—104) und D. Sölle (105—125) auseinander. In diesen Zusammen-

hang von Wort, Ausdruck, Sprache in bezug auf die Sache des Glaubens gehören aber nicht nur Jüngels Beiträge zur heutigen Gottesfrage, sondern ebenso die Überlegungen hermeneutischer Art (126—144), die Strukturuntersuchungen an bestimmten Texten (145—178), die „These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes“ (179—188) und die Bemerkungen zur Infallibilität in der Theologie (179—188; 189—205). — Sachlich wie formal ist mit dieser Betonung des Wortes eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Systematiker und Exeget unumgänglich. Einen Versuch zu einer Synthese zwischen der Dogmatik und der ntl. Exegese hatte Verf. ja schon in seiner Dissertation von 1962 „Paulus und Jesus“, Tübingen, ausdrücklich vorlegen wollen. Hier wie dort wird die ntl. Basis dafür durch die Briefe des Paulus gebildet, auf die sich Jüngel ausdrücklich beschränkt (18; 60; 145 ff.; 172 ff. u. a.), während die übrigen Schriften mit Einschluß der Evangelien doch nur äußerst spärlich und mehr in der Form von ‚dicta probantia‘ herangezogen werden. — Diese wenigen Hinweise können natürlich nicht mehr sein als eine Anregung zur eigenen Lektüre und als einige Punkte, die den Zusammenhang dieser Sammlung betonen wollen. Sie läßt uns eine erste Etappe in der Denkontwicklung eines Theologen mitvollziehen, in der sich natürlich — wenn unserer Meinung nach auch sehr unzureichend — die Fragen der letzten zehn Jahre spiegeln und wo sie eine Antwort finden, die zwar sachlich oft wenig Neues bietet, die aber in Begründung und Darstellung bedenkenswert ist. Und damit scheint uns auch der Einwand mindestens suspendiert, der als gewichtigster gegen die hier vorgelegten Gedanken geltend gemacht werden könnte und der sich in der lapidaren Frage artikulieren würde: Was soll das? Denn Theologie als bloße Verteidigung Gottes und seiner Offenbarung (seiner Sache), als bloße Hilfe für einen Glauben, der Geschenk Gottes ist (welche Hilfe kann er darum überhaupt nötig haben?), geriete leicht in die Gefahr, das Interesse und die Bedeutung für den Menschen heute einzubüßen. Hier wären Ansätze des Verf. zu betonen und weiter auszubauen, die etwa so lauten: „Die Hilfe des durch seinen Reichtum bedrohten Glaubens ist die Theologie“ (29) und „Im Unterschied zum Glauben . . . ist die Theologie ein Werk des Menschen“ (30).

K. H. Neufeld, S. J.

Galot, Jean, *Vers une nouvelle Christologie*. Kl. 8° (120 S.) Paris 1971, Duculot-Lethielleux. Brosch. 99.— F. — Das wohl für einen weiteren Leserkreis bestimmte Büchlein des französischen Dogmatikers an der Gregoriana, Rom, enthält eine Auseinandersetzung mit Versuchen und Tendenzen in der Christologie niederländischer Theologen. In einem kurzen Abriss wird die Christologie von A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx und P. Schoonenberg vorgestellt (5—40). Der Vorwurf an die genannten Theologen lautet, daß bei ihnen die Einzigartigkeit und Göttlichkeit Jesu nicht mehr genügend zur Geltung komme, daß man vielmehr dahin tendiere, in Jesus nur noch einen reinen Menschen zu sehen. Der Boden des Chalcedonense werde so verlassen. Jene Versuche „sont sortis délibérément du cadre de la foi traditionnelle de l'Église. En voulant supprimer la dualité de nature énoncée par le concile de Chalcedoine, et en présentant Jésus comme un simple homme, en lequel Dieu se révèle, ils sont certes parvenus à affirmer une unité moins complexe dans le Christ. Ils n'ont plus la difficulté de concilier deux natures, puisqu'ils en ont éliminé une, la nature divine, et ils ne doivent pas harmoniser personne divine et nature humaine du fait qu'ils ne reconnaissent dans le Christ qu'une subjectivité ou personnalité humaine. Mais par là ils sacrifient le mystère de l'Incarnation, au lieu de tenter de l'éclairer“ (38). — Nach G. genügt es nicht, zu sagen, daß Gott sich in dem Menschen Jesus offenbart habe, sondern man muß ein persönliches Engagement Gottes bzw. des prä-existentsten Logos festhalten, wenn man das Geheimnis der Inkarnation unverkürzt aussagen will (48 u. ö.). In den eigenen Ausführungen G.s sticht das Kennwort „dynamique“ hervor: es darf in der Christologie, wenn sie heute ansprechen soll, nicht nur das Faktum der Inkarnation in abstrakten scholastischen Begriffen festgehalten werden, sondern es ist vor allem herauszustellen, wie und wozu sich die Menschwerdung des Sohnes vollzogen hat. Daher ist auch die Christologie von Chalcedon (die ja nicht alles sagen will) und die der Scholastik zu vertiefen. Besonders in zwei Punkten glaubt G., über die traditionelle Auffassung hinausgehen zu müssen, um dem Realismus der Menschwerdung Gottes gerecht werden zu können: nämlich was die sog. Unveränderlichkeit Gottes betrifft, und was die Möglichkeit an-

geht, eine *relatio realis* Gottes zur Welt, d. h. konkret wohl: zur menschlichen Natur Jesu Christi auszusagen. In beiden Punkten muß der Offenbarungsglaube die aristotelisch-scholastische Metaphysik korrigieren (75 ff.). G. führt hier ähnliche Gedanken von Rahner, Küng und Mühlen an. Auch in der *MthZ* 21 (1970) 22—42 wären solche Überlegungen zu finden gewesen. Ein letztes Kapitel bringt Ausführungen über das Menschliche Gottes in Jesu und über die soteriologischen Auswirkungen der Inkarnation. — Zur Einführung in das gegenwärtige Ringen um die Christologie kann das Büchlein gute Dienste tun. Darüber hinaus regt es auch zum weiteren Nachdenken an — vor allem bezüglich der Frage, was denn nun das Chalcedonense positiv bedeutet. Denn auch wenn man sich mit dem Verf. auf den Boden dieses Konzils stellt und die Tendenz ablehnt, aus Jesus einen bloßen Menschen zu machen, bleibt noch viel zu tun. Das Konzil selber bringt doch eher eine negative Grenzziehung, innerhalb derer noch viel Dunkel bleibt. Mit dem Verweis auf die Problematik der Unveränderlichkeit Gottes und auf die *relatio realis* hat G. sicher die Punkte genannt, von denen aus eine gewisse begriffliche Verdeutlichung möglich sein könnte. Diese Überlegungen müßten einmal ausführlich und nach allen Seiten abgesichert und begründet dargestellt werden; zudem wäre die Trinitätslehre als Lehre von den innergöttlichen Relationen mit einzubeziehen.

W. Simonis

Guillet, Jacques, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Collection „Intelligence de la foi“). 8° (256 S.) Paris 1971, Aubier-Montaigne. — In einer Zeit, die die „Sache Jesu“ in den Vordergrund rücken möchte, eine Arbeit über die Person Jesu vorzulegen birgt mehr als ein Risiko in sich. Weder stehen beim Publikum die Türen des Verständnisses wie selbstverständlich offen, noch wird der Autor leicht der Gefahr entgehen, die sachlich gegebene Basis nach Form und Inhalt bei einer Art missionarischem Feldzug gegen Vorurteile zu überschreiten. Und doch sind es gerade solche Versuche, die nicht nur das wissenschaftliche Bemühen weiterbringen, sondern durch ihre Fragen und Perspektiven gerade auch im weiteren geistigen Bereich vor Einseitigkeiten und Sackgassen schützen. G. ist sich der Schwächen seiner Arbeit, verglichen mit ihrem Ziel, durchaus bewußt (7); ebenso weiß er, daß sie in der vorliegenden Form weder als voll persönliche Synthese noch als streng wissenschaftliche Studie (8) gelten kann. Ihre Bedeutung dürfte also einerseits in einer Anfrage an die wissenschaftliche Exegese liegen, die sich nur zu leicht in immer spezielleren Detailproblemen verliert und dabei in den großen Grundlinien nicht selten zu bereitwillig gängige Anschauungen übernimmt und weiterträgt, die selbst wieder von Zeit zu Zeit in Frage zu stellen wären; andererseits aber auch in dem Bemühen, das allgemeine lebendige Glaubensbewußtsein weitester Kreise mit den Ergebnissen der modernen Exegese zu vermitteln und so wirksame Hilfe zu persönlicher Glaubensverantwortung zu bieten. Beide Anliegen lassen Verf. nach dem Einheitspunkt, nach der Mitte fragen; anders gesagt: die anstehenden Probleme verweisen auf die Persönlichkeit Jesu, auf sein Bewußtsein. — Diese grundlegende Frage des Buches wird im 1. Kap. „Bewußtsein Jesu und Glaube der Jünger“ (9—21), vor allem in Auseinandersetzung mit der Lösung Bultmanns, entfaltet, und die Möglichkeit einer Antwort wird angedeutet. Warum und wie diese Antwort durchgeführt werden kann, erläutert das 2. Kap. „Stufenfolge des Evangeliums“ (Progression évangélique, 23—32). Der Gedanke einer Abfolge, eines Weges, eines Fortschreitens in den Berichten der Evangelisten ist für den Verf. wesentlich. Damit ist zwar keine Biographie Jesu ermöglicht, die hier auch gar nicht intendiert wird, wohl aber eine innere Verbindung zwischen den Gegebenheiten und Etappen, zwischen Grundwirklichkeiten und Entscheidungen angedeutet, die Übergang und Weiterentwicklung von einer Einzelszene zur anderen, von einem isolierten Einzeldatum zum anderen erlaubt. Nach diesen Vorbereitungen greift G. „wesentliche Momente“ (7) aus den Berichten des NT heraus: „Jesus und Johannes der Täufer“ (33—45); „Die Taufe Jesu“ (47—60) und „Das Reich Gottes“ (61—73), um zunächst die Persönlichkeit Jesu in seinem ersten öffentlichen Auftreten deutlich werden zu lassen. „Jesus und die Sünder“ (75—82); „Die Bergpredigt“ (83—93) sowie „Das neue Gesetz“ (95—116) zeigen Jesus als Lehrer in seiner auffallenden Vollmacht. „Das Bekenntnis von Caesarea“ (117—135) markiert auch hier einen Wendepunkt. Drei Themen treten von da an besonders in den Vordergrund der evangelischen Berichte „Der Menschensohn“ (137—158); „Die Ankündigungen des Leidens“ (159—181) und „In der Erwartung des Menschensohnes“

(183—199), wo G. sich mit den Parusiereden befaßt. Wie der Anfang des Weges durch den Akt der Taufe Jesu bestimmt war, so ist sein Ende durch einen anderen Akt unterstrichen: „Der neue Bund“ (201—220), den Jesus im Abendmahl verkündet und wirklich werden läßt. Das letzte Kapitel des Buches befaßt sich dann ausdrücklich mit dem persönlichen Verhältnis „Der Sohn und der Vater“ (221—241). Angefügt sind noch ein Index biblischer Zitationen (243—248), ein Verzeichnis der angeführten Autoren (249 f.), eine Tafel mit den Hauptthemen (251—253) sowie das Inhaltsverzeichnis. — Diese Übersicht sagt noch nicht viel über die Anschauungen, mit denen sich G. im einzelnen auseinandersetzt. Darauf einzugehen würde aber auch diesen kurzen Hinweis sprengen. In einigen Punkten sei nur noch einmal das allgemeine Anliegen unterstrichen. Daß die Frage „Wer ist Jesus?“ und nicht nur die nach seiner Sache schon für die Synoptiker grundlegend ist, wird besonders S. 121 f. herausgestellt; daß sie Zentralthema der Passionsberichte ist, wird S. 231 unterstrichen. Damit wird aber auch die Frage nach dem Bewußtsein Jesu unausweichlich, wenn auch „die meisten . . . dem Vorurteil zustimmen, daß sein Bewußtsein uns unzugänglich bleibt“ (211). Betrachtet man isolierte Einzelfragen, dann ist das Ergebnis enttäuschend. Aber nach Meinung des Verf. erreicht man damit nicht das Eigentliche (vgl. 148); ihm scheint — nicht nur für die Texte über den „Menschensohn“ — der Nachweis eines zugrunde liegenden eindeutigen und zusammenhängenden Denkschemas möglich (148). Auf diesem Hintergrund aber möchte er gerade die Einzelergebnisse moderner exegetischer Bemühungen berücksichtigt wissen (vgl. 143 ff.; 156 u. a.) und ihre Bedeutung genau bestimmen. — Erst von hier aus wird die christologische Ausrichtung des ganzen Versuchs verständlich, die als konditionales Programm am Anfang so formuliert ist: „Aber wenn sich eine indirekte Christologie ganz natürlich aus den synoptischen Evangelien herauschälen läßt und wenn diese Christologie authentisch ist, wenn sie wirklich zum Ausdruck bringt, was Jesus gedacht und gewollt hat, dann ist auch die direkte Christologie, so wie sie das Johannevangelium formuliert, gleicherweise legitim . . . Beide Bewegungen aber müssen schließlich zusammenfallen, und in beiden muß der Aufriß einer wirklichen Existenz, eines lebendigen Menschen deutlich werden“ (20 f.). Diese Frage wieder nachdrücklich und ernsthaft gestellt zu haben, ohne der heutigen exegetischen Forschung auszuweichen, ist das Verdienst von G.; die Schwächen der Arbeit, vor allem die reichlich globale Behandlung mancher Fragen, fallen dagegen wenig ins Gewicht.

K. H. Neufeld, S. J.

Jüngel, Eberhard, und Rahner, Karl, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung (Kleine ökumenische Schriften, 6). Kl. 8° (85 S.) Freiburg 1971, Herder. Kart. 9.80 DM. — Köhnlein, Manfred, Was bringt ein Sakrament? Disputation mit Karl Rahner. 8° (134 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. Kart. 14.80 DM. — Das erste Büchlein druckt drei Referate ab, von denen zwei gemeinsam vor den theologischen Fakultäten der Universität Mainz gehalten wurden. Die Sakramentenauffassung von K. Rahner ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, auf diesen Vortrag eigens einzugehen (vgl. unten). Aus den Thesen von E. Jüngel sei folgendes hervorgehoben: Jesus Christus ist das eine Sakrament der Kirche (Axiom I; S. 36) — eine These, die Karl Barth bereits im Rückgriff auf Aussagen Luthers aufgestellt hatte (S. 33 f.). „Ist das Wesen des Sakramentes . . . vom neutestamentlichen Begriff des Mysterions her zu bestimmen, dann ist bereits darüber entschieden, daß es nur ein einziges Sakrament gibt: das Sein Jesu Christi . . . Der Mensch Jesus vermittelt in seinem Menschsein und durch die Freiheit seines Menschseins Gott . . .“ (53). Dies ist im Grunde nur eine Frage der Definition. Problematisch wird es u. E. erst, wenn man die Definition dann „dogmatisch“ hernimmt und nach diesem Begriff über Recht und Unrecht „der Sakramente“ entscheiden will. Geht man damit nicht den Weg, den man der kath. Theologie oft vorwirft, daß man von einem „Begriff“ ausgeht, anstatt von der konkreten Wirklichkeit der Kirche auszugehen? Mehr behauptet als bewiesen scheint uns daher auch die folgende These: „Die in Jesu Menschsein geschehene Vermittlung Gottes vermittelt sich ihrerseits solo verbo et sola fide, so daß der volle Begriff des Sakramentes die Vermittlung Gottes allein durch das Menschsein Jesu ist, die sich ihrerseits allein durch das verkündigende Wort und den Glauben allen Menschen vermittelt“ (55). Wenn dies stimmt, so fragt man sich, wofür überhaupt noch Sakramente? Ist es nicht wieder sehr „dogmatisch“, nun, um das oben

genannte Axiom II aufzufüllen, mit G. Ebeling zu formulieren, „die evangelische Lehre von Taufe und Abendmahl dient ausschließlich präziser Erfassung des ‚solo verbo — sola fide‘“ (60)? Sind damit das Taufgeschehen und die Eucharistie wirklich einzufangen, oder handelt es sich nicht nur noch um Abstraktionen und äußerste Formalisierungen, unter die dann aber auch beliebige andere kirchliche Vorgänge subsumiert werden könnten, wenn man nur wollte? — Das Büchlein von M. Köhlein stellt einen Auszug aus einer Erlanger Dissertation dar und will mit K. Rahner aus protestantischer Sicht über Grundfragen der Sakramentenlehre disputieren. Es ist gut und dicht geschrieben, vermeidet Polemik, sucht nach sachlich begründeten Argumenten und findet sie wohl auch. Angesichts der Tatsache, daß die Thesen K. Rahners weithin aufgegriffen wurden, sollte man gerade im katholischen Raum diesem Büchlein gebührende Aufmerksamkeit widmen. K. geht aus von R.s Aufsatz „Wort und Eucharistie“, den er als Besprechungstext nimmt, aber nicht ohne den Zusammenhang mit vielen anderen Aussagen R.s und deren Sitz im Denken R.s deutlich werden zu lassen. Die Abfolge der Kapitel: Die Selbstmitteilung Gottes (26 ff.); Die Hinordnung des Menschen auf Gott (40 ff.); Das Sein und die Sakramentalität (69 ff.); Die Kirche als Ursakrament (92 ff.); Die Eucharistie als Urkerygma (124 ff.). — Hier nur einige (keineswegs erschöpfende!) Hinweise zu den Thesen des Büchleins. Während es R.s Ziel ist, Wort und Sakrament in ihrer Zuordnung, ja letztlich generisch-worthaften Einheit zu sehen und dann in der Eucharistie den Höchstfall worthaften Geschehens zu erkennen, meint K., daß dies nur aufgrund einer künstlichen Formalisierung möglich ist. U. E. ist diese Kritik berechtigt. Die Eucharistie mit ihrer Realpräsenz hat eine andere innere Struktur als etwa die Taufe oder gar die Ehe. Auch das gewöhnliche Argument, in allen Sakramenten komme lediglich die inkarnatorische Struktur gleichsam in Verlängerung zur Auswirkung, verliert bei näherem Hinschauen seine Überzeugungskraft (122 f.); denn genau besehen besteht gar keine durchgehende, analoge Struktur zwischen der Fleischwerdung des Logos und der aktuellen Wirksamkeit oder gar der Gegenwart des verkörperten ganzen Christus! Auch gegen die ekklesiologische Begründung, ja wir möchten sagen: Engführung der Sakramententheologie in der gegenwärtigen katholischen Theologie (vgl. bes. Rahner, Kirche und Sakramente) zieht K. zu Felde. „Hebt Rahner, wenn er die Sakramente bei der Setzung der Kirche durch Christus mitgestiftet sein läßt, wirklich die Verlegenheit auf . . . ? Rahner verlängert die Aporie doch nur in die Ekklesiologie hinein, um sie dann dort als überholte Frage beiseite zu schieben!“ (105) Und weiter zur Rahnerschen Definition von Sakrament, die bekanntlich auf das kirchliche, heilsbedeutsame Engagement abstellt: „Aber diese beiden Existentialbegriffe ‚Engagement‘ und ‚Situation‘ sind trotz ihrer zusätzlichen Prädikate ‚radikal‘ und ‚entscheidend‘, die alle geringeren Fälle ausgrenzen wollen, im Bereich christlicher Rede von so allgemeiner Art, daß man jeden installierten, kirchlichen Sachverhalt aposteriorisch auf sie zuschärfen kann“ (106) — ein Argument, das an Gewicht gewinnt, wenn man bedenkt, was im Laufe der Geschichte nicht schon alles als „Sakrament“ bezeichnet wurde. „Beide Kriterien leisten also erst eine phänomenologische Paraphrasierung kirchlicher Vorgänge, qualifizieren sie aber noch nicht kerygmatisch unverwechselbar. Darum wird man doch lieber darauf bestehen müssen, daß nur solche Handlungen als Sakramente bezeichnet werden können, die auf einen exegetisch erhebbaren Auftrag Jesu Christi an seine Gemeinde zurückgehen“ (107). Wenngleich wir mit K. der Meinung sind, daß nicht die Kirche „als das Subjekt der ‚Heilsveranstaltungen‘ angesehen werden darf, welches das Wort Gottes und die Sakramente als Entfaltungen seines Wesensgrundes aus sich heraussetzt“ (108; vgl. 96), glauben wir nicht, daß mit dem Rekurs auf exegetisch gesicherte Einsetzungsworte die eigentliche Frage schon zu lösen sei. Auch hier war ja schon die Kirche am Werke — freilich, und darauf kommt es u. E. an: in dem Bewußtsein, daß sie den Auftrag des selber *gegenwärtig wirkenden*, auferstandenen Herrn vollzog, der der eigentliche Herr der sakramentalen Vollzüge ist. Erst dies kann u. E. ein echtes Kriterium hergeben, ob ein „Sakrament“ gegeben ist oder nicht: nämlich ob Christus der Haupthandelnde ist — was nach dem Selbstverständnis der Kirche, von dem wir ja faktisch ausgehen müssen, eben nicht der Fall ist z. B. bei einer dogmatischen Definition (obwohl sich doch auch dort die Kirche ganz engagiert, nämlich für die durchaus heilsbedeutsame Wahrheit des Glaubens) oder was auch nicht der Fall ist bei der Predigt, in der eben der Prediger, nicht aber Christus selber predigt. (Es wäre also die alte

Unterscheidung zwischen dem „prinzipal“ und dem nur „instrumental“ Handelnden im Sakramentenvollzug neu zu durchdenken.) So ließe sich auch die ekklesiologische Engführung der Sakramentenlehre vermeiden, die zudem zwischen dem Gläubigen und Christus nochmals eine vermittelnde Zwischengröße, ein eigenes „Subjekt“, eben die Kirche, das Ursakrament, einschleibt. Näherhin wäre natürlich nun im einzelnen aufzuweisen, wo und in welcher Weise nach der Überzeugung und dem Glauben der Kirche wirklich Christus als der Haupthandelnde in Vollzügen angesehen wird, so daß diese Vollzüge insofern unter einen gemeinsamen Begriff gefaßt werden können, als welcher eben der aus der Tradition stammende Begriff „Sakrament“ genommen werden kann. — Bezüglich der Problematik Wort—Sakrament sei hier nur angemerkt, daß es u. E. zumindest der Überlegung wert, ja sogar sehr fruchtbar wäre, hier einmal „ganz undogmatisch“ die Analysen des späten Wittgenstein beizuziehen und auszuwerten. Manche Polarisierung würde sich von hier aus als sachlich überholt erweisen; und das eigentliche theologische, christologische Problem käme schärfer zu Gesicht.

W. Simonis

Aland, Kurt, Taufe und Kindertaufe. 8° (87 S.) Gütersloh 1971, G. Mohn. 12.80 DM. — Die 40 „Thesen“ dieser Veröffentlichung (die in der Länge von 4 Zeilen bis zu 6 Seiten abgehandelt werden) standen als Leitsätze über einem in Münster gehaltenen Seminar „Die Kindertaufe in der alten Kirche — der historische Befund und die moderne Problematik“. Nun ist K. Aland in dieser Diskussion seit geraumer Zeit sehr präsent, und man ist auf das zusätzliche Eigene dieses Beitrags gespannt. Zum Teil ist es damit gegeben, daß die knappe Hälfte der Schrift den Aussagen des Neuen Testaments gewidmet ist. Entscheidend aber ist, was der dem ursprünglichen Seminar gegenüber veränderte Titel andeutet: Taufe und Kindertaufe — nämlich: in der Beschäftigung mit der modernen Debatte die Auseinandersetzung mit K. Barths Lehre von der Taufe, wie sie in KD IV ihre letzte Form gefunden hat. Hier ist ja in der Tat Desiderat. Man mag einer bekommenen Betroffenheit, einer ratlosen Verlegenheit manches zugute halten — erstaunlich bleibt, daß eine der Radikalität Barthscher Positionsnahme entsprechende Reaktion bisher ausgeblieben ist. Und ganz sicher diejenige, die mit derselben hohen Leidenschaft, mit der Barth gegen die Kindertaufe polemisiert, ihm entgegentritt. Eben dies geschieht nun hier. — Es geschieht (in den Grenzen der schmalen Schrift) grundsätzlich auf der ganzen Breite der Tauftheologie. Die kurze Anzeige hier kann dem nicht bis ins einzelne nachgehen; Hinweise müssen genügen. Da ist ganz allgemein der Vorwurf eines eklektischen NT-Gehorsams (A. tut sich wirklich nicht schwer, das Herunterspielen der Taufe als „Thema“ im NT als einigermaßen verzweifelter Unterfangen zu denunzieren), der dann seltsamerweise in der Frage der Umsetzbarkeit der Praxis des NT mit einem Biblizismus zusammengerät, der der Geschichtlichkeit der ntl. Aussagen schwerlich hinreichend Rechnung tragen will. Im besonderen wird dann darauf hingewiesen, wie gewaltsam und an den Schriftausagen vorbei Geisttaufe und Wassertaufe extrapoliert werden. „Taufe als eigene freie Entscheidung des Menschen“ — kaum entbehrliche Waffe im Kampf gegen die Kindertaufe — steht und fällt mit der Legitimität solcher Zerfällung (hier hätte man gewünscht, daß bei der kritischen Befragung der Barthschen Position diejenigen Schriftausagen — etwa 1 Kor 5, 1—5 — gewichtiger eingebracht worden wären, deren Sachgehalt kath. Theologie in die Formel vom character indelebilis gefaßt hat). Auch die Bestreitung der Sakramentalität der Wassertaufe steht entscheidend auf dem Boden dieser Prämisse. — Selbstverständlich fehlen auch nicht Stellen, wo der Atem dieser herzhaften Polemik etwas kürzer wird. Da ist die These „Taufe und Glaube“ mit ihren nicht allzu viel verschlagenden Ausführungen über die relative Nachordnung der fides quae hinter die fides qua — mit der Crux der fides infantium; solange es dem Theologen A. verwehrt ist, etwa Jüngels Aussage „Jesu Christi ex opere operato Heil wirkendes Sein ist als solches das eine sacramentum fidei“ in die Sakramentalität des Leibes Christi, der die Kirche ist, zu verlängern, wird die Mißlichkeit einer fides aliena nicht gut behoben werden können. — Schließlich soll auch nicht verschwiegen werden, daß die Knappheit der Darstellung, die Gedrängtheit der Thesen ihren Preis haben. Viel wird vorausgesetzt, viel wird nur angedeutet, so manches ist zu summarisch und ohne die wünschenswerten Nuancierungen. Es seien nur zwei Beispiele genannt: Wann immer 1 Kor 7 mit der vielverhandelten „Heiligkeit“ der Kinder zur Sprache

kommt (33; 69; 75), fühlt man sich wegen zu undifferenzierten Redens nicht ganz behaglich. Dem Dogmengeschichtler wird es auch nicht ganz recht sein, wenn die Begründung des Brauchs der Säuglingstaufe von der Erbsünde her genommen wird: der frühe Zeitpunkt und die Taufaufschübe späterer Zeit machen doch die Vermutung nicht unabweislich, daß Brauch und (Nach-)Lieferung seiner Rechtfertigung nicht zusammengefallen sind? Nun, das schmälert den Wert dieses Buches nicht. Die Gewichtigkeit des Beitrages rechtfertigt wohl die Hoffnung, daß er zu weiterer Auseinandersetzung anstößt.

A. Stenzel, S. J.

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Diskussion um die Taufe (Pfeiffer-Werkbücher 104). Kl. 8° (272 S.) München 1971, Pfeiffer. Kart. 19.80 DM. — Natürlich geht es mit Vorzug um die Kindertaufe. Mit ihr hatte sich ein Jahr vorher erst auf katholischer Seite das von W. Kasper herausgegebene „Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?“ beschäftigt. Nun wird man feststellen können, daß die vorliegende Veröffentlichung noch freigebliebenen Raum vorfand: sie ist in besonderer Weise als Werkbuch konzipiert. Das Recht zum uneingeschränkten Titel „Diskussion um die Taufe“ bezieht sie von der Hälfte des Buches, das Taufe allgemein sichtet und dadurch die aktuelle Diskussion in die umfassenden und maßgeblichen Grundlagen einweist. Die Verfasser der einzelnen Beiträge sind so ausgewiesen, daß die Qualität ihrer Arbeit nicht eigens betont zu werden braucht. Der Herausgeber W. Molinski stellt unter dem Blickpunkt „Taufunterweisung im Dienst der Pastoral“ auch gleich das Buch vor. „Die Taufe in biblischer Sicht“ wird von R. Schnackenburg geboten, und G. Kretschmar referiert über „Taufbrauch und Tauftheologie in der alten Christenheit“. Ganz nahe an heutiger Diskussion sind die beiden folgenden Abhandlungen. E. Wolfs Ausführungen „Zur theologischen Begründung der Taufe“ haben ihren besonderen Akzent im engagierten Versuch, K. Barths Tauflehre aus dem Schlußband seiner „Kirchlichen Dogmatik“ zu interpretieren (daß unter den „Ausgewählten Texten“ dann Thesen aus dessen „Kirchlicher Lehre von der Taufe“ gebracht werden, ist vielleicht nicht mehr so ganz interessant), und mit dem „Verhältnis von Glaube und Sakrament in der kath. Tauftheologie“ (K. Lehmann) ist die für Kindertaufe zentrale Frage angesprochen. 30 Seiten „Ausgewählte Texte“ — von Tertullian über Luther und Trient bis zu Kierkegaard, Bonhoeffer, Schlier — erlauben Einblick in die Geschichte tauflicher Theologie und Pastoral. Mit Problemen heutiger Pastoral beschäftigen sich dann die letzten 100 Seiten, aufbauend auf der Dokumentation über die amtlichen Richtlinien der französischen und deutschen Bischöfe. Und das durchaus als „Werkbuch“, das wertvoll ist nicht zuletzt durch die Zurückhaltung, mit der es Anregungen gibt und nicht schon fertige Muster (für das Taufgespräch, für Taufansprachen), mit der es eigenständige Auseinandersetzung provozieren will (und Oosterhuis' „Texte für eine Tauf liturgie“ z. B. sollten das wohl können!). Angenehm ist die pragmatische Nüchternheit, mit der der neue Kindertaufritus als bestimmendes Datum zugrunde gelegt wird: da ist Anerkennung und Dankbarkeit, und die Kritik ist nicht mäkelnd. Auf die Ausführungen von H. Schilling über „Die Säuglingstaufe in religionspädagogischer Sicht“ ist ein eigener Hinweis angebracht; durchaus bedenkenswerte Anmerkungen dazu (H. Hubert, „Ist die Kindertaufe vom Glauben der Eltern abhängig?“) belassen sie in ihrer grundsätzlichen Richtigkeit und Wichtigkeit. — Alles in allem: eine sehr begrüßenswerte Hilfe für eine neue Praxis der Kindertaufe.

A. Stenzel, S. J.

Pieper, Josef, Über die Liebe. Kl. 8° (207 S.) München 1972, Kösel. Kart. 18.80 DM. — Dieser Traktat ist der letzte in der Reihe seiner Bücher über die sieben Grundtugenden, die Pieper geschrieben hat. Wie in den anderen Büchern begegnen wir auch hier dem Pieperschen Stil der Sachlichkeit, der distanzierten Überlegung, die doch nicht das spürbare Engagement für die Sache ertötet wie ein bloßes Rasonieren. Noch mehr als in den bisherigen Bändchen kommt auch Auseinandersetzung zur Geltung, was bei diesem Thema ja wohl zu wünschen ist. Ohne polemisch im Stil zu sein, handelt es sich der Sache nach doch auch um eine Kampfschrift, um eine Kampfschrift für das Humanum. Gerade dieses Moment sei hier herausgestellt, wengleich sich das Buch keineswegs nur darin erschöpft! Ein Kampf gegen zwei Fronten: zunächst gegen eine übermenschliche, ja letztlich unmenschliche Spirituali-

sierung und Überhöhung der Liebe zu reiner Selbstlosigkeit und Selbstaufgabe, wie sie im Namen der angeblich allein christlichen Agape gegen den Eros vorgetragen wird. Hier nimmt P. klar Stellung gegen A. Nygrens Konzeption von „Eros und Agape“, die ja nicht wenige Verteidiger gefunden hat. Er weist auch auf die theologischen Wurzeln dieser Konzeption, der (wörtlich verstandenen und nicht auf ihre theologische Funktion innerhalb der gesamten Konzeption von Natur und Gnade hin bedachten) Erbsündenlehre Luthers hin, nach der es eigentlich gar nicht mehr der Mensch selber sein könnte, der das Subjekt der Liebe ist (103) — eine innerlich unmögliche Konstruktion, in der dann schließlich das Menschliche auch gleichgültig werden muß. Um eben dieses menschliche Subjekt und seine Erfüllung geht es P. Daher muß er dann auch gegen die andere Front kämpfen, gegen die im Grunde unmenschliche Verabsolutierung des Sex und seines Konsums (156 ff.), der nicht mehr ein Ja zu einem Menschen („wie gut, daß es *dich* gibt“) will, sondern nur neutralen Genuß einer Sache, die man „tun“ kann, ohne dem anderen dabei ins Gesicht zu sehen. Das Feigenblatt wird nunmehr vor das menschliche Gesicht gehalten (162). Unerbittliche Konsequenz zudem: das Leichtmachen des Sex führt schließlich dazu, daß er gar keinen Spaß mehr macht (164), so daß der letzte „grüne Fleck“ in einer grauen, uniformen Arbeitswelt seinen Reiz verliert und verlorengeht (165). Dank seiner Belesenheit gelingt es dem Verf., die verschiedensten Stimmen zu diesem reizvollen Thema zu Wort kommen zu lassen, immer wieder überraschende Durchblicke zu verschaffen, Verbindungen innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte herzustellen und so zu zeigen, wie alt das Aktuell-Moderne und wie aktuell-modern auch das Alte ist (vgl. bes. 158 ff.).

W. Simonis

#### 4. Geschichte der Theologie: Übersetzungen. Editionen. Untersuchungen. Lexikalisches

Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Joseph Barbel* (Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. v. Peter Wirth und Wilhelm Gessel, Bd. 1; Abt. Patristik, hrsg. v. Wilhelm Gessel). Gr. 8° (V u. 231 S.) Stuttgart 1971, Anton Hiersemann, Subskriptionspr. 58.— DM, Einzelpr. 68.— DM. — Im deutschen Sprachbereich wird ein neuer Versuch gewagt, eine Bibliothek griechischer Autoren in Übersetzung zu veröffentlichen, diesmal in einer Verbindung von Literatur aus der Byzantinistik und der Patristik. Die Begründung im Vorwort, für das Herausgeber und Verlag gemeinsam zeichnen, sollte Byzantinisten, Philosophen und Theologen in gleicher Weise alarmieren: „Das Unternehmen geht von der Erkenntnis eines zunehmend schwindenden Verständnisses der griechischen Sprache in der gebildeten Welt der Gegenwart aus. Schon in naher Zukunft werden die zum zentralen Gedankengut des Abendlandes und des Christentums gehörenden griechischen Dokumente weithin nicht mehr im Original zugänglich sein“ (V). Um wenigstens einigermaßen einen wissenschaftlichen Umgang mit den griechisch geschriebenen Quellen zu ermöglichen, soll an die Übersetzungen der entsprechende Maßstab angelegt werden. Ein Apparat von Anmerkungen und ausführliche Kommentare sollen den Inhalt erschließen, eine geistesgeschichtliche Einführung soll jeweils den Autor und sein Werk vorstellen. Aus dem Bereich der Patristik ist vorgesehen Tatians Rede an die Griechen, Athenagoras' Bittschrift an die Griechen und Über die Auferstehung von den Toten; eine Erstübersetzung von Athanasius, De decretis Nicaenae Synodi; Briefe 101—218 von Basilius; das ganze erhaltene Werk des Dionys v. Alexandria; die Briefe des Gregor v. Nazianz (Erstübersetzung); die Opera Ascetica des Gregor v. Nyssa (zum größten Teil Erstübersetzung); Gregor v. Nyssa, De instituto christiano, in Verbindung mit Symeon/Makarios, Epistola magna; Joh. Chrysostomus, De sacerdotio; Methodius v. Olympe, Das Gastmahl; Origenes, Johanneskommentar und Vom Gebet; Symeon/Makarios, Die fünfzig geistlichen Homilien; Die dreiundvierzig Logoi, Die vierundsechzig Logoi; Die Kephalaia (zum Teil erstmalige Übersetzung, in vier Bänden von je ca. 300 Seiten); der Patristiker begrüßt besonders auch die Übersetzung der Kirchengeschichte des Sokrates. — Ein arrhabon des Kommenden ist nun die Übersetzung der „Großen katechetischen Rede“ des Gregor v. Nyssa von dem bekannten

Patrologen J. Barbel. In diesem Band haben wir also ein Muster für die neue Reihe: zunächst eine Einleitung zum Leben Gregors (1—17), zu seinem literarischen Werk (18—23) und schließlich zur Gr. kat. Rede selber (23—29). Dann folgt die Übersetzung (31—93). Den Hauptteil des Bandes nimmt der Kommentar ein (95—211). Dann folgt noch ein Literaturverzeichnis und schließlich ein Anhang mit dem Verzeichnis der Werke Gregors v. N., ihrer Ausgaben und Übersetzungen. Das Interesse des Rez. galt bes. dem Kommentar. Dieser ist ein sehr reichhaltiges und wohlgelegenes Werk. Zu einzelnen Stichworten der Or. cat. m. finden sich sehr brauchbare Ausführungen, wie etwa zu hypostasis in Anm. 25; zu oikonomia in Anm. 59; zu eikon in Anm. 68 (mit Hinweis allerdings auf den Exkurs Barbels in der Edition und Übersetzung der Fünf theol. Reden des Gregor v. Nazianz); zu apokatastasis in Anm. 219. Der Dogmenhistoriker findet aber auch ziemlich eingehende Ausführungen etwa zur Trinitätslehre Gregors und ihrer Sprache, bes. auch zur Christologie (Anm. 133; 164; 192 und 218) und Soteriologie (Anm. 204, S. 150—152); Anm. 209 enthält eine Zusammenfassung zur Lehre G.s über die menschliche Natur Christi. Zur Anthropologie vgl. Anm. 226 (Frage der Erbsünde) und Anm. 276 (S. 184 f.; dieser Anm. gehört vielleicht der 3. Abschnitt der Anm. 78, mit dem man dort nichts Rechtes anfangen kann). Dazu kommt Anm. 303 (S. 189—193) mit der Lehre von der Auferstehung. Auch die Sakramentenlehre kommt zur Sprache, so die Taufe in Anm. 271 (S. 178—184) und v. a. die Eucharistie (Anm. 312, S. 194—201, wo allerdings die Aporien über die Lehre G.s bestehenbleiben). Gerne hätte man etwas gehört über das Verhältnis der spekulativen Christologie G.s zu den Schwierigkeiten, in die später Nestorius geraten ist. U. E. ist Nestorius weithin ein Opfer der Schwächen des spekulativen Ansatzes des Nysseners. — Der Kommentar verwertet nicht nur das gesamte Schriftum G.s, sondern auch die Sekundärliteratur, wenn sie auch in Einzelfällen ergänzt werden könnte. Für die technische Durchführung von Übersetzung und Kommentar wäre wohl zu empfehlen, wenn wichtige griechische Termini in Klammern in den Text eingefügt würden, so daß sie dann in den Anmerkungen des Kommentars leicht aufgenommen werden könnten. Jetzt werden wohl griechische Termini an manchen Stellen erläutert, ohne vorher griechisch angeführt zu sein. So entfällt schon in der ersten Anm. S. 95, wie auch im Text S. 31 das griechische Wort *κατήχησις, κατήχῆσιν*, so daß der Text der Anm. zunächst unverständlich ist. Dies sind aber Ausnahmen. Sosehr die für die begonnene Reihe der Testimonia, an der B. beteiligt ist, gewählte Weise, den Urtext zusammen mit der Übersetzung zu bringen, auch hier und gerade für die griechischen Quellen wünschenswert wäre, so sind Herausgeber und Verlag bei der jetzigen Lage doch richtig beraten, wenn sie die realistische *via media* gehen, wie sie nun eingeschlagen ist: Verbindung einer nach modernen Anforderungen erarbeiteten Übersetzung mit einem möglichst ausführlichen Kommentar, der die Eigenheiten und Probleme des Urtextes erkennen läßt. Dem Fachmann wird der Rückgriff auf den Urtext freilich nicht erspart bleiben, aber auch immer möglich sein. Der neuen Reihe ist voller Erfolg zu wünschen, gerade auch im Interesse einer wissenschaftlichen Theologie.

A. Grillmeier, S. J.

Alberti Magni Opera Omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside, Tomus XXXVII Pars I (huius editionis numerus currens 10): Super Dionysium De divinis nominibus. Primum edit Paulus Simon. n. F° (XX u. 452 S., 1 Tafel). Münster 1972, Aschendorff. Kart. 202.— DM, Halbl. 228.— DM; Halbperg. 232.— DM; Subskript. 188.— bzw. 208.— bzw. 212.— DM. — Eine Einführung zu diesem hervorragend ausgestatteten neuen Band, der editio princeps des Kommentars Alberts zu Ps.-Dionys, De divinis nominibus, hat der Editor schon im ArchGeschPhil 42 (1960) 207—219 geschrieben. Dorthin wird sich ein Benutzer des neuen Bandes vielleicht wenden, wenn ihm die doppelspaltigen Prolegomena von p. V—XX, in klassischem Latein geschrieben, vielleicht zu mühsam zu lesen sind. Freilich ist hier mehr geboten als im früheren Artikel, v. a. was die Beschreibung der Codices und die Angabe ihrer besonderen Lesarten anbetrifft. Es handelt sich mit dem neuen Werk um eine Erstausgabe, wenn man von den liegengebliebenen und heute verlorenen Vorbereitungen der Lyoner Editoren des 17. Jh.s und von weniger geückten Teilausgaben absieht (vgl. Prol. § 7). Gewisse Vorarbeiten hatte schon der i. J. 1967 verstorbene DDr. N. Appel gemacht, die aber

nicht zu Ende geführt werden konnten. S. hat darum i. J. 1953 neu angefangen, wobei er von sich bekennen kann, daß er schon i. J. 1925 an eine Übernahme dieser Aufgabe gedacht habe (me iuvenem quasi somniantem anno 1925 primum de hac editione mihi facienda cogitavisse; XX, Sp. 2) — also eine lebenslange Verbundenheit mit einem einzelnen Werk, das nun ein Meisterwerk geworden ist. — Als älteste Hs. ist der Codex Neapolitanus (N), „qui dicitur ‚Autographum S. Thomae‘“ (Prol. VIII, Sp. 1), freilich nur zum Teil erhalten. F. 88 r ist zu Eingang des Bandes abgebildet. Daran läßt sich verifizieren, was der Editor feststellt: „totus codex litteris lectu valde difficilibus vel paene illegibilibus seu ‚inintelligibilibus‘ scriptus est a scriba Italico, qui Thomas de Aquino iuvenis non temere putatur fuisse“ (ibid.). Thomas hat jedenfalls diesen Codex fast immer bei sich gehabt. Darum konnte er auch unglücklicherweise als „Reliquie“ betrachtet und arg verstümmelt werden. Etwa ein Drittel ist verloren oder in Einzelblättern in Madrid, auf Malta, im Dominikanerkloster in Neapel, in Bologna, in Valladolid, und Zaragoza erhalten (vgl. Prol. p. VIII, Sp. 1—2). Es gibt aber 9 weitere für diese Edition wichtige Codices, die alle, wenn auch nicht (immer) unmittelbar auf N zurückgehen. Sie teilen sich in zwei Gruppen,  $\alpha$  und  $\beta$ , wobei letztere den Vorzug erhält. Als Grundregel stellt S. auf: „Wenn sie (die beiden Gruppen) vollständig oder doch in mehreren ihrer Vertreter oder in Fällen großer Variantenstreuung wenigstens in je einem Vertreter übereinstimmen, kann man in den meisten Fällen, auch wo N ausfällt, wenigstens die Textform der von N abgeleiteten Archetypen erreichen“ (S. in: ArchGeschPhil, a.a.O. 219). Für den Text *De divinis nominibus* stützt sich S. auf zwei Pariser Hss. und die Edition der latein. Dionysiaca von Ph. Chevallier, gibt aber auch den Fundort aus PG 3 an. — Die Ausgabe selbst bietet in 2 Spalten nach Zeilen durchnummeriert den Text des Kommentars Alberts und darunter in kleinerem Druck den latein. Text des Ps.-Dionys in der „neuen“ Übersetzung des Johannes Saracenus, womit in einzelnen Fällen im Apparat der Text der Übersetzung des Johannes Scottus Eriugena verglichen wird. Unter diesen beiden Texten ist ein doppelter Apparat. Im ersten werden die Varianten zum Text des Kommentars gegeben, im zweiten die Quellenverweise, die vom Kommentar her sich unmittelbar ergeben oder gefordert sind. Gerade im zweiten Apparat steckt eine ungeheure Verifizierungsarbeit, die (fast durchwegs) nach den verlässlichsten Quellenausgaben gemacht ist. Beispiele dafür anzugeben ist unnötig. Nun wird es an Hand dieses so sorgfältig erarbeiteten Quellenapparates möglich sein, ein neues Stück Wirkungsgeschichte der von Albert verwendeten Autoren, v. a. aber des Ps.-Dionys selber, zu schreiben. Albert ist Scholastiker und nicht Historiker und hat sich so nicht in das eigentliche Milieu der ps.-dionysischen Schrift hineinversenkt. Typisch ist schon das textliche Mißverständnis, das ihm mit dem Wort ‚hypotyposes‘ unterläuft, wozu S. p. 3, zu Z. 63 bemerkt: „Albertus hoc Ps.-Dionysii vocabulum vel sic intellexit, quasi ‚hypostases‘ scriptum esset, vel etiam sic sibi esse legendum putavit“ — ein Irrtum, der des weiteren im Kommentar fortwirkt (vgl. p. 30, lin. 36; p. 54, lin. 68). Nur zu wenigen Quellenverweisen kann man etwas hinzufügen. So vielleicht zu p. 443, 1: zu Leporius. Man könnte nützlicher Weise auf die Sammlung der Texte zurückgreifen, die gegeben ist bei P. Glorieux, *Prénotionisme en Occident* (Tournai - Paris - Rome - New York 1959). Nur wenige *Corrigenda* mußte der Editor — nach einer so schwierigen Arbeit und einem so schwierigen Satz — hinzufügen (p. 452). Beim Lesen fiel nur ein weiteres *Corr.* auf: p. XVIII lin. 53. — Dem Editor wie dem Verlag ist für eine so hervorragende Erstausgabe eines wichtigen Kommentars zu danken, dem hoffentlich bald die angekün- digte Fortsetzung folgen wird.

A. Grillmeier, S. J.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita. Tomus XL, Pars A: In opuscula Introductio generalis, Contra Errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Lexikon-Format (X u. 165 S.) Romae 1967, Ad Sanctae Sabinae. — Dieser neue Band der „Editio Leonina“ der Thomas-Schriften (1. Faszikel des 40. Bandes der Gesamtausgabe) bringt zunächst die wichtige „Introductio generalis“ für die Opuscula (in französischer Sprache: I—IX) und dann nach einer speziellen Einleitung (von H.-F. Dondaine: 6—66) den Text sowohl des Opusculum „Contra Errores Graecorum“ (67—105) als auch des von Thomas benutzten anonymen „Liber de fide Trinitatis“ (109—151); am Schlusse folgen noch mehrere Indices (Index praefationis; Index

Operis Thomae; Index Libelli; jedesmal untergeteilt). Das meiste Interesse beansprucht wohl die Einführung zu dem „Liber de fide Trinitatis“ oder einfach „Libellus“. Es handelt sich um eine ursprünglich wohl griechisch abgefaßte Schrift eines im Orient tätigen Dominikaners, die in lateinischer Übersetzung in die Hände des hl. Thomas kam. Die darin enthaltenen „auctoritates“, Stellen aus griechischen Kirchenvätern, verwertete er dann in seinem Opusculum „Contra errores Graecorum“. Der Libellus blieb lange unbekannt, bis A. Uccelli ihn in einem Manuskript des Vatikans entdeckte (lat. 808, 47<sup>rs</sup>—65<sup>rs</sup>) und herausgab (S. Thomae Aquinatis . . . expositio-nes, *Accedit anonymi liber de fide ss. Trinitatis . . . [Romae 1880]*). Recht aufschlußreich ist nun die von Dondaine zusammengestellte Liste aller Texte, die Thomas dem Libellus entnommen hat (14—17). Demgemäß sind sehr viele authentisch, obschon einige bereits bei dem Verfasser des Libellus eine etwas erweiterte Form gefunden haben, und nur wenige lassen sich nicht identifizieren. Der gegen Thomas erhobene Vorwurf, er habe den ihm vorliegenden Text unkritisch übernommen, bestehe an und für sich zurecht, aber er belastet ihn nur, wenn bei den Bibliotheksverhältnissen im 13. Jh. ein anderes Vorgehen möglich gewesen wäre. Während für die Edition der Schrift „Contra errores Graecorum“ eine stattliche Anzahl von Manuskripten angeführt (20—24) und im Text ausgewertet werden konnte, bleibt der Libellus, dessen griechisches Original noch nicht aufzufinden war, auf die einzige vollständige Handschrift angewiesen, die schon Uccelli benutzt hat. — Die von den Hrsg. geleistete Arbeit verdient samt dem sauberen Druck alle Anerkennung und berechtigt zu der Hoffnung, daß bald weitere Bände in ähnlicher Vollkommenheit folgen werden. Eigenartigerweise wird eine Notiz für die Bibliothekare (auf der Rückseite des Deckblattes) nur in englischer, spanischer und französischer Sprache gegeben, nicht in italienischer und deutscher.

J. Beumer, S. J.

Boethii Daci Opera. Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem. Nunc primum ediderunt Joannes Pinborg & Henricus Roos adjuvante Severino Skovgaard Jensen (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Vol. IV, Pars I). Gr. 8° (XXXIX u. 410 S.) Hauniae 1969, G. E. C. Gad. 84, 40 Dan.Kr. — Die gediegene, ja luxuriöse Ausstattung des Buches, das anzuzeigen ist, läßt im ersten Augenblick den Verdacht der Monumentalisierung eines mittelalterlichen Autors aufkommen, die auf museales Besitzen mehr als auf die Lebendigkeit des Gedankens. Nichts allerdings wäre von der Intention der Herausgeber weiter entfernt. Hat man erst einmal angefangen, mit der Edition zu arbeiten, zeigt sich über die Zeiten hinweg Aktualität. Die Herausgeber und ihre Mitarbeiter stellen mustergültige, brauchbare Arbeitshilfen zur Verfügung. Das beginnt mit der genauen Beschreibung der Manuskripte (interessant auch die verkleinerten, leider in der Reproduktion etwas unscharfen, Abbildungen von Handschriftproben). Ein Stemma erleichtert den Überblick (S. XXIII). Neue Erkenntnisse über *Godefroid de Fontaines* wurden aufgearbeitet. Zeilenzählung, Verweis auf die Paginierung der wichtigsten Textzeugen W und P am Rand und der Aufweis der Zitate und Anspielungen im Text vervollständigen die philologische Arbeitsgrundlage. Wertvoll ist insbesondere der umfangreiche Apparat. Er enthält die aufgrund der Editionsprinzipien nicht in den Text aufgenommenen, aber möglicherweise authentischen Lesarten und dient der Erhellung der Tradition. Die Editionsprinzipien selbst vermeiden unbefriedigende Faustregeln zugunsten der Analyse jeder Stelle. Eine Biographie informiert über Boethius, deren Anhaltspunkte nach wie vor um die Verurteilung von 1277 kreisen. Schließlich sei auf die Addenda und Corrigena hingewiesen (S. 410). — Neben dem Text der Quaestiones von Boethius enthält der Band einen vollständigen Abdruck des Auszugs Gottfrieds, den eines zweiten Exzerptors und der Zusätze des Kodex F. Mehrere Indices (quaestionum, verborum und ideengeschichtlich besonders interessant: exemplorum, sowie ein Verzeichnis zitierter Quellen und Literatur) erschließen das Werk ausgezeichnet. Es erscheint mir notwendig, auf die in so reichem Maße bereitgestellten Hilfsmittel des Textstudiums einzugehen, da ein so wichtiger Text sicher sachliches Interesse über den Kreis mediävistischer Spezialisten hinaus verdient und erwarten darf, und dafür die philologische Erschließung eine wichtige Voraussetzung darstellt. — Der Aufbau des Werkes folgt dem klassischen Quaestiones-Schema. Die grammatischen Erörterungen im engeren Sinn nehmen selbstverständlich einen breiten Raum ein (bes. q. 29—134). Sprachlogisch

(„metagrammatisch“) Grundlegendes findet sich in den q. 1—28; besonders interessant erscheinen mir auch die Erörterungen über „causa“ (q. 27, 65), „modi significandi“ (s. Index s. v.), „nomen“ (q. 29—51), „res“ (q. 11, 29, 32, 68), „scientia“ (s. Index s. v.), „verbum“ (q. 78—95) und „vox“ (q. 10, 112). Den thematischen Rahmen steckt Boethius im Prooemium ab: die prima principia grammaticae (4, 14 bis 21). Die „Grammatik“ im Sinn einer Sprachphilosophie bearbeitet im Zeichenbereich den Sprachbereich (q. 6, bes. 27, 32—44). Sie ist Wissenschaft von der Formstruktur der Sprache (modi significandi im Unterschied zu den modi essendi), sie ist scientia sermocinalis (q. 6; 27, 25—44; vgl. q. 12; 50, 45—47). Die Sprachstruktur gibt die Struktur der „Sachen“ wieder (q. 20), ist aber immer ein conceptus mentis (q. 7). Aufschlußreich sind die semantischen Erörterungen der q. 29 und 30 im Umkreis von substantia und privatio. Die Erörterung der Einzelfragen ist einem längeren Gedankengang über die wissenschaftstheoretische Abgrenzung verschiedener Wissenschaften eingebettet, auf deren Bedeutung hier nur hingewiesen werden kann. Die Erfüllung des Ideals einer grammatischen Wissenschaft umschreibt Boethius in der Quaestio 14: tunc complete habetur grammatica, quando nullus conceptus potest esse in mente fieri, quin sibi respondeat aliquis modus exprimendi similis sibi traditus in grammatica (56, 79—82). — Herausgeber und Verlag sollten die Herausgabe einer preiswerten Studienausgabe der Quaestiones 1—28 erwägen, um die sachlich interessante und wichtige, außerdem philologisch vorzügliche Ausgabe auch als Arbeitsgrundlage für Seminarübungen nutzbar zu machen. Die angekündigte Veröffentlichung des Topikkomentars von Boethius dürfte einem großen Interesse entgegenkommen.

Hermann Schrödter

Kraus, Annie, Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur (Reihe: Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, Bd. 9). Kl. 8° (IV und 159 S.) Münster 1971, Aschendorff. Pappband 24.— DM. — Dummheit bietet ein leidiges, aber immer mehr oder weniger aktuelles Thema, das daher auch immer wieder zum Thema der Literatur geworden ist. Die Verfasserin des vorliegenden Büchleins möchte aber nicht nur irgendwelche Aspekte der Dummheit beschreiben, sondern tiefer ergründen, wie Dummheit letztlich zu verstehen sei. Sie widerspricht damit der Auffassung des *Erasmus von Rotterdam*, nach dem die Dummheit eine Kraft sei, die in der ganzen Welt wirkt, sich aber in keine Formel bannen lasse (6). Eine gründliche Analyse soll der Verharmlosung der Dummheit entgegenreten. Leitfaden dieser Analyse sind die drei Fragen des *Thomas von Aquin* in S. th. II—II, q. XLVI: ob Dummheit der Weisheit entgegengesetzt ist, ob Dummheit Sünde ist (was Thomas bejaht, wenn der Mensch schuldhaft seinen Sinn zu sehr ins Irdische versenkt und dadurch den Sinn für das Höchste Gut abstupfen läßt), und ob die Dummheit eine Tochter der „luxuria“ ist (was ebenfalls bejaht wird, da durch die luxuria, der es um die stärksten Genüsse geht, ebenfalls die Seele am meisten absorbiert und somit der Sinn für das höchste geistige Gut am meisten abgestumpft werde). Die Grundthese, die das Büchlein entfaltet und zu deren Erhellung u. a. auch die Bedeutungsfelder des Wortes Dummheit in den Sprachen Lateinisch, Deutsch und Hebräisch abgeschrieben werden, ist, daß die Dummheit nicht zuerst eine Sache des Verstandes, sondern eine Sache des Herzens, der „option fundamentale“, jenes ursprünglichen, auf die Wirklichkeit ausgerichteten Strebe- und Empfangsvermögens des Menschen ist, das in der Dummheit abgestumpft und unempfindlich geworden ist. Zugleich führt das Büchlein auch in einige Grundbegriffe der Anthropologie des Thomas von Aquin ein. Man kann es zur Lektüre durchaus empfehlen.

W. Simonis

Hoffmann, Fritz, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 5). 8° (VII u. 455 S.) Münster 1972, Aschendorff. 84.— DM. — In der letzten Zeit sind schon einige Arbeiten zur Theologie des bis dahin wenig bekannten Robert Holcot erschienen (insbesondere *P. Molteni*, Roberto Holcot. o. p., Dottrina della Grazia e della Giustificazione con due questioni quodlibetali inedite, Pinerolo 1967; *H. Schepers*, Holcot contra dicta Crathorn, PhJ 77 [1970] 320 bis

354), aber die vorliegende Untersuchung übertrifft alle. Zunächst deshalb, weil sie zum erstenmal das gesamte ungedruckte Quellenmaterial benutzt (Super IV libros sententiarum, Conferentiae, Quaestiones quodlibetales, dazu auch die Schriften von Crathorn, Richardus Camasale und Robert Eliphant) und die gedruckten Texte danach verbessert. Außerdem ist der anonyme Sozius, gegen den Robert immer wieder polemisiert, endgültig mit dem Oxforder Dominikanertheologen Crathorn identifiziert. Schließlich kommt noch, und das dürfte entscheidend sein, ein neues Formalprinzip zur Anwendung, das „formal-methodische“, in dem nicht so sehr die metaphysisch-scholastische Seite, sondern die der Logik und Semantik die Hauptrolle spielt. Mit Hilfe dieses Prinzips gelingt es dem Verf., mehrere Widersprüchlichkeiten bei Robert aufzulösen und seinem gedanklichen Hintergrund besser gerecht zu werden. Darüber hinaus gilt, was gegen Schluß gesagt wird: „Eines dürfte als sicheres Ergebnis einer sprachtheoretischen Analyse der Theologie Holcots feststehen: Eine anerkennende Beurteilung dieser Theologie ist von entscheidender Bedeutung für die Bewertung der ganzen theologischen Entwicklung der ‚Spätscholastik‘. Wir haben versucht, ein Verständnis ihrer Methode zu eröffnen. Das nächste Erfordernis besteht in einer allseitigen Untersuchung der theologischen Grundbegriffe“ (394). Im einzelnen werden behandelt: I. Die Logik als Instrument der Theologie (16—79); II. Der Wissenschaftscharakter der Theologie (80—170); III. Die Lehre vom Glauben (171 bis 256); IV. Die Gotteslehre (257—296); V. Futura Contingentia (297—379). Äußerst wichtig für zukünftige Untersuchungen ist: VIII. Beschreibung des literarischen Materials (mit genauer Angabe der darin besprochenen Einzelfragen: 397 bis 430). — Es ist dem Leser nicht immer leicht, den Ausführungen des Verf. zu folgen, auch wenn die Themen sachlich und historisch vertraut sein sollten. Selbst die „Ergebnisse“ (380—396) klären nicht alles. Aber die Schuld trägt meistens Holcot, der so schwer zu durchschauen ist und den Einfluß verschiedenartiger Strömungen (von Thomas, Duns Scotus, Ockham usw.) erfahren hat. Der Verf. formuliert das Resultat so: „Für Holcot wird der Modus loquendi auch von der Aussageabsicht eines Autors oder eines Ideengehaltes bestimmt. Wichtiger sind allerdings unserem Magister die Grundsätze für die formale Richtigkeit der Aussage. Der scheinbar übertriebene Formalismus in der logischen Methode zielt in Wirklichkeit darauf, die formale Richtigkeit der theologischen Sätze zu sichern . . . Logik und Sprachphilosophie stehen so ganz im Dienst der theologischen Aussage. Die Art und Weise, wie Holcot Supposition und Signifikation verwendet, sowie die Tatsache, daß er die Spezies als Erkennungsmedium zuläßt, erlauben es nicht, ihn unter die ‚Nominalisten‘ einzureihen, wenn mit diesem Begriff die Vertreter einer Erkenntnislehre gemeint sind, die im Intentionalen, Begrifflichen den alleinigen Gegenstand der menschlichen Erkenntnis sehen und darauf begrenzen. Das Ziel der Logik Holcots und seiner kritischen Reflexion über die logischen Denkweisen ist die wahre und richtige Erkenntnis der Wirklichkeit . . . Was allerdings die Entstehung und die Bedeutungsstruktur des Universalbegriffes betrifft, so steht Holcots Lehre derjenigen Ockhams nahe und entfernt sich weit von der Lehre des Thomas von Aquin“ (383). Auch wenn man dem beipflichtet, so verbleibt doch in den hier gemachten Zugeständnissen und zudem in manchen Fragestellungen Holcots einiges, was an die Nominalisten erinnert und eine solche Klassifizierung rechtfertigen könnte, wobei indes die reichlich undifferenzierte Verwendung dieses Begriffs zugegeben werden muß.

J. Beumer, S. J.

Schneider, Richard, Die Trinitätslehre in den Quodlibets und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336) (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, 16), 8° (XVI u. 244 S.) Paderborn 1972, Schönigh. Kart. 28.—DM.— Von der Sache her wird wohl eine stark rational gehaltene Trinitätslehre eines mittelalterlichen Scholastikers heute nicht viel Anteilnahme erwecken. Aber für den Standpunkt der Theologiegeschichte ist die vorliegende Arbeit sehr interessant, weil sie mitten in die Anfänge der Thomistenschule hineinführt, und das mit einem zentralen Thema, eben der Trinitätslehre. Als Grundlage dienten dem Verf. die unedierten Quodlibeta (Tortosa, Bibl. Capit. 244) und die gedruckten Quaestiones disputatae (D. Gravina, Neapoli 1618). Im einzelnen werden ausführlich behandelt: I. Die innergöttlichen Hervorgänge (14—125); II. Die göttlichen Personen (126 bis 238), wobei namentlich die Fragen nach der Konstitution der göttlichen Personen, der Bestimmung der Relation, der Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und

Relation, dem Verhältnis der konstitutiven Proprietät zur Relation und das Problem der Ursprünglichkeitsrelation in bezug auf die Unendlichkeit Gottes zur Sprache kommen. Die Belege aus den Schriften des Johannes von Neapel werden in reichem Umfang beigebracht, während die zeitgenössische Dominikanertheologie nur in ihren vornehmlichsten Zeugen (außer Thomas von Aquin: Durandus, Hervéus Natalis, Jakob von Metz, Johannes von Paris usw.) vertreten ist. Die bei den letzteren vorhandenen Parallelen bzw. Antithesen ließen sich besser würdigen, wenn auch deren Texte häufiger in extenso wiedergegeben wären. Von den Ergebnissen sei besonders hervorgehoben: Im allgemeinen folgt Johannes von Neapel getreulich seinem Meister, Thomas v. A.; nur lehnt er dessen von Augustinus übernommene psychologische Trinitätsklärung ab und schließt sich ihm auch nicht an, wenn in einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung eine Lehrentwicklung zu beobachten ist (so z. B. in der Auffassung von der göttlichen Wesenheit als Quasimaterie in ihrer Beziehung zu den Relationen oder bei der Gleichsetzung von Wort und Denkakt für Gott). Diese Abweichungen verteidigt er indes meistens nicht allein in der älteren Thomistenschule; ausgenommen ist die für Johannes eigentümliche These, die Relationen der Ähnlichkeit und Gleichheit seien in Gott reale Relationen (so wenigstens in einem der Quodlibeta, VI, a. 4). — Einige Male sind die Eigennamen der mittelalterlichen Theologen nicht deutlich genug gekennzeichnet; wer ist z. B. der nach Petrus von Tarantasia erwähnte „Romanus“ (125, ohne jeden Zusatz und ohne Textangabe), etwa Romanus de Roma OP? Die Literaturanzeigen könnten vollständiger sein; so fehlen: J. Leclercq, *La théologie comme science dans la littérature quodlibétique* (RechThéolAncMéd 11 [1939] 351—370, hier 366—370); J. Beumer, *Die Kritik des Johannes von Neapel O. P. an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin* (Greg 37 [1956] 261—275).

J. Beumer, S. J.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Biographisch-Bibliographisches Kirchen-Lexikon. 2.—4. Lieferung, 8° (Sp. 161—640) Hamm 1970—71, Traugott Bautz. Subskriptionspreis je Lieferung 12.80 DM. — Hiermit weisen wir auf die zweite, dritte und vierte Lieferung des Biographisch-Bibliographischen Kirchen-Lexikons hin, als dessen Bearbeiter und Herausgeber Fr. W. Bautz zeichnet. Zu vergleichen ist die Besprechung der ersten Lieferung in dieser Zeitschrift 45 (1970) 632. Jede Lieferung umfaßt 160 Spalten. Die zweite Lieferung beginnt mit „Ancillon, Johann Peter Friedrich“ und die vierte endet mit „Bock, Emil“. Alle Personen der alten, mittelalterlichen und neuen Kirchengeschichte werden erfaßt, soweit sie irgendwie nennenswerte Spuren innerhalb oder auch am Rande der Kirchengeschichte hinterlassen haben. Am Ende jedes Artikels werden in einer ersten Rubrik die Werke der betreffenden Persönlichkeit, in einer zweiten die über sie erschienene Literatur verzeichnet. Der Umfang der einzelnen Artikel ist naturgemäß sehr verschieden. Wir finden in diesen Lieferungen sehr eingehende Darstellungen und Literaturverweise, z. B. zu den Namen „Anselm“, „Arius“, „Athanasius“ (Sp. 259—265), „Augustinus“ (S. 272 bis 300), „Karl Barth“ (384—396), „Basilius der Große“ (406—409), „Bea, Augustinus“ (434—437), „Bell, George Kennedy Allen“ (469—472), „Bernhard von Clairvaux“ (530—532). Der Verfasser bemüht sich um eine objektive Darstellung, so daß sein Werk den ökumenischen Belangen dienen kann.

K. Wennemer, S. J.

Weinberg, Werner, *Die Reste des Jüdisch-deutschen* (Studia Delitzschiana, 12). Gr. 8° (116 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 28.— DM. — Der Verf. dieses Buches war vor dem Kriege Lehrer an der Jüdischen Volksschule in Hannover und ist seit 1961 Professor am Hebrew Union College in Cincinnati (Ohio). Hier legt er die Ergebnisse seiner Forschungsarbeiten zum Jüdisch-deutschen vor, zu der Volkssprache also, die im Gegensatz zum Jiddischen überall in Deutschland bis in die dreißiger Jahre von den Juden der unteren Volksschichten gesprochen wurde und keine geschlossene Einheit bildete. Das Material hierfür wurde zunächst in den Kreisen amerikanischer und israelischer Emigranten gesammelt und dann durch Nachfragen bei jüdischen Überlebenden in Deutschland ergänzt. Die Darbietung, die auf wissenschaftlichem Niveau steht, wird nicht nur den Germanisten interessieren, der sich der lebendigen Volkssprache annimmt, sondern auch den Lehrer des Hebräischen, der für seinen Unterricht die fehlenden Assoziationen ersetzen möchte. Das Glossar (48 bis

111) enthält nämlich in alphabetischer Reihenfolge die vielen jüdisch-deutschen Wörter, Wortverbindungen und Redensarten, die zum größten Teil auf die Sprache des AT zurückgehen, mit möglichst genauer Angabe des Ursprungs. Einige allgemeiner bekannte Beispiele seien jetzt herausgegriffen: Acheln (essen), ausbaldowern (herausfinden), Behei (Aufsehen), Bocher (Jüngling), Dalles (Armut), Ganowe (Dieb), Goi (Nichtjude), Kaff (Dorf), kapores (entzwei), Kippe (Teilhabserschaft), Knast (Strafe), koscher (richtig), Massel (Glück), Matze (ungesäuertes Brot), meschugge (verrückt), mies (häßlich), Mischpoche (Familie), Pleite (Bankrott), Rebach (Gewinn), schächten (rituell und koscher schlachten), Schaute (Narr), Schickse (Mädchen), Schlammassel (Unglück), Schmus (Unsinn), schofel (gemein), Stieke (Stille), Stuß (Unsinn). — In das Glossar sind einige Wörter nicht aufgenommen, vermutlich weil sie entweder schon vollkommen eingedeutscht vorkommen, wie „Kluft“ (Gewand, Berufskleidung), oder nicht im Jüdisch-deutschen, sondern in der Gaunersprache ihren Ursprung haben, wie „Kassiber“ (geschmuggelter Brief). Immerhin wäre es von praktischem Nutzen gewesen, wenn auch diese Wörter zusätzlich einen Platz gefunden hätten, zumal deren Anzahl nicht allzu sehr den Umfang der jüdisch-deutschen Volkssprache überschreiten dürfte.

J. Beumer, S. J.

## 5. Liturgik. Pastoraltheologie. Religionspädagogik

Härdelin, Alf, Liturgie im Widerstreit (Kriterien, 21). 8° (86 S.) Einsiedeln 1970, Johannes-Verlag. 8.— DM. — Wie sehr der Titel einen Befund ausspricht, kann keinem Betroffenen verborgen sein. Jeder Beitrag zur Überwindung von Krisenscheinungen müßte bereitwillig gehört werden. Ob es der hier angebotenen Weisung widerfährt? Die nicht lauthals Programme und Rezepte zu den vielen andern hinzu anpreist, sondern ruhige, geduldig schürfende Besinnung von der Mitte her ist und so in das Spannungsfeld von Um- und Aufbruch heute das Unveränderliche und Gültige einbringt — die in einem guten Sinn „von außen“ kommt, will sagen: gegeben von einem Konvertiten aus dem schwedischen Luthertum; geschrieben in einem Land, von dem aus gesehen so viele unserer eifernden Diskussionen als (vielleicht beneidenswerte, aber deswegen nicht schon ungefährliche) Luxusquerelen relativiert erscheinen? Es wäre sehr zu hoffen, daß unsere Frage rhetorisch einhergehen darf. Denn alle Kapitel des schmalen Bändchens stoßen zur Theologie der Liturgie vor. Drei davon (Die neue römische Meßordnung — Möglichkeiten und Schwierigkeiten; Die Zeichenwelt der Liturgie; Liturgie und Kultur) bringen in Deutschland gehaltene Vorträge. „Mysterium“ steht jeweils in ihrer Mitte, in der Spannung von Geschichte und Kultur, in der Problematik von Gestalt und Gehalt. Und das aktuell. Wenn z. B. für die Zeichenwelt der Liturgie „Symbol“ als unverzichtbares Schlüsselwort herausgestellt wird, dann ist damit (die Liturgiegeschichte weist es aus) gewiß schon immer jede Zeit vor ihre eigenen Anforderungen, Schwierigkeiten und Gefährdungen gestellt gewesen. Heute ist es verstärkt bedenkenswert angesichts einer — man verzeihe die Pointierung; der neu entdeckte, neu gedeckte „Tisch des Wortes“ ist einer Rechtfertigung unbedürftig — Ver-Wortung der Liturgie, angesichts einer reduzierenden Sparsamkeit und Nüchternheit des Zeichenhaften, die man gern erhaben wüßte über allen Verdacht, nicht vielleicht diskret kaschierte Resignation zu sein oder u. U. ein Zugeständnis an die Bewußtseinslage von gestern . . . Oder: wenn in dem Kapitel „Wege zur Eucharistie“ eine Sicht des Mysteriums geboten wird, in der „Konsekration“ die einheitstiftende Mitte ist, die den Duktus vom Wortgottesdienst über das Offertorium bis zur Kommunion trägt — dann werden damit nicht nur Korrekturen an früheren Meßopfertheorien angebracht. Es ist nicht zu verkennen, wie sehr damit in heutige Diskussion hinein gesprochen wird: etwa zur scheinbar unausweichlichen Option zwischen Opfer oder Mahl — etwa zu den Versuchen, die (auf dem Feld der eucharistischen Gegenwart) eine ärgerlich gewordene Transsubstantiation umgehen wollen und dabei methodisch zu kurz ansetzen, weil sie nicht vom Ganzen der eucharistischen Feier herkommen. — Die wenigen Hinweise müssen genügen. Diese Meditation über die Liturgie ist unterhalb bedachtsamer Lektüre nicht zu haben.

A. Stenzel, S. J.

Goldbrunner, Josef, Seelsorge — eine vergessene Aufgabe. Über die Erwartung der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. 8° (192 S.) Freiburg 1971, Herder. 20.— DM. — Man darf wohl zu G.s Arbeit sagen: ein Buch über das priesterliche Amt, das bisher gefehlt hat, ein Buch, das uns bitter notwendig war! Endlich ein Werk, das man nicht billig einordnen kann als „progressiv“ oder „konservativ“, sondern das von seinem Ansatz her sowohl zeitnah wie auch wiederum zeitunabhängig ist. Zeitnah: weil es ein engagierter Pastoraltheologe und Praktiker geschrieben hat, zeitunabhängig: weil der Theologe und Tiefenpsychologe in G. bleibende Dimensionen der Priestergestalt als Helfer in den Sinnfragen des Lebens aufdeckt, Dimensionen, die zwar gelegnet, aber nicht ausgetrottet werden können. — Die Streitfrage, ob Christentum etwas mit Religion zu tun habe oder nicht, wird sehr behutsam und differenziert angegangen. Das Naturreligiöse im Menschen wie auch der Archetyp „priesterlicher Helfer“ ist in der Christianisierung weder zu eliminieren noch geradlinig weiterzuführen, sondern muß sich einer „Bekehrung“ unterwerfen — nicht anders, wie überhaupt der natürliche Mensch sich bekehren muß. Dann gibt es aber eine bleibende typische Aufgabenstellung für den Priester, die nicht zu wechseln ist mit der Aufgabe der Kirche als ganzer. Das „Ackerfeld“ der Kirche ist die Welt, und jeder Gefirmte wird gestärkt für sein christliches Weltamt; der Priester dagegen hat den Innendienst an der Gemeinde zu leisten, als Seelsorger! Natürlich kann er das nur, wenn er im vollen Sinne Zeitgenosse ist und die Problemlage der jeweiligen Menschen kennt. Die einseitig rationalistisch ausgerichtete und vollkommen verzweckte moderne Planungsgesellschaft läßt den ihr ausgelieferten Menschen Rückverbindung suchen mit der Innenwelt, es drängt den darunter Leidenden, zur Ganzheit seines Menschseins zu kommen; doch der zum Manager und Gemeinde-Koordinator umfunktionierte Priester bietet ihnen oft genug Steine statt Brot. Ein areligiös gemachtes Christentum kann dem suchenden Menschen keine Heimstatt mehr bieten; sie werden sich anderweitig umsehen. — Schweigt aber das NT nicht über den Priester im religiösen Sinne? Es schweigt auch über Erziehungsfragen, und keiner schließt daraus, daß es deshalb den Pädagogen ablehne. Priester als Mittler ist nur Christus, gewiß — aber der brüderliche Dienst am Glauben der Christen verlangt dennoch den priesterlichen Menschen. — G. vergleicht erhellend die ärztliche Kommunikation des Psychotherapeuten zum Heilungsbedürftigen mit der seelsorglichen Kommunikation des priesterlichen Helfers zum Heilsbedürftigen. Das priesterliche Berufsfeld ist jedoch nicht bloß das „Religiöse“ im Menschen, sondern der Mensch als ganzer. Den Menschen zu gläubiger Existenz zu führen oder ihn darin zu vertiefen ist eine faszinierende, echt vollberufliche Arbeit, die auch heute große Anziehungskraft besitzen könnte. Dieses Tun verlangt Reife und will helfen, zu christlich personaler Reife zu führen. — Im 2. Teil des Buches werden viele „Bauelemente“ dieser so ganz personbezogenen, seelsorglichen Arbeit genannt, immer erregend aktuell auf unsere Zeitlage bezogen. Der Nebel der Schlagworte lichtet sich, und man erkennt wieder deutlicher, welche Hoffnung auf die recht verstandene priesterliche Arbeit heute gesetzt werden könnte!

W. Schlepper, S. J.

Bleistein, Roman, Kurzformel des Glaubens. Bd. I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik. Bd. II: Texte. 8° (180 u. 128 S.) Würzburg 1971, Echter-Verlag. Kart. Bd. I 12.80 DM, Bd. II 9.80 DM. — R. B., bekannt durch Veröffentlichungen zur Jugendpastoral, legt hier zwei Bände zum Thema Kurzformeln des Glaubens vor, die zwar zunächst religionspädagogische Absicht haben, aber auch dem Fachtheologen zumindest als Informationsquelle dienlich sein können. Im ersten Band bringt B. einige systematische Reflexionen über das Problem einer Kurzformel, ausgehend von der typischen Glaubens- und Fragesituation der heutigen Jugend. Dann werden moderne Bekenntnisformeln zu einzelnen Glaubensartikeln analysiert. Weiter referiert B., nicht ohne kritische Stellungnahme, über die Versuche verschiedener Theologen (Rahner, Varillon, Schuster, Nastainczyk, Kasper, Bleistein, Küng), kurze Glaubensbekenntnisse zu entwerfen. Zwei weitere Kapitel handeln über die religionspädagogische Funktion einer Kurzformel des Glaubens und über ihre Rolle in Verkündigung und Liturgie. Sach- und Personenregister erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Der zweite Band enthält die im Band I besprochenen Texte und fügt als weitere Kontrasttexte u. a. hinzu: das Credo des Gottesvolkes von Papst Paul VI., eine Paraphrase zum Apostolikum von J. Zink, das Bekenntnis der „Deutschen Chri-

sten“, ein „Glaubensbekenntnis“ aus der ČSSR, ein kommunistisches „Glaubensbekenntnis“. Vor allem die in der Praxis der Verkündigung Stehenden werden dem Verf. für diese Handreichung dankbar sein.

W. Simonis

## 6. Wirtschafts- und Sozialethik. Kirchenrecht

Roos, Lothar, Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft; Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach). Kl. 8° (190 S.) Köln 1971, Bachem. 17.80 DM. — Die Kathol. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach hatte die Absicht, eine auf 11 Bändchen berechnete Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des 2. Vatikan. Konzils herauszubringen; erschienen und in dieser Zeitschrift besprochen sind: Bd. 1: *Ölinger*, Christliche Weltverantwortung (44 [1969] 476), Bd. 4: *Grillmeier*, Wandernde Kirche und werdende Welt (ebda 117/8), Bd. 8: *Langner*, Die politische Gemeinschaft (ebda 477); ferner Bd. 2: *Weiler*, Frage an den Menschen, Bd. 3: *Mefner*, Du und der andere, Bd. 6: *Hanssler*, Glaube und Kultur (ebda 586—588), also nur 6 von 11 geplanten Teilen. Unzweideutig gehört auch der hier zu würdigende Band zu dieser Reihe, erscheint jedoch so verspätet, daß er sich nicht mehr als dazugehörig bekennt; immerhin deutet der Untertitel den Zusammenhang noch an. Das darin enthaltene Wörtchen „nach“ ist laut Vorwort doppelsinnig gemeint im Sinne von „gemäß“ (secundum) und von zeitlich später (post); m. a. W., es sollen nicht nur die Aussagen des Konzils kommentiert, sondern unter Berücksichtigung der seitherigen Entwicklung der Dinge und der Lehre die vom Konzil ausgesprochenen oder doch angedeuteten Gedanken weitergeführt werden. Beides ist dem Verf. recht gut gelungen. — Nicht zustimmen kann ich ihm, wenn er im Zusammenhang mit der „Widmung der irdischen Güter an alle Menschen“ (PK 69.1) in dem „Verständnis der Menschheit als eine wesentlich zusammengehörende Einheit von Gleichberechtigten“ eine „sozialtheologische Erkenntnis“ (Hervorhebung bei ihm!) erblicken möchte (108). Daß die Menschheit, soweit sie es nicht schon immer war, heute eine wirkliche Einheit bildet, ist für jedermann, gleichviel ob gläubig oder ungläubig, einsichtig und allgemein anerkannt. Wenn der Glaube uns lehrt, daß nicht dieser oder jener einzelne, nicht dieses oder jenes Volk, sondern die Menschheit durch Christus erlöst ist, dann bestätigt und vertieft er damit nur die als Vernunftkenntnis bereits vorhandene Einsicht in die Einheit des Menschengeschlechts. — Wohl zu Recht behauptet und beklagt Roos, die christlich-soziale Bewegung sei „streckenweise zu ‚harmonistisch‘“ verfahren. Befremdlich ist nur, daß er als Beleg dafür die in QA 81 übernommene *Pacellische* Formel „von der Auseinandersetzung der Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände“ anführt (158). Seinerzeit hat es ganz im Gegenteil Sensation gemacht, und viele wollen es bis heute nicht zur Kenntnis nehmen, daß *Pius XI.* an dieser Stelle nicht nur die Tatsache der Klassengesellschaft, sondern auch die Notwendigkeit und Berechtigung eines richtig verstandenen *Klassenkampfes* anerkennt — selbstverständlich nicht des Kampfes um des Kampfes willen, sondern mit dem *Ziel*, einen Zustand herbeizuführen, der von allen Beteiligten als zuträglich und gemeinwohlförderlich anerkannt werden kann. Ebenso wie die *Marxsche* „klassenlose Gesellschaft“ ist auch das Ziel einer *klassenfreien* Gesellschaft im Sinne der christlichen Soziallehre nicht ohne kämpferische Auseinandersetzung zu erreichen. — Im Ganzen sind die Roos'schen Ausführungen gut ausgewogen. Im Zweifel neigt er eher zur Besitzstandswahrung als zur Neuerung. In der Frage der Mitbestimmung steht er der Skepsis *Pius' XII.* näher als dem Elan seiner beiden Nachfolger und des Konzils.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Herr, Theodor, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher, 4). 8° (240 S.) München - Paderborn - Wien 1972, Schöningh. 20.— DM. — Nach weitverbreiteter Vorstellung kennt der Protestantismus überhaupt oder mindestens der deutsche kein Naturrecht; ja es gilt geradezu als ein Unterscheidungs-

merkmal zwischen katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik, daß erstere auf dem Naturrecht aufbaut und Offenbarungswahrheiten nur ergänzend oder zur Kontrolle heranzieht, während letztere ganz und gar theologisch, näherhin biblisch sei oder doch sein wolle, wengleich sie, sobald sie vom Grundsätzlichen zum Konkret-Praktischen hinabsteige, es nicht vermeiden könne, sich einer Argumentation zu bedienen, die der naturrechtlichen ähnlich sehe wie ein Ei dem anderen. Von evangelischer Seite ist namentlich *H. H. Schrey* dieser Vorstellung entgegengetreten, und so bezieht denn Herr sich auch gleich zu Beginn seiner Arbeit (11) und nochmals in den einleitenden Worten des Schlußkapitels „Zusammenfassung und Ausblick“ (209) ausdrücklich auf ihn. In der Tat verhält es sich so, daß zwar die allermeisten evangelischen Autoren dem Naturrecht verbal eine völlig Absage erteilen, nichtsdestoweniger aber nicht nur unwissentlich auf weite Strecken naturrechtlich argumentieren, sondern auch ihre globale Absage nachträglich einschränken, wenn nicht gar zurücknehmen. In manchen Fällen ist es zudem gar nicht das klassische Naturrecht, sondern ein Zerrbild davon oder das rationalistische Natur- gleich Vernunft-Recht, dem ihre Absage gilt, und manchmal führt eine Argumentation, die wir naturrechtlich nennen würden, bei ihnen nur einen anderen Namen. — Die „Gegenwart“, der die Untersuchung gilt, beginnt mit den „Erfahrungen während des Dritten Reiches“ (13), die ja allgemein die völlige Unzulänglichkeit eines Rechtspositivismus erwiesen und nur noch die Frage offen ließen, ob die jedem positiven Recht vorgegebenen Werte selbst rechtlicher oder nur allgemein sittlicher Natur seien, wobei man zweifeln kann, ob es sich da um eine schwerwiegende Meinungsverschiedenheit oder nur um eine Frage der Terminologie handelt. — Der Reihe nach werden die auf evangelischer Seite vertretenen Auffassungen behandelt. Zunächst werden vorgestellt „Die dialektische Theologie und ihre Auswirkung auf die Sozialethik“ (II), „Die Theologie der Ordnungen und ihr naturrechtlicher Ansatz“ (III), „Die Begründung der Sozialethik allein aus der Offenbarung“ (IV), mit der Untergliederung in christologische und trinitarische Rechtsbegründung, und „Die Infragestellung des Naturrechts durch das Faktum der Sünde“ (V). Es folgen Auffassungen, wonach „Kein absoluter Gegensatz von Naturrecht und Offenbarung“ (VI) oder noch etwas positiver ein „Ergänzungsverhältnis von Naturrecht und Offenbarung“ (VII) besteht. Das VIII. Kapitel trägt die bemerkenswerte Überschrift „Christliches“ Naturrecht“. Unter der Überschrift „Neue Impulse und Anfänge“ schildert das IX. Kapitel den starken Einfluß der dem Naturrecht ganz und gar unbefangenen gegenüberstehenden angelsächsischen, namentlich US-amerikanischen Theologie auf den deutschen Protestantismus, der seinen Weg hauptsächlich über die Ökumenischen Konferenzen nahm. Es folgt „die sozialethische Rezeption“ des von *H. Dombois* in die Diskussion eingeführten Begriffs der „Institutionen“. Den Abschluß bildet eine Schilderung der fruchtbaren Zusammenarbeit von evangelischen Theologen und Juristen. — Der Überblick über die verschiedenen in der evangelischen Theologie vertretenen Auffassungen zur „Frage des Naturrechts“ scheint mir ausgezeichnet gelungen zu sein. Die Position eines jeden der von Herr gewürdigten Autoren, ggf. auch ein von ihm vollzogener Stellungswechsel, wird sehr klar dargelegt, so daß der Leser sich leicht hineinfinden kann. Die einfache, saubere und sorgfältige Sprache des Verf. trägt viel dazu bei, das Verständnis zu erleichtern. In einer Zeit, da auf katholischer Seite das Naturrecht erschreckend an Kredit eingebüßt hat, ist ein Buch wie dieses eine wahre Freude. Schade, daß H. an keiner Stelle genau erkennen läßt, wie er selbst und (seiner Meinung nach) die traditionelle, insbesondere die kirchenlehramtliche katholische Soziallehre das Naturrecht versteht. Offenbar wollte er sich nicht in Kontroversen verwickeln, die ausführlichere Darlegungen erfordern würden als diese ganze Arbeit. So aber bleibt eine gewisse Unklarheit: was ist denn nun genau dieses Naturrecht, dem gegenüber die evangelische Seite nun eben doch von einer reservierten Haltung nicht loskommt? Zu der Auseinandersetzung auf evangelischer Seite durfte H. in seinem Vorwort schreiben, sie sei „zu einem gewissen Abschluß gekommen“ (5); davon ist sie auf katholischer Seite noch weit entfernt; zur Zeit nimmt eher die Verwirrung noch zu. Darum würde H. durch eine gleich lichtvolle Habilitationsschrift „Zur Frage nach dem Naturrecht im katholischen Meinungsstreit der Gegenwart“ sich ein noch größeres Verdienst erwerben als durch diese seine Dissertation „Zur Frage des Naturrechts im deutschen Protestantismus der Gegenwart“.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Horst, Hermann, Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis. 8° (138 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam. 9.80 DM. — Kleine griffbereite Lexika sind bereits in anderen theologischen Disziplinen erschienen. Der Autor, Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät in Münster, stellt sein Werk in diese Reihe. Wie er bemerkt, ist das Wörterbuch durch das Drängen seiner Studenten angeregt worden, die um eine kurze Erklärung kirchenrechtlicher Fachausdrücke baten. Die Erklärung soll auch Nichtfachleuten verständlich sein. In ungefähr 400 Stichwörtern macht der Autor diesen Versuch, wobei er sich in der Formulierung auf die Vorarbeit der Handbücher stützen kann. Der Anhang des Bändchens bringt weitere 160 Stichwörter mit einem Verweis auf die behandelten Termini. Bei einigen Stichwörtern wundert man sich allerdings, warum sie in diesem Werke stehen, da sie eher Beziehung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen haben, wie Konkikt, Cohabitatio fraterna und Rentenkonkubinät; dagegen vermißt man einen so wichtigen Terminus wie „Priester“. Die Formulierungen sind im allgemeinen knapp und genau, einige langatmige Erklärungen wie bei „Amt“ und „Kirchenrecht“ seien vermerkt. Ob alle Erklärungen Nichtfachleuten verständlich sind, sei in Frage gestellt, zumal bei einer Erstorientierung. Als Beispiel sei die Bestimmung von ‚Oraculum vivae vocis‘ genannt. In den Erklärungen finden sich durch zahlreiche Pfeile gekennzeichnete Verweise auf andere Stichwörter, die eine Orientierung erleichtern. Hinweise auf die entsprechenden Canones des CIC sind reichlich gegeben, wenn auch in einzelnen Fällen ein Hinweis vermißt wird. Ofters wird auch auf Rechtsänderungen des Vat. II verwiesen. Leider werden dabei die genaueren Stellen nicht angegeben. Rechtspolitische Tendenzen werden sichtbar durch das öfters verwandte Wörtchen „umstritten“. Bei Rechtsinstituten, die nicht auf theologischen oder philosophischen Meinungsverschiedenheiten basieren, sondern rein praktischer Natur sind, hätte der Autor vielleicht besser den Ausdruck „reformbedürftig“ gebraucht. Man wundert sich allerdings, daß bei den Stichwörtern „Tonsur“ und „Minorist“ kein Hinweis auf bereits partikularrechtlich durchgeführte Änderungen angegeben ist. Allen angedeuteten Änderungswünschen wird wohl nicht jeder zustimmen. Vielleicht hätte die Fragwürdigkeit der ‚Poenae latae sententiae‘ und der ‚Suspensio ex informata conscientia‘ noch deutlicher herausgehoben werden können. Bei der Lektüre fällt auf, daß manche Stichwörter in lateinischer, andere in deutscher Sprache angegeben sind. Der Autor begründet dies mit der „besser erscheinenden Lernmöglichkeit“. Es wäre jedoch besser gewesen, eine größere Einheitlichkeit anzustreben, zum Beispiel bei der Bezeichnung der Ehehindernisse. Bei einer schnellen Orientierung ist es gut, zu wissen, wo man nachzuschauen hat. — Bei den einzelnen Stichwörtern soll hier nicht jede Unebenheit herausgehoben werden, wenn auch alle geprüft wurden. Auf einzelne Auffälligkeiten sei jedoch hingewiesen. So hätte bei der „Abrogation“ auch die „Derogation“ und „Obrogation“ erwähnt werden können, wenn diese schon nicht als eigene Stichwörter aufscheinen. Bei der ‚Absolutio complicitas‘ muß es heißen: „sofern . . . kein Notstand vorlag“, nicht „ein Notstand“, wenn der Text sinnvoll sein soll. Die bisher geübte „Abstinenz“ kann übrigens nicht nur durch „andere Bußwerke“ ersetzt werden, sondern auch durch Werke der Caritas und der Frömmigkeit. Daß eine Analogie bei Strafen untersagt ist (can. 20), hätte bei „Analogie“ erwähnt werden können. Wenn auch das „Aufgebot“ sich gewöhnlich auf das Eheaufgebot bezieht, hätte in einem Lexikon dieser Art auch die Bekanntgabe der höheren Weihen (can. 998 § 1) erwähnt gehört. Gerade die Interkommunion als erstrebenswerte Änderung bei der ‚Communicatio in sacris‘ zu wünschen, muß aus theologischen Gründen mit großer Vorsicht aufgenommen werden. Bei „Furcht“ kann man nicht in gleicher Weise wie bei der Ehe die Ungültigkeit der Weihe behaupten. Auf Ungültigkeit der Weihe kann nach can. 103 § 1 nur bei unwiderstehlicher Gewalt erkannt werden, nicht aber bei schwerer Drohung gemäß can. 103 § 2, die durch den can. 1087 § 1 bei einer Ehe genügt. Von verschiedenen „Instanzen“ kann nicht nur beim Prozeß, sondern auch in der Verwaltung gesprochen werden. Bei der Definition von „Klerus“ hätte der Autor besser bei der Definition des can. 108 CIC angesetzt, denn seine gebotene Beschreibung läßt zu sehr eine Grundhaltung aufscheinen, die ähnlich wie bei „Laisierung“ und „Zölibat“ mit Zurückhaltung aufzunehmen ist. Die genauere Anlehnung an den Sprachgebrauch des CIC wäre auch bei „Klosterpfarrei“ angebracht, wo vom ‚vicarius actualis‘ gesprochen wird. Daß auch Ordensgemeinschaften mit einfachen Gelübden „Kongregatio-

nen“ genannt werden, sollte bei diesem Stichwort nicht fehlen. Es sei auch darauf hingewiesen, daß beim „Primas“ von Ungarn nicht eine reine Ehrenbezeichnung gegeben ist. Bei den sogenannten „evangelischen Räten“ ist „Jungfräulichkeit“ wohl nicht recht am Platz, denn auch verwitwete Christen können noch Profeß ablegen, obwohl man da nicht mehr von Jungfräulichkeit sprechen kann. Die Differenzierung des can. 1058 § 1 ist nicht aus der Luft gegriffen. Der Begriff der „Rekonziliation“ ist einengend auf die Konversion eines Andersgläubigen gefaßt, während sonst darunter jede Aussöhnung mit der Kirche verstanden wird. Trotz ökumenischer Grundhaltung sollte Einseitigkeit vermieden werden. Bei der „Suspension“ wäre es ebenfalls besser gewesen, sich an die Definition des can. 2278 § 1 zu halten; denn der Entzug von Ehrenrechten bei Laien gilt gewöhnlich als eigene Strafe. — Trotz dieser etwas kritischen Hinweise soll aber dem Werk sein Wert nicht abgesprochen werden. Es tritt in eine Lücke und kann wirklich eine Hilfe sein, verlangt aber eigenes Überlegen und ersetzt für den Studenten kein Handbuch und auch nicht den Gesetzestext.

P. Zepp, S. V. D.

Horst, Herrmann, Der priesterliche Dienst IV. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik (Quaestiones disputatae, 49), 8° (134 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam. 15.— DM. — Über das Priesterbild ist in den letzten Jahren viel diskutiert worden. Der priesterliche Dienst war auch neben der Gerechtigkeit in der Welt das Hauptthema der Bischofssynode in Rom von 1971, deren Ergebnis in einer ausführlichen Darlegung am 30. Nov. 1971 veröffentlicht wurde. Der Autor des vorliegenden Werkes hat seine Arbeit im August 1971 abgeschlossen, konnte also das Ergebnis der Bischofssynode nicht mehr verwerten, war aber auch zu spät daran, um auf die Synode noch Einfluß nehmen zu können. Die Arbeit, die in der Reihe der „Quaestiones disputatae“ erschienen ist und den priesterlichen Dienst vom Kirchenrechtlichen her untersucht und beurteilt, hat aber auch jetzt noch ihre Aufgabe. Für die Sicht der Arbeit kann der Satz: „Der Beruf als solcher wurde hochgelobt, aber die lebendigen Menschen, die ihn auszuüben hatten, hat man oft vergessen“ als programmatisch gelten. Allerdings spricht auch die Sorge um die Gesamtlage des priesterlichen Dienstes in der Kirche aus den Zeilen. Ein etwas scharfer Ton ist aus der oben genannten Problemstellung heraus nicht zu überhören, zumal in dem einleitenden Kapitel, das sich wesentlich an die kirchliche Führung wendet. Es wird darin auch angedeutet, daß es um den „Priester der Zukunft“ geht. In diesem Zusammenhang stellt sich der Autor die Frage, ob es in Zukunft eine stärkere Auffächerung des priesterlichen Dienstes geben wird, und ob es Priester geben wird, die den Dienst als Zweitberuf, also nebenberuflich, ausüben werden. Er setzt sich aus dieser Zielvorstellung heraus mit dem geltenden Weiherecht auseinander, ohne dabei alle Probleme zu erwähnen. Intensiver befaßt er sich mit den Standesverpflichtungen und den Privilegien der Kleriker und überhaupt mit der Frage eines eigenen „Standes“. In seinen Ausführungen über die verbotenen Tätigkeiten der Kleriker geht er auch auf die geschichtliche Entwicklung ein und stützt sich dabei auf bekannte rechtsgeschichtliche Werke. Bei dieser Darstellung fällt eine inkonsequente Zitationsweise des Corpus Juris Canonici auf, denn teilweise ist die bei diesem Werk übliche Zitationsweise angewandt, teils aber wird diese im Text selber angegeben, dann aber erfolgt in den Fußnoten die Zitation nach moderner Weise unter Angabe des Herausgebers E. Friedberg. Daß im Zusammenhang mit einer Neugestaltung des priesterlichen Dienstes zumal bei einem nebenberuflichen Dienst gerade in dieser Materie eine Rechtsänderung und Liberalisierung notwendig sein wird, leuchtet ein. Weiter ist klar, daß bei einer Auffächerung des Dienstes die Laien stärker zur Geltung kommen müssen. Es sei bemerkt, daß der Autor an der Eigenständigkeit des Weihepriestertums festhält, wenn auch die theologische Neubesinnung als Grundlage des Rechtes noch nicht abgeschlossen erscheint. Überspitzt klingt es aber dem nüchternen Leser, wenn, gehäuft von „latentem Klerikalismus“, von „klerikalen Alleskönnern“, von „übersteigter Monopolstellung des Priesters“, von „durch Privilegien abgesicherte Standesideologie“, von „unguter Ideologie“, von „einem — vom Staat oft genug durch Privilegierung garantierten — Herrschenwollen“ die Rede ist. Daß auch heute noch Fehlhaltungen vorliegen, wird niemand bestreiten, aber wo sind in unserem Raum und in unserer Zeit de facto noch staatlich garantierte Privilegien? Die Befreiung vom Wehrdienst wird dabei nur in einer Fußnote erwähnt. Ein Stein

des Anstoßes scheint zu sein, daß die Kirchensteuer vom Staat eingezogen wird. Daß das Kirchenvolk aber die Leistung erbringt, anders als bei den Theologieprofessoren der staatlichen Fakultäten, ist zu wenig gesehen. — Einen breiten Raum widmet der Autor der Zölibatsverpflichtung, ohne die geschichtliche Entwicklung aufzuzeigen. Sein Ziel, die Auffächerung des priesterlichen Dienstes und der Einsatz von zweiberuflichen Priestern, die bereits in der Ausbildung teilweise schon dieses Ziel anstreben, vorzubereiten, muß die Frage neu stellen. In 10 Thesen legt er seine Auffassung dar, aus der geänderten Gegebenheit konsequent eine ganzheitliche Lösung anzustreben. An der heutigen Lage kritisiert er eine gewisse Unaufrichtigkeit, die gegenseitige Verketzerung der Diskussionsgegner und die Art und Weise, wie heiratswillige Priester vom kirchlichen Dienst ferngehalten werden. Die Affinität zwischen Priesterdienst und Zölibat sieht er lediglich in Konvenienzgründen gegeben, die aber eine Diskussion offenlassen, wie auch die Synode gezeigt hat. Bei der heutigen Not im Priesternachwuchs ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur eine Durststrecke durchzustehen, sondern die geänderte Situation in der Kirche und das geänderte Priesterbild sind zu grundlegend, als daß hier schon das letzte Wort gesprochen wurde, und so ist der Beitrag des Autors anzuerkennen. P. Zep p, S. V. D.

## 7. Spiritualität

Špidlík, Thomas, Grégoire de Nazianze, Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle (Orientalia Christiana Analecta, 189). 8° (XX und 163 S.) Rom 1971, Pont. Inst. stud. orient. 6.50 \$. — Während Gregorios von Nazianz als Rhetor und Dichter in seiner fast idealen Verschmelzung von Hellenismus und Christentum weit über den christlichen Raum hinaus zu den beliebtesten Autoren der griechischen Patristik gehört und als solcher zu immer neuen Studien anregt, stand seine Theologie selten in der Auseinandersetzung — seine Spiritualität schien bisher nicht einmal einer Dissertation würdig zu sein. Daran ist so viel richtig, daß Gregorios weder das verzehrende Feuer des Geistes eines Origenes oder Evagrius noch die kosmische Systematik eines Maximos Homologes eigen ist, so daß man ihm weder unbedingt einen schöpferischen noch spekulativen Genius zusprechen kann. Doch eine andere Eigenschaft kommt ihm unverwechselbar zu, die man zu den wichtigsten Distinktiva eines Meisters der Spiritualität zählen muß: die μέτρον, der Sinn für Maß, Ordnung und Ausgewogenheit, Begriffe, die auch prägende Merkmale seiner geistlichen Theologie sind und fast mühelos die Brücke von griechischer Philosophie zu christlicher Askese schlagen. — Nachdem der Verf. in den beiden ersten Abschnitten seines Buches ‚Theoria‘ und ‚Praxis‘ als die Wege geistlichen Strebens bei Gregorios dargestellt hat, sucht er sie im letzten Kapitel zu- und gegeneinander zu ordnen. Während für die ‚Theoria‘ der Grundakkord der „drei Lichter“ (Gott, Engel, Menschen) im Kosmos als Ausgangs- und Zielpunkt geistlichen Aufstiegs typisch ist, erhält die ‚Praxis‘ ihre charakteristische Note durch das offenbarende Wirken des Logos-Mittlers an der um Tugend und Reinigung bemühten ἀγνοσία des Menschen. Universaler Konvergenzpunkt wird endlich das Geistwort des göttlichen Pneuma. Die klare Darstellung des Stoffes vermeidet jede Wiederholung oder Weitschweifigkeit; nützlich sind die mehrfach eingeschobenen biblischen, religionsgeschichtlichen und philosophischen Exkurse zu einzelnen Begriffen. G. Podskalsky, S. J.

Jungmann, Josef Andreas, Christliches Beten in Wandel und Bestand (Reihe „leben und glauben“, herausgegeben von O. Karrer und B. Häring). Kl. 8° (200 S.) München 1969, Ars Sacra. 14.80 DM. — Das Gebet ist heute für viele Menschen zum Problem geworden. Ein Blick in die Geschichte aber kann uns helfen, im Wandel des christlichen Gebetes das Wesentliche und Unveränderliche wahrzunehmen und so auch Ansätze für eine Lösung der heutigen Gebetsproblematik zu finden. Der Verf. untersucht die wichtigsten Perioden, welche die Entwicklung des Gebets im Laufe der Kirchengeschichte durchlaufen hat, z. B. die christliche Frühzeit, die Kirchenväter, die Klöster des frühen Mittelalters, die karolingische Epoche, die Wende im 11. Jahrhundert, das Zeitalter der Gotik, die devotio moderna, die Barockfrömmigkeit, schließlich die Kritik und Neubesinnung bis zur Gegenwart. An

diese verschiedenen Epochen stellt der Verf. eine Reihe von Fragen: Was hat man jeweils als Sinn des Betens verstanden? Wie weit ist die Offenbarung und das Glaubensgut im Beten wirksam geworden? Wie eng war der Kontakt mit der Heiligen Schrift? Wie weit hat das Gebet eine Formung in Wort und Gebärde erfahren? Wie verhält sich das offizielle zum privaten, das mündliche zum inneren Gebet? Die Untersuchung läßt deutlich werden, wie unterschiedlich die Motive waren, die zu den verschiedenen Zeiten im Mittelpunkt des Gebetes standen; mal waren es die zentralen christologischen und trinitarischen Motive, mal waren es sehr periphere Dinge. Entsprechend seiner Forschungsrichtung untersucht der Verf. vor allem das liturgische Gebet, das Breviergebet. Dabei fällt auf, eine wie große Rolle zu allen Zeiten die Heilige Schrift, speziell die Psalmen, für das christliche Gebet gespielt haben, sei es auch in manchen Perioden nur als rein mechanische Rezitation des heiligen, vielleicht unverständenen Textes. Daneben werden, wenn auch kürzer, die privaten Gebetbücher und das persönliche Gebet behandelt. Besonders das Letztere stellt einer Erforschung natürlich erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Manche Personen und Strömungen hätten vielleicht eine ausführlichere Behandlung verdient. Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz z. B. werden nur einmal in einem Nebensatz erwähnt. Doch liegt das vermutlich an dem begrenzten Umfang der Untersuchung. Das Büchlein enthält zahlreiche wertvolle Anmerkungen und Literaturhinweise und ist dabei doch einfach und klar geschrieben. Ein Register erleichtert die Benutzung dieser Geschichte des christlichen Gebetes, die gleichzeitig auch eine kurzgefaßte Geschichte der christlichen Spiritualität darstellt.

G. Switek, S. J.

Hanse mann, Georg, Können wir heute noch beten? Kl. 8° (80 S.) Graz 1971, Styria. — In der Gebetsnot unserer Tage will H. hier eine Hilfe, etwas für einen Neubeginn des Betens bieten. Da das kleine Werk aus einem vielbesuchten Vortrag in Graz hervorgegangen ist, enthält es in wohlthuend knapper Fülle alles, was wohl zur derzeitigen Gebetsituation zu sagen ist. Es hat auch noch vom Vortrag her die Frische des direkten Ansprechens seiner Zuhörer. — H. läßt sich zunächst über den Titel aus: Warum Frageform, warum das Wörtchen „noch“? Diese Formulierung will doch wohl besagen, daß man früher viel selbstverständlicher zu Gott beten konnte, während „diese Fähigkeit im Hinblick auf die Gegenwart fraglich sei“ (9). H. hätte dieses vom Veranstalter ihm zudiktierte Wörtchen „noch“ gern weggelassen, da es den Eindruck erweckt, „als ob die gesamte Problematik, die sich heute im Bereich des Religiösen darstellt, negativ zu beurteilen wäre“ (9/10). Nach H.s Meinung aber ist es voreilig, zu behaupten, daß das, „was heute im religiösen Bereich vorgeht, einfach Ausverkauf ist“, daß es nicht „auch eine Art Niemandsland im Übergang zu neuen Formen“ sein könnte (10). — Dennoch sind die ersten beiden der insgesamt drei Kapitel zumeist Klage und Gericht über den heutigen Zustand. Das erste Kapitel schildert das „Gebet als Grundvollzug des menschlichen Geistes“. Es werden Blicke geworfen in die vorgeschichtliche Zeit, in die außerchristlichen Kulturen, auf das atl. Erbe und auf das Beten im Geiste des NT. — Als Definition des Betens hat sich das Wort des hl. Johannes Damaskenus durchgesetzt: Beten ist „Erhebung (oder Hinwendung) des menschlichen Geistes zu Gott“ (15). H. macht im Verlauf seiner Arbeit sehr schön klar, was alles unter dieser „Hinwendung“ verstanden werden kann, wie sehr sie differenziert sein kann. — Es wird festgestellt, daß zu allen Zeiten der *homo sapiens* ein *homo orans* war und daß der Gebetsschwund unserer Tage wirklich ein *Novum* sei, ein böses *Novum*. Statt nun mit Freud zu behaupten: „Die Religion ist die allgemeine menschliche Zwangsneurose“, sollte man mit Viktor Frankel besser umgekehrt sich eingestehen: „Die Zwangsneurose ist die seelisch erkrankte Religiosität“ (22). Der Verlust Gottes und die damit einhergehende seelische Verkrüppelung macht H. haßbar für unser Nicht-mehr-beten-Können. Als Menschen einer „hypertrophierten Intellektualität sind wir immer geneigt, nur jenen Vorgängen Gültigkeit zuzuerkennen, die sich rein rational analysieren und begründen lassen“ (34). Das führt zu Verarmungen, auf die H. im 2. Kapitel „Gebetsschwund in der Gegenwart“ näher zu sprechen kommt. — Er nennt als drei Ursachen des Schwundes: erstens die Organverkümmerng, das schon erwähnte Verschüttetwerden der seelischen Tiefe; zweitens die Dunkelheit des Partners, das Absterben bislang gültiger

Gottesbilder, die noch keinem neuen, spontan zu bejahenden Bild Platz gemacht haben. H. meint: „Vielleicht hat für uns jener letzte tragende Grund allen Seins überhaupt kein Antlitz und keinen Namen mehr. Vielleicht können wir über Ihn und zu Ihm nichts anderes mehr sagen als einfach ‚Du‘, weil wir Ihn als das ewige Du eines jeden Menschen begriffen haben“ (49). Als dritte Ursache des Schwunders wird genannt: „Die große Verwechslung“, das soll heißen: heute ist — auch für viele Christen — anstelle des Reiches Gottes verkürzend das ‚Reich des Menschen‘ getreten. — Was kann man überhaupt tun, wie lernen wir wieder beten? Darauf versucht H. im 3. und letzten Kapitel eine Antwort. Die Gliederung dieser Antwort bezieht Punkt für Punkt Gegenposition zu den Schwunderscheinungen, die im 2. Kapitel aufgewiesen wurden. Dem Moment seelischer Verkümmern wird das nun neu zu verstehende „Rette deine Seele!“ (62) entgegengesetzt. Die „Dunkelheit des (göttlichen) Partners“ muß überwunden werden durch neue Gotteserfahrung, wie sie heute vielleicht über die Erfahrung der Kreativlichkeit und einer unaufhebbaren Verantwortlichkeit neu gewonnen werden könnte. — Nach H. muß die Neubefähigung zum Beten vorbereitet oder initiiert werden durch neues Beten in der Gemeinschaft; nur durch positive Erlebnisse hier wird auch der einzelne wieder beginnen können, allein zu beten. Allerdings: Teilnahme an der Eucharistiefeier allein scheint H. für diese Regeneration nicht auszureichen; für den neuen Lernprozeß müßten mehr spontane und lockere Formen, d. h. neu zu konzipierende „Andachten“ sich ausbilden. — Für einen, der durch Gemeinschaftsgebet wieder zu privatem Beten gefunden hat, gibt H. auf den letzten Seiten seines brauchbaren Büchleins gezielte und praktische Ratschläge. W. Schlepper, S. J.

Bord, André, *Mémoire et Espérance chez St. Jean de la Croix*. 8° (326 S.) Paris 1971, Beauchesne. 36.— F. — Seit einer Reihe von Jahren macht sich in der Theologie ein starkes Interesse für die Fragen um die christliche Hoffnung bemerkbar, nachdem diese — auch in der geistlichen Literatur — oft sehr vernachlässigt waren. So hat die vorliegende Arbeit auch von daher ihre Aktualität. Auffallen kann im Titel die eigentümliche Verknüpfung von Hoffnung und Gedächtnis, bei der es sich auf den ersten Blick um eine Eigenwilligkeit des großen Kirchenlehrers für das innere Beten zu handeln scheint, weil das Gedächtnis sich doch auf Vergangenheit bezieht, die Hoffnung aber auf Zukunft. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, daß auch das Gedächtnis auf Zukunft ausgerichtet ist, da es einmal gewonnene Erkenntnisse und Erfahrungen für später aufbewahrt und so geistigen Selbstbesitz und Weiterentwicklung möglich macht. — Die sorgfältige Untersuchung geht also der Beziehung von Gedächtnis und Hoffnung nach, wie sie bei Johannes vom Kreuz dargelegt ist: Das Ziel ist die Befreiung der Hoffnung durch die Läuterung des Gedächtnisses. Jeder ungeordnete Besitz hindert die volle Vereinigung mit Gott, und hier geht es um eine geistige Form des Besitzens, die geläutert werden muß. So ist es im Grunde eine Frage der Armut, die uns bereit macht für den Reichtum der Herrlichkeit Gottes. — In drei großen Abschnitten behandelt die Darlegung 1. Die Welt und die Armut, 2. Das Gedächtnis, 3. Die Hoffnung und die Herrlichkeit, wobei der Schwerpunkt notwendig immer auf dem Wirken der Gnade und der Pädagogik Gottes liegt. Dabei wird deutlich, wie sehr die alte Dreiteilung der Seelenkräfte im Einklang mit Augustinus im geistlichen Bereich ihre Berechtigung hat, während Thomas sich von Aristoteles her mit einer Zweiteilung begnügt, die das Gedächtnis der Erkenntnis zuordnet. — Das Buch bringt reichliche Belege und viel Quellenmaterial. So gibt es von dem speziellen Thema her einen guten Einblick in die Lehre und die Methode des Johannes vom Kreuz. Wer heute an östlicher Meditation interessiert ist, könnte hier etwas von dem Reichtum abendländischer Meditationserfahrung kennenlernen. — Die pädagogische Einseitigkeit des Kirchenlehrers, der ja zunächst für kontemplative Ordensleute schreibt, hätte vielleicht noch deutlicher, als das geschieht (S. 146 ff.), herausgehoben werden können. H. Roth, S. J.