

und theologisch-glaubensmäßigen Einheit der Mehrzahl der Christen in den verschiedenen Kirchen“ (210) ist der Tenor mehrerer Aufsätze des Buches; doch fehlen auch nicht die Gegenstimmen dazu.

Zu den Testfällen gehört die Spannung zwischen kritischer Exegese und Gemeindepredigt (*Kahlefeld*); zwei Aufsätze (*P. Brunner, A. Glässer*) gelten der Eucharistielehre. – Schließlich der Abschnitt „Kritik“; auch sie gehört ja zur Begegnung. Hier ist sie vor allem als Kritik am Fehlen von Begegnung gemeint: am Fehlen von Menschlichkeit und Freiheit im Gegenüber von Kirche und „Welt“, von Kirche zu Kirche und innerhalb derselben Kirche. Die Spannweite der Themen reicht von Schlettes These, es gebe keine christlichen Gemeinden, sie seien bislang nur Utopie, bis zu konkret-praktischen Vorschlägen von K. Lehmann zum Verhältnis zwischen kirchlichem Amt und Theologie, wobei besonders die Bischöfe angesprochen werden.

Der zweite Teil des Werks, „Begegnungen“, ist zunächst stärker historisch bestimmt. Ideen und Bewegungen: das meint Christentum und Antike sowie das Thema Begegnung in mittelalterlicher Philosophie und Theologie, sodann Berichte aus der Ökumene. Zwei Arbeiten orientieren über das Gespräch zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche in Deutschland (*W. Küppers, P. Bläser*); der Leser wird über die Beziehungen zwischen der russisch-orthodoxen und der deutschen evangelischen Kirche unterrichtet (*G. Kretschmar*) sowie über die ökumenische Entwicklung in den USA: from Confession to Politics (*O'Meara*).

Systematisch ist die folgende Gruppe orientiert, einerseits hinsichtlich der Aufarbeitung der neueren Geistesgeschichte für die Theologie, andererseits bezüglich der Methoden und Kriterien für eine Begegnung gegenwärtiger Theologie (besonders der Moralthologie) mit den Einzelwissenschaften, vor allem der Ethologie. Rez. möchte hier besonders auf die Studie *Gründels* aufmerksam machen, der sich kritisch mit der ethologischen Grundthese auseinandersetzt, wer einen Wesensunterschied von Mensch und Tier behaupte, müsse ihn anhand von Methoden beweisen, die sich auf Mensch wie Tier anwenden lassen. Das scheint auf den ersten Blick ja selbstverständlich zu sein; denn wie wollte man mit verschiedenen Methoden diesen Unterschied beweisen – statt ihn damit schon vorauszusetzen? Wie aber – sollte der Unterschied wirklich bestehen – könnte eine gemeinsame Methode ihn erweisen? Würde sie ihn durch ihren Ansatz nicht vielmehr gerade verdecken? In der scheinbar nur methodischen Zurückhaltung dieser Naturwissenschaft hat sie eben doch schon mehr vorentschieden, als sie wahrhaben will.

Die Schlußgruppe bringt eine Ehrenrettung Cajetans gegenüber Luther (*O. H. Pesch*) und Goetzes gegenüber Lessing (*Thielicke*). Lamennais, Lacordaire, Newman, Teilhard (*Guggenberger*: Evolution schließe bei ihm weder Geschichte noch Begegnung aus) sind die weiteren Namen. *W. Dettloff* berichtet nach Notizen von einem Gespräch mit R. Guardini über das Diskutieren, und den Abschluß bilden zwei Aufsätze über Papst Paul VI., sein Verständnis von Dialog (*G. Denzler*) und seine Begegnung mit Erzbischof A. M. Ramsey (*W. Becker*).

Daß dieses Buch weniger Abhandlungen als Ideen und Anstöße bietet, entspricht nochmals seinem Titel. Vielleicht ist der Untertitel zu anspruchsvoll – oder besser: in einer anderen Richtung anspruchsvoll als das tatsächlich Vorgelegte. Jedenfalls mag man sich unter Hermeneutik, selbst noch unter Beiträgen zu ihr, Systematischeres vorstellen. Wie aber, wenn eine „Hermeneutik“ von Gespräch gerade so auszusehen hätte: weniger wissenschaftlich-prinzipiell als ihrerseits exemplarisch, geschichtlich, erzählend, gesprächhaft? J. Splett

Florkowski, Joseph, *La théologie de la foi chez Bultmann* (Cogitatio fidei, 61). 8° (254 S.) Paris 1971, du Cerf. 28.– FF.

Diese Straßburger DoktoratsThese von 1970 ist in mehr als einer Hinsicht für den deutschen Leser ein interessantes Zeugnis. Zunächst wird an ihr der Unterschied zwischen einer französischen Doktorarbeit und einer solchen bei uns sehr deutlich, insofern erstere mehr einem Plädoyer vor einem Tribunal gleicht, das mit oratorischen Elementen von einer bestimmten Position überzeugen will, während letztere eher in einem sachlich bestimmten zusammenhängenden Gedankengang allen berührten Gegebenheiten gerecht zu werden bemüht ist und so sachlich Klarheit

schaffen möchte. Richtet sich darum diese Bemühung nicht selten an einem Ziel aus, das in der gemeinten Objektivität illusorisch ist, so werden auf der anderen Seite ebenso häufig Tatsachen und Gegebenheiten nur in ihrem Wert für die eigene Argumentation herausgesucht und genutzt. Ohne über die Legitimität dieser Arten des Vorgehens hier zu einer Entscheidung kommen zu können, dürfte es doch klar sein, daß der bevorzugt französische Weg eher der Entwicklung eines eigenen Gedankens als einer Auseinandersetzung mit einer anderen Auffassung entsprechen dürfte. Genau darum aber geht es hier dem Verf.

Die Arbeit zeugt dann auch für die augenblickliche Bultmann-Welle in unserem Nachbarland, die erst vor kurzem einsetzte, aber schon zu einigen Veröffentlichungen führte. Erinnert sei nur an neuere Arbeiten von A. Malet, B. de Solages und J. Guillet. Das mag einen Hauptgrund darin haben, daß erst in den letzten Jahren eine größere Zahl von Werken Bultmanns in französischer Übersetzung zu haben ist. Auf jeden Fall dürfte die französische Reaktion auf Bultmann für die bei uns schon fast eingeschlafene Auseinandersetzung belebend wirken, zunächst wegen der Schriften, die bei unseren Nachbarn das meiste und eigentliche Interesse gefunden haben: die in den vier Bänden gesammelten Aufsätze „Glauben und Verstehen“; dann aber auch wegen der fast exklusiv zu nennenden Beschäftigung mit dem Verhältnis von Bultmann und Heidegger. Hier weisen französische Beiträge nämlich nicht selten Perspektiven auf, denen der persönliche geistige Hintergrund Bultmanns ebenso wie die allgemeine theologische Lage, in der er arbeitete, weithin fremd ist.

Für die vorliegende These sind damit allerdings nur einige Umfeldhinweise angedeutet, da Verf. als in Deutschland geborener Pole nicht von vornherein diesen Tendenzen einfach unterliegt. Wie sehr er dennoch von ihnen abhängig ist, wird noch deutlich werden.

Außerlich betrachtet, ist das Werk fast mechanisch symmetrisch aufgebaut: 1. Teil: Darstellung der Glaubenstheologie Bultmanns (13–124) und 2. Teil: Im Dialog mit Bultmann (125–248), wobei jeder Teil 12 Kapitel umfaßt, die fast alle gleich lang sind (ca 9 Druckseiten). Weitere Unterteilungen finden sich nur in zwei Kapiteln. Die Einzelkapitel setzen meist mit einer thetisch eingeführten Grundaussage ein, die gewöhnlich weder begründet noch in ihrer Herkunft näher erläutert wird. „Glauben ist in Unterwerfung das Wort Gottes annehmen, das das Heil in Jesus Christus verkündet“ (15) beginnt das 1. Kapitel; oder: „Im glaubenden Menschen ist der Glaube niemals ein Besitz oder eine Tugend, die zu seinem Sein hinzukämen, um es zu qualifizieren und zu vervollkommen, und sei es auch in übernatürlicher Weise“ (23).

Diese und ähnliche Definitionen setzen die Vorzeichen auch für das Referat der Auffassungen Bultmanns, wo solche selbstverständlichen Voraussetzungen beim deutschen Leser wohl eher Bedenken wecken dürften. Ähnlich ist es auch mit der schon im 1. Kapitel (15–22) deutlich greifbaren Grundstruktur, einer schematisch und mechanisch simplen Dialektik, deren Kategorien kaum etwas mit Bultmann und darüber hinaus auch nur sehr wenig mit einer doch wohl nicht ganz richtig aufgefaßten „dialektischen Theologie“ allgemein zu tun haben dürften.

Es stellt sich u. E. schon an dieser Stelle klipp und klar die Frage, ob man Bultmanns Vokabular und Denken überhaupt treffen kann, wenn man keine Rücksicht nimmt auf seine exegetischen Arbeiten, wenn die „Theologie des Neuen Testaments“ nur viermal gelegentlich für Nebenfragen (16; 51; 184; 212) herangezogen wird und statt dessen aus Aufsatzbänden, in denen mindestens Arbeiten ohne gegenseitige innere und beabsichtigte Verbindung gesammelt sind, eine „Theologie des Glaubens“ entwickelt werden soll. Natürlich wird man dem Verf. nicht eine allgemeine Kenntnis der anderen Werke Bultmanns bestreiten, aber um so unverständlicher wird es, daß er dennoch den Anspruch seines Titels in dieser Weise durchzuführen sucht. Ein kleiner Zusatz hätte hier mehr Klarheit schaffen können und wäre auch Bultmann wohl gerechter geworden. Mindestens aber hätte bei dieser Lage der Dinge die Verpflichtung bestanden, dieses Vorgehen eingehender zu begründen. So bleibt nicht nur die Herkunft der eigenen Definitionen im Dunkeln, sondern auch die ganze Reihe der Grundbegriffe bleibt fragwürdig, die als Bultmanns Position vorgestellt werden.

Das gilt zumal, weil vieles, was hier gesagt wird, in gleicher Weise auch von Barth und Gogarten behauptet werden könnte und eher allgemein für den theologischen

Aufbruch nach dem 1. Weltkrieg ist als die spezifische Ausdrucksweise Bultmanns in der Frage nach dem Glauben. Dieser Eindruck des Undifferenzierten und darum Nicht-Zutreffenden verstärkt sich noch, wenn man in der Darstellung F.s nach einer Bemühung um die Einheit des theologischen Denkens bei Bultmann sucht. Dieser Punkt scheint hinter einer Reihe von Einzelfragen verlorengegangen, die selbst untereinander nur lose zusammenzuhängen scheinen. Das ist denn wohl auch der Grund dafür, daß Verf. findet: „Der Abstand zwischen wissenschaftlicher Exegese und theologischer Deutung ist bei Bultmann manchmal so groß . . .“ (109 f.). Hier müßte doch geklärt werden, von welcher Exegese und von welcher Deutung die Rede ist. Wäre man überzeugt, daß hier ein Wissenschaftler wie Bultmann nicht mit sich selbst einig ist, dann wäre dieser Vorwurf genau zu begründen. – Ein Unbehagen überfällt darum auch den Leser, der Bultmann etwas kennt, bei Form und Inhalt der S. 127–129 vorgelegten Ergebnisse, die das Referat zusammenfassen sollen. Ist hier das Bemühen um echtes Verstehen des Partners genügend ehrlich und weit vorgetrieben worden, wie es für jede Auseinandersetzung nötig ist, geschweige denn für jeden Versuch der Darstellung der Auffassung eines anderen?

Diesen Fragen wird man kaum mit dem Einwand begegnen können, die ganze Arbeit richte sich ohnehin vornehmlich an katholische Leser und versuche, diesen von ihrer Situation aus zu einer Stellungnahme zu helfen. – Hier kann nicht auf weitere Einzelheiten eingegangen werden, aber einige allgemeine Linien dürften vielleicht doch für ein eigenes Urteil über diesen Versuch nützlich sein. Allgemein stellt der Verf. in der Position Bultmanns Mängel, Ausfälle, Ungenügen fest, lehnt aber den Grundansatz nicht eindeutig ab. Vielmehr scheint es stellenweise so, als könne man durchaus alles übernehmen (so wie es F. darstellt), nur sei generell noch zu ergänzen und auszuweiten (vgl. etwa 154 ff.). Dieses Grundergebnis des Dialogs scheint denn doch etwas einfach und schematisch, bestätigt aber den schon geäußerten Eindruck von der allgemeinen Art des hier angewandten Vorgehens.

Vor allem meint F. christologische Ausfälle bemängeln zu müssen, ja er bemüht sich, Bultmanns Theologie des Glaubens gerade von der Christologie her als unzureichend nachzuweisen. Dazu dient ihm die Unterscheidung zwischen Jesus Christus als Wort im Sinne des Johannes-Prologs und Jesus Christus als Person, der ziemlich exklusiv hingestellt wird. Man wird seine Zweifel haben, ob diese Interpretation Bultmann wirklich trifft, selbst wenn er den christologischen Aussagen des Altertums sehr reserviert gegenübersteht und sich gegen ein mißverständliches Zurückargumentieren mit den Aussagen von Nikaia und Chalkedon bis ins NT hinein wehrt. Aus dieser Abwehr wird man nicht unbedingt eine Leugnung herauslesen müssen, wie es Verf. tut, wird man nicht ohne weiteres das Wort Gottes gegen die Person ausspielen wollen (183). Sollte aber nur gegen mögliche Folgerungen aus den Ansätzen Bultmanns Stellung bezogen werden, dann sollte man die eigene Überinterpretation auch als solche kennzeichnen.

Das alles geschieht bei F. im Namen des einfachen Textes des NT (vgl. etwa 162; 226), das öfter unbekümmert und ohne weitere Erläuterung zum „Beweis“ gegen Bultmann herangezogen wird. Daß dem Verf. dabei nicht selten Tatsachen- und Deuteaussagen des biblischen Textes durcheinandergeraten, dürfte seinen Grund ebensosehr in der Art haben, wie diese Arbeit aufgefaßt wurde, wie auch in der mangelnden Rücksicht auf die eigentlich exegetischen Forschungen Bultmanns. – Die vorgeschlagene Lösung und Ergänzung durch einen Blick auf die Person Jesu Christi ist deshalb wohl eher als pastoraltheologisches Auswegrezept zu werten denn als echte theologische Antwort auf das Glaubensproblem, wie Bultmann es sieht und angeht. Öfter stellt ja auch F. fest (z. B. 225), daß Bultmann ganz anders spricht, als er es nach seiner (des Verf.) Überzeugung eigentlich tun müßte; sollte man da nicht auch Bultmann bis zu einem detaillierten Beweis des Gegenteils zunächst einmal Kohärenz des Denkens zubilligen? Wenn die Fragen Bultmanns wirklich so zu lösen wären, dann dürfte dessen Werk heute schon lange kein Problem mehr darstellen.

Für den deutschen Bereich bietet diese Arbeit allerdings den kräftigen Anstoß, sich Fragen wieder zuzuwenden, die man durch Übersehen nicht löst und die auf die hier vorgelegte Weise ebenfalls kaum ihre Antwort finden können. – Für den französischen Bereich wird sie vielleicht die Notwendigkeit unübersehbar werden lassen,

daß zu den Fragen Bultmanns auch die Beschäftigung mit seinem Kontext gehört und vor allem mit seinen exegetischen Arbeiten, von denen er herkommt und wo er auch als Forscher seine Verdienste hat. Damit ist aber die Befassung mit Unterscheidungen und Nuancen nicht mehr zu umgehen; nur so kann es zu einer gültigen Unterscheidung kommen, die es dann überflüssig macht, mit Hilfe künstlicher Schemata Gegensätze erst zu konstruieren, die keiner Gegebenheit voll entsprechen. Wäre man dazu dann einmal zu klarer Verdeutlichung doch gezwungen, dann sollte man es sagen und begründen, nicht aber einfach stehenlassen.

Die vom Verf. im zweiten Teil entwickelte eigene Position macht auf wichtige Elemente in einer katholischen Glaubenstheologie aufmerksam und bietet eine durchsichtige Skizze des Ganzen, die ihren Wert hat. Sehr originell ist sie zwar nicht, in den Einzelheiten bringt sie auch kaum Neues, aber man kann sie durchaus gelten lassen. Nur fragen wir uns, ob sich das nicht auch hätte durchführen lassen ohne einen Kampf, der uns auf weite Strecken hin gegen Phantome und Windmühlen geführt zu sein scheint.

K. H. Neufeld, S. J.

Theill-Wunder, Hella, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie* (Humanistische Bibliothek, I, 8). 8° (204 S.) München 1971, Fink. 38.- DM.

Die Untersuchung stellt sich die Frage, ob die negative Theologie ein rein theologisches Problem sei oder ob sich aus ihr ein philosophischer Kern heraus Schälen lasse, ob sie eine philosophische Vorgeschichte und Grundlage habe. Diese Fragestellung ist durch die These von *Vladimir Lossky* veranlaßt, nach der die negative Theologie, wie sie bei den Kirchenvätern (Clemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz) vorkommt und unter dem Terminus „*theologia apophatikē*“ ausführlich von Dionysius dem (Pseudo-)Areopagiten dargestellt wird, eine ausschließlich christliche, von jeder Verbindung mit der außerchristlichen Philosophie losgelöste Angelegenheit ist. Lossky begründet seine These damit, daß Gottes Unerkennbarkeit in seiner Dreipersonlichkeit gründe.

Die Antwort auf ihre Frage gibt Th.-W. durch ausführliche Analysen der genannten Autoren und von Texten aus Aristoteles, Platon und Plotin. Entscheidend sind die Aussagen der außerchristlichen Autoren. Aus ihnen ergibt sich, daß die grundlegenden Thesen der negativen Theologie der Sache nach auf eine rein philosophische Problematik, die der Struktur der menschlichen Erkenntnis innewohnt, zurückgehen. Die Analyse der philosophischen Abschnitte des siebten Briefes Platons – dessen Echtheit die Autorin, fußend auf Wilamowitz-Moellendorf, Hackforth und Harald Patzer, annimmt – zeigt, daß nach Platon die Idee als Grund der wissenschaftlichen begrifflichen Erkenntnis nicht wieder Gegenstand einer gleichartigen begrifflichen Erkenntnis sein kann. Nach Aristoteles (AnalPost I 1–2; II 19) beruht die wissenschaftliche Aussage auf dem Beweis; dieser aber setzt letztlich unmittelbar einsichtige Vordersätze und die ebenso unbeweisbaren formalen Prinzipien des Schließens voraus. Auch nach Aristoteles ist demnach die *archē* nicht Gegenstand des Wissens aus Beweis (*epistēmē*), sondern aus unbeweisbarer unmittelbarer Einsicht (*nous*). Während diese Aussage nur das Prinzip im erkenntnistheoretischen Sinne betrifft, behandelt Plotin (Enn. VI) das Eine als Prinzip aller Dinge. Mit ihm kann man weder durch Wissenschaft noch durch Einsicht, wenigstens nicht so, wie diese sich sonstigen noetischen Gegenständen zuwendet, eins werden. Denn die Wissenschaft ist Logos und der Logos Vielheit (des Denkens). Der *Nous* aber wendet sich seinen Gegenständen als von ihm verschiedenen zu, die ihrerseits vom ersten *Nous* ausgehen, während der *Nous* selbst im Einen seinen Ursprung hat. Das Prinzip aller Dinge kann demnach nicht wieder ein noetisches Objekt, die Einigung mit ihm nicht eine (objektivierende) Erkenntnis sein. Die Seele erlebt sie wie ein Nichts (Nicht-Gegenstand). Daraus folgt aber die Unzulänglichkeit aller sprachlichen Ausdrücke über das Erste. Man kann nicht über es reden oder schreiben, sondern nur durch die Rede zu ihm hinleiten.

Obwohl Th.-W. durch diese Analysen wie auch die folgenden Interpretationen der patristischen Autoren, denen noch ein Exkurs über die „*docta ignorantia*“ von Nikolaus von Kues folgt, ihre These hinreichend erhärtet hat, so befriedigt doch