

übernommen . . . Insgesamt will er wohl Scotist sein, darüber hinaus aber allgemein die Franziskanertheologie fortsetzen. Daß er neben seinem Manierismus in der Einteilung durch die Häufung der Abstraktionen und viele unnötige Subtilitäten der ‚Magister abstractionum‘ geworden, ist ihm selbst zuzuschreiben“ (371). Damit scheint eine durchaus zutreffende Charakteristik gegeben zu sein, in der sowohl die Vorzüge als auch die Schwächen hervorgehoben sind. Ein Einfluß des beginnenden Nominalismus wird abgelehnt.

Trotz aller Anerkennung, die das Werk des Verf.s wegen der aufgewandten Arbeitskraft, der ungewöhnlichen Belesenheit und des besonnenen Urteils verdient, kann die Kritik nicht ganz schweigen. Offenbar hat die Fülle des vorgefundenen Materials die Übersichtlichkeit beeinträchtigt. Daß die Fußnoten mit den Belegen vielfach mehr als die Hälfte einer jeden Seite einnehmen, mag noch angehen, obschon die auch einige Male benutzte Lösung, daß größere Textstücke gegen Ende eines Abschnittes ihren Platz erhalten, ebenso in anderen Fällen vorteilhafter gewesen wäre. Vermutlich hat das an und für sich löbliche Streben nach Vollständigkeit R. zu weit getrieben. Wenn z. B. eine eigene Abhandlung über „Die hierarchische Theorie in der Barockscholastik“ (143–149) mit Texten bis zu Bellarmin und Suárez hinauf eingeschoben ist, so wird mit diesem Exkurs der streng geschichtliche Rahmen, der selbstverständlich Rückverweise, Parallelen und Auswirkungen umfassen muß, erheblich überschritten. Sicher könnte man sich mit der nun einmal vom Verf. freigeählten Eigenart eher abfinden, wenn dadurch nicht anderswo Lücken entstanden wären, die für das Gesamtbild von der Theologie des F. de Meyronnes kaum zu vertreten sind. So wird z. B. die theologische Prinzipienlehre gar nicht berücksichtigt, und auch die von Scotus abweichende Auffassung von den göttlichen Ideen kommt zu kurz, was besonders wegen des Titels „Die Hierarchie der Welt“ zu bedauern ist; R. gibt übrigens von sich aus beide Versäumnisse zu (368 bzw. 371). Hoffentlich gelingt es ihm selbst, bald die notwendigen Ergänzungen beizubringen. – Für die Vorgeschichte der Lehre von der „*praemotio physica*“ wäre ein Hinweis auf die Arbeiten von F. Pelster S. J. nicht überflüssig gewesen. J. Beumer, S. J.

Duquoc, Christian, *Christologie. Essai dogmatique*. T. 2: *Le Messie* (Collection „Cognitatio fidei“, 67). 8° (354 S.) Paris 1972, du Cerf. 38.– FF.

Vor vier Jahren erschien ein erster Band dieser Christologie unter der zusammenfassenden Überschrift „L’homme Jésus“ (vgl. unsere Bespr. in ThPh 44 [1969] 425 bis 429). Abgesehen von der Einleitung, bezieht sich dieser neue Band darauf aber nur sehr spärlich. D. sucht das mit dem Hinweis zu begründen, „les questions se sont déplacées“ (7), womit er den außerordentlich weitgehenden Aktualitätsbezug seines Versuches ausdrücklich unterstreicht. Dennoch sind wir der Meinung, daß unsere allgemeinen Bemerkungen zum 1. Bd. auch hier gelten, soweit nicht deutlich anderes gesagt wird.

Ein erster Überblick über Aufbau und Methodik stellt 6 Kap. fest, die jeweils ein Stichwort betreffen: „Passion (19–69); „Exaltation“ (= Erhöhung; 71–169); „Rédemption“ (= Erlösung; 171–226); „Messianisme“ (= Messianismus; 227–280); „Parousie“ (281–317) und „Révélation“ (= Offenbarung; 319–348). Hinzu kommt eine Einleitung (7–18), ein Schlußwort „Die Einzigartigkeit Jesu“ (349–352) und ein Inhaltsverzeichnis (353 f.). Die Durchführung vollzieht sich auf weite Strecken hin in Diskussion mit anderen Autoren, was aber grundsätzlich auch für die Methodik keinen originalen Beitrag verrät. Diese summarische Übersicht soll jetzt in Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln weiter aufgeschlüsselt werden, bevor wir eine Wertung vorlegen. Für diese beziehen wir uns diesmal auf einige dogmatische Aspekte, da sich das Werk ja als „Dogmatischer Versuch“ versteht. Andere Betrachtungsweisen sind damit bewußt nicht berührt, etwa eine exegetische oder pastoraltheologische Überprüfung, selbst wenn hier und da Bemerkungen in solcher Hinsicht vorkommen sollten.

Die Einleitung möchte zunächst Verbindung und Abgrenzung zum früher erschienenen 1. Bd. herstellen und auf damals vorgebrachte Einwände antworten. Trotz der gewandelten Fragen soll dabei aber das ursprüngliche Projekt weitergeführt werden, das als solches verschiedenen schwerwiegenden Bedenken unterlag. Diesen möchte sich D. nicht verschließen, doch bringt ihn das gerade in eine Aporie, aus der er sich – wenn überhaupt – dann nur deklaratorisch zu retten weiß, indem

er den Kritikern sachlich weitgehend recht gibt und sich deren Argumente selbst zu eigen macht, gleichzeitig aber beharrlich seine grundlegenden früheren Auffassungen mit ähnlichem Richtigkeitsanspruch daneben setzt. Nur ein Beispiel: Der Verf. spricht erst in diesem Band vom Ostergeheimnis und hatte früher eine Betrachtung des Menschen Jesus vorgelegt. Auf den Einwand, daß diese Absicht nach Lage der Quellen für uns heute kaum durchführbar ist, spricht D. von „einem ‚dialektischen‘ Band zwischen dem, was im Licht von Ostern aufbricht, und dem, was schon in der Geschichte Jesu gegeben ist. Die Auferstehung bringt keinen ‚Sinn‘ zum Leben Jesu hinzu. Dieser Sinn ist von Anfang an gegeben und er hat sich menschlich zu sehen gegeben. Und doch ist es erst mit dem Ereignis von Ostern, daß das, was sich un-aufhörlich zu sehen gab, sich tatsächlich durch die Apostel sehen läßt. Der Inhalt des auferstandenen Lebens Jesu ist kein anderer als der seiner irdischen Geschichte. Die Auferstehung ist kein Gewaltstreich, sie ist der Sinn der Geschichte Jesu. Das bedeutet, daß im Falle Jesu die Geschichte nur in Beziehung auf das Osterereignis verstanden wird. Das Umgekehrte (*réci-proque*) ist nicht weniger wahr: die Auferstehung ist keine ‚Außerlichkeit‘, sie ist dem Werden Jesu immanent, sie wird darum nur richtig erfaßt im bezug auf das, was sich im historischen Jesus zu sehen gab“ (16). Doch die gegebene Entwicklung ist nicht umkehrbar und die hier zugrunde liegende Idee von Dialektik scheint uns so mechanisch-technisch konzipiert, daß sie für die zu behandelnden Fragen verfehlt ist.

Das 1. Kap. legt einleitende Überlegungen und vier Gedanken vor, gleichsam Momentaufnahmen mit zugehöriger Betrachtung. Verwunderlich bleibt die Zusammenstellung dieser doch qualitativ verschiedenen Bilder, und vor allem die Unmittelbarkeit, mit der man sich vor sie gestellt sieht. Eine Aussage wie: „*Interpréter, c'est changer le registre d'images afin de remettre en lumière la visée première, la seule qui importe au croyant*“ (53) scheint deutlich zu machen, daß hier der Sinn für Vermittlung völlig ausfällt. Nun scheinen aber einige dieser Bilder gar nicht jene Urgegebenheit zu bieten, sondern selbst schon Vermittlung und Frucht von Vermittlung zu sein. So bleibt die Frage, welche Vorstellung von Geschichte hier zugrunde liegt (etwa 32).

Unter dem Titel „Erhöhung“ finden sich in der Hauptsache Referate neuerer protestantischer Theologen zur Frage der Auferstehung, wobei D. einer von H. G. Geyer vorgelegten Typologie folgt (94), der er selbst Moltmann hinzufügt. Positiv zu unterstreichen ist der ernsthafte Versuch, sich auf neuere Deutungen einzulassen, die zwar das Ganze der Sendung und Botschaft Jesu betreffen, aber doch wohl im Anschluß an die Thematik der Auferstehung ihren guten Platz haben. Für den deutschen Leser ist hier nicht viel zu finden, wenn er über die Diskussion in der ersten Hälfte der 60er Jahre etwas informiert ist. Vielmehr wird er erstaunt sein, daß die spätere Diskussion im katholischen Raum so völlig vergessen worden ist (Schoonenberg, Küng, Rahner, u. a.).

Im 3. Kap. hat es D. auf die „Straftheorie der Genugtuungstheologie“ abgesehen (178 u. ö.), der er mit einer Betrachtung der „Deutungsebenen“ (198 ff.) und einer Behandlung der Schlüsselbegriffe: „Opfer“, „Genugtuung“, „Verdienst“ begegnen zu können glaubt. Unsere Frage dazu ergibt sich aus der einfachen, jedoch um so verwunderlicheren Tatsache, daß man jede Überlegung zu Sünde und zu Schuld (ausgenommen die ganz andersartigen Schlußgedanken zur Psychoanalyse), ja selbst den Begriff der Sünde in diesem Werk vergeblich sucht. Unter dieser Voraussetzung gibt jedoch die christliche Rede von Erlösung keinen rechten Sinn mehr.

Das bleibt auch so trotz des folgenden Kapitels „Messianismus“ (227–280) und der dort vorherrschend untersuchten Stichworte „Befreiung“ (*Libération*) und „Gerechtigkeit“ (*Justice*). Diese Begriffe hatten zuvor schon eine große Rolle gespielt, finden aber erst hier eine genauere Bestimmung (238 f.). Aufschlußreich bleibt die letzte Bemerkung zur „Gerechtigkeit“: „*Elle demeure un mythe populaire, elle n'est pas un concept scientifique*“ (239, Anm. 222); denn damit wird ein Eindruck ausgesprochen, der sich hier stark aufdrängt: daß es sich nämlich um zwei Vorstellungen handelt, mit denen heute die christliche Botschaft wieder massiv mythologisiert werden soll. Aber die Problematik selbst gerät nur nebenher und mehr zufällig in den Blick.

In Kap. 5 findet sich schließlich auch die Aussage, die das gewundene Argumentieren der Einleitung doch noch zurechtrückt: „*Il est vain de vouloir remonter à*

un événement au-delà de l'attestation apostolique" (307). Aber hätte diese Einsicht am Beginn und nicht am Ende dieses Werkes gestanden, dann würde es gewiß anders aussehen. Die Erscheinung Jesu überhaupt kommt unter dem Stichwort „Offenbarung“ im letzten Kapitel noch kurz zur Sprache (319–348), wo aber Begriffe wie „Transzendenz und Oppression“ (319–327), „Freudsche Religionskritik und Offenbarung des Vaters im Sohn Jesus“ (327–332), „Phantasma und Symbol: der kritische Versuch P. Ricceurs“ (332–340) und schließlich „Der Antimessianismus Jesu und seine Sohnschaft“ (340–348) den Ton angeben.

Auf der vorletzten Seite des Bandes mit dem Titel „Le Messie“ stellt sich denn auch heraus, daß er eigentlich „Antimessias“ (351) ist. Man hat den Eindruck, daß dieses Werk weitgehend auf Umkehrung beruht. Damit ist ein entscheidender Unterschied u. E. verkannt: der zwischen den Zeugen und Begründern des Glaubens und uns. Das NT gehört mit zu dem Zeugnis, das sie zu geben hatten, und sie konnten es nur formulieren unter Rückgriff auf das Leben Jesu. Wir aber haben *in diesem Sinn* kein ursprünglich glaubensgründendes Zeugnis zu geben, und dies wäre uns überdies auch einfach unmöglich. Für uns ist Jesus, sein Leben, Sein und Werk im Osterzeugnis zugänglich und nirgendwo sonst. Natürlich kann ich dann, wenn dieses Osterzeugnis generell akzeptiert wird, wie es zur Zeit des Thomas von Aquin der Fall war, durchaus mit einer reflexen Überlegung zum Leben Jesu beginnen; aber diese Voraussetzung kann gerade heute nicht mehr gemacht werden. Tue ich das trotzdem – *fût-ce à la lumière de la foi* –, dann ergibt sich eine Christologie für Gläubige (d. h. anderen von der Grundvoraussetzung her nicht zugänglich). Das hier vorausgesetzte Glaubenslicht, der hier gemeinte Gläubige dürfte in unserer Welt nur noch gebrochen gegeben und keineswegs mehr selbstverständlich sein. Auch und gerade eine Christologie heute darf und kann sich nicht dem missionarischen Anspruch des Christentums verschließen, d. h., sie muß wenigstens *möglicherweise* einen Zugang zu Jesus Christus und seiner Botschaft eröffnen.

Trotz der äußerst interessanten Anm. 239 S. 262 ist es D. seltsamerweise verborgen geblieben, welche Bedeutung gerade der „Vermittlung“ für das von ihm hier behandelte Thema zukommt. Bis zu dieser Stelle gebraucht er den Begriff nur in negativer Verbindung (vgl. etwa 253, 254) und spricht sonst von „lien“ (238 f.). Aber auch danach kommt das Wort nur gelegentlich vor (269, 279), erst gegen Ende in der Form „*médiation christique*“ (342) und auf den letzten Seiten dann endlich auch als „*Jésus comme unique Médiateur*“ (348, 350). D. könnte hier entgegenen, er habe dem Titel „Mittler“ schon im 1. Bd. seine Aufmerksamkeit geschenkt. Aber eben dort war es ein statischer Titel, ähnlich wie auch im vorliegenden Band die ganze Dynamik des Erlösungsgeschehens in ähnliche Begriffe und Konzepte seziert ist. Trotz der erklärten Absicht einer dynamischen Sicht, sieht Rez. nur die Folgerung, daß „Vermittlung“ im eigentlichen Sinn hier völlig unverstanden geblieben ist. Das wird durch die oben schon erwähnte Art von „Dialektik“ bestätigt.

Man wird also verstehen, wenn wir den Versuch – so wie er vorliegt – als verfehlt betrachten. Das ist um so bedauerlicher, als D. in diesen beiden Bänden zweifellos eine Menge Arbeit investiert hat und auch nach den Kritiken auf den 1. Bd. die Arbeit noch zu Ende geführt hat. Gerade dieser 2. Bd. ist in der äußeren Gestalt sorgfältiger als der erste, wenn auch wieder in den Zitaten, vor allem deutscher Werke, zahlreiche Druckfehler stehengeblieben sind. – Erwähnt seien aber noch ausdrücklich einige Druckfehler des Textes, so S. 13, wo es „Formgeschichtsmethode“ heißen muß; 38 Z. 4 v. u., wo „les soupçons“ richtig wäre; 163 Z. 6 v. u. müßte es „l'initiative“ lauten; 203 Z. 7 v. u. sollte „le message“ stehen; 281 müßte es einfach „J. Weiss“ heißen und auf 295 Z. 2 v. o. dürfte wohl „la foi“ statt „la loi“ zutreffender sein.

Wir möchten unsere Kritik an diesem Werk noch einmal in einem Satz K. Rahners zusammenfassen, der – zwar in anderem Zusammenhang gesagt – auch hier gut ausdrückt, worauf es ankommt: „... die ganze Darstellung (sollte) ... nicht einfach in einer für uns eigentlich nicht greifbaren zeitlichen Reihenfolge konzipiert (sein) ... , sondern rückschauend von dem Punkt aus ... , von dem aus uns das Offenbarungseignis nur wirklich greifbar wird.“

K. H. Neufeld, S. J.