

analogen Seinsfülle, die als *perfectio perfectionum* und doch nicht subsistierend Gleichnis des göttlichen *Bonum-diffusivum-sui* war –, das wird nun bei M. gleichsam nachgeliefert in der Ordnung der Gnade. Damit aber steht diese unter der Notwendigkeit, sowohl ihrem Daß wie ihrem Modus nach; und selbst die Menschheit Christi ist für Gottes Wirken nicht mehr als eine *causa occasionalis*. Damit bleibt das „System“ beherrschend; Gott kommt nicht zu freiem, freilassendem, rückbezug-losem Handeln.

Nur dadurch, daß er endliche Spontaneität und den immanenten Sinn des Kontingenten leugnet, glaubt M. die Gottheit Gottes „retten“ zu können. Nur in der Nacht des Nichtigen kann Gott als Sonne strahlen. Andererseits gehört das Geflecht der vielen bestimmten Ideen zur Weisheit Gottes selbst, so daß dessen Sein selbst auf die Ermöglichung endlichen Wissens angelegt scheint. Die Ideen sind ja zugleich ermöglichend auf Endlich-Bestimmtes bezogen und von diesem, *als* Ideen, unterschieden. So finden sich durch die Ideen, die nichts anderes als das „logisierte, veressentialisierte“ „Sein“ sind, sowohl Gott wie das Endliche so ineinander verspannt, daß das eine Funktion des anderen wird und beides sich gegenseitig verbraucht. Von seinen religiösen Intentionen her legt M. dieses Wechselverhältnis entschieden in nur einer Richtung aus; das ändert nichts an seiner sachlichen Doppelsinnigkeit. Man kann sich fragen, ob in der vollkommenen Entleerung der endlichen Subjektivität hinein in einen, ganz in seiner „Systematik“ gefangenen und hintergründig auf ideale Endlichkeit bezogenen Gott sich nicht ein verborgenes Interesse ebendieser Subjektivität ausspricht, die sich gerade so als universal durchsetzt? Ob nicht in dieser Form des Denkens, die radikal von einer Demutgebärde der endlichen Subjektivität geprägt ist, geschichtlich die Provokation liegen mußte, das Verhältnis umzukehren und diese Demut als Hochmut, diesen wesenlosen Knecht als Herrn zu enthüllen? Die von Anfang an praktische Ausrichtung von M.s Denken als einer „science de l'homme“ spräche jedenfalls dafür.

Wer die Mühe nicht scheut, mit R. denkend diese große Gestalt der modernen Philosophie zu erforschen, wird nicht nur allerhand Neues über M. erfahren, sondern auch tiefe Einsichten über das Wesen der Schöpfung, über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, über die innere Konsequenz des neuzeitlichen Denkansatzes und über das komplexe Verhältnis von Theorie und Praxis gewinnen können. Vielleicht gelingt es gerade auf dem Umweg über die Analyse einer Philosophie, deren Basis ein „logisiertes“ Sein ist, Zugang zu erhalten zu einem Verständnis der positiven Endlichkeit, mit dem heute ein Denken, das die Tradition der Metaphysik aufnehmen will, steht und fällt. Man wird auf weitere Veröffentlichungen R.s aufmerksam zu achten haben. G. Haef fner, S. J.

Mann, Ulrich, *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion*. 8° (708 S.) Stuttgart 1970, Klett.

Auf sein umfangreiches Werk „Vorspiel des Heils“ (vgl. ThPh 48 [1973] 281 f.) ließ M. nun ein noch um vieles umfangreicheres Werk über die „Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion“ folgen. Für ihn selbst ist dies eine Beschäftigung mit dem augustinischen Thema „Deus et anima“. Was er vorträgt, soll trotz allem nur ein „Entwurf“ sein, der in seinem Modellcharakter nach konkurrierenden besseren Modellen ruft (vgl. 13). – In der *Einleitung* sagt M., zwei Begegnungen hätten ihn genötigt, „neue Wege des theologischen Denkens zu suchen, einmal die Begegnung mit der Religion des alten Orients, zum andern die mit der Tiefenpsychologie“ (15). Damit erhält die These von einer „synoptischen Theologie“, die er in seinem kleineren Werk „Das Christentum als absolute Religion“ entwickelt hat (vgl. ThPh 45 [1970] 612–614), ihre konkrete Anwendung. Das, was dort skizzenhaft als Hinführung zur achsenzeitlichen Höhe der Zeit Jesu vorgezeichnet ist, findet hier in epischer Breite seine Ausführung. Auch dieses Buch ist in deutlicher Abhebung von allzu lange vorherrschenden Thesen der ev. Theologie entstanden: einmal der Engführung des Offenbarungsverständnisses auf die jüdisch-christliche Religion, sodann der antimythischen Einstellung (vgl. 19 ff.).

Zwei Teile enthält das Buch, eigentlich drei. Doch: „Der dritte Teil muß ungeschrieben bleiben; er ist nicht theoretisch darstellbar, denn sein Inhalt ist so

vielfältig, wie die Einzelschicksale und Einzelseelen vielfältig sind. Der dritte Teil ist also dem Leser selbst aufgegeben. Doch der Sinn der Aufgabe ist für jeden derselbe: jeder ist geladen zur königlichen Hochzeit, zur Feier der Zeugung Gottes in der Psyche, zum Fest der Theogonie“ (24). So bleiben zwei Teile, der „Weg zum Mythos“, der „Logos im Mythos“: *Mytho-Logik*, und der Weg des Mythos selbst, die Darstellung der *Theogonie*. 7 „Meditationen“ umkreisen das Thema der Mythologie, 7 Tage dauert die Theogonie.

Die Urfrage (1. *Meditation*) bleibt auch im Blick auf das Dunkel der Zukunft auf den „Dämmer der Vergangenheit bis zum Ursprung“ verwiesen (27). Sie ist allerdings nicht archäologisch – gleichsam als „Surrogat der biblischen Schöpfungserzählung“ (31) – zu beantworten. Es bleibt beim Unterschied von objektiver und existentialer Betrachtung, wissenschaftlicher Betrachtung und dichterischer Deutung. Das Nichtobjektivierbare aus dem Spannungsbereich von Naturhaftem und Geschichtlichem, Kategorialem und Existentialem, Objektivem und Personhaftem ist mit dem unterscheidenden Merkmal der Freiheit versehen, die ihrerseits der Zukunft angehört (vgl. 35). Insofern aber Zukunft lediglich verkündbar, nicht aber systematisch objektivierbar ist (vgl. 36), ist vom Ursprung her die Botschaft der Hoffnung zu gewinnen. Diese aber ist nach Meinung des Verf. nur auf dem Wege der Synopse zu erhalten (vgl. 41 ff.). Damit aber steht M. vor der Wirklichkeit der Mythologie. Es geht um Mythologie, die „Kunde vom Sinn des Mythos“, um die „Philologie der Uroffenbarung“ (43). Diese aber besteht keineswegs nur in Textanalyse, weil die Monumente des Mythos sich „in allen künstlerischen Bereichen (finden), in denen die Religion ihr großes Spiel spielte“, in der Architektur, den bildenden Künsten, im literarischen Wort (44). – In der 2. *Meditation* geht M. der Urfrage nach, wie sie sich heute in der Gestalt des wissenschaftlichen Forschens artikuliert. Es geht um Recht und Grenze des säkularistischen Denkens. An die Thesen von Gogarten und Bonhoeffer stellt M. seine Fragen: 1. Wissenschaft aus dem Evangelium? 2. Säkularisierung trotz christlicher Fehlentscheidung (seit Galilei)? 3. Antike Weltumschlossenheit? 4. Keine Weltgestaltung in der Antike? 5. Das biblische Schöpfungsgebot? 6. Christentum als Gegensatz zur Antike? 7. Ende der Religion? (50–57) Gegen die implizierten Thesen rekurriert M. auf die Ergebnisse der Tiefenpsychologie, deren Blüte er mit C. G. Jung an die Entstehung der modernen Säkularisierung knüpft: „Seitdem die Sterne vom Himmel gefallen und unsere höchsten Symbole verbläßt sind, herrscht geheimes Leben im Unbewußten. Deshalb haben wir heutzutage eine Psychologie, und deshalb reden wir vom Unbewußten. All dies wäre und ist auch in der Tat ganz überflüssig in einer Zeit und in einer Kulturform, welche Symbole hat. Denn diese sind Geist von oben, und dann ist auch der Geist oben. Darum wäre es für solche Menschen ein törichtes und sinnloses Unterfangen, ein Unbewußtes erleben und erforschen zu wollen, das nichts enthält als das stille, ungestörte Walten der Natur. Unser Unbewußtes aber birgt belebtes Wasser, das heißt naturhaft gewordenen Geist, um dessen willen es aufgestört ist“ (58). Für M. ergibt sich daraus, daß die religiösen Mächte nicht verschwunden sind, sondern sich nur verlagert haben (61). – Damit stellt sich in der 3. *Meditation* das Problem, der Gestaltoffenbarung in Mythos und Symbol ansichtig zu werden. In dieser Meditation kommen Mythos und Entmythologisierung zur Sprache. Terminologisch grenzt M. sich so ab: „Unter Mythos soll gemeint sein der echte Mythos, die in einem bestimmten Augenblick gültige Antwort auf die Urfrage; dasselbe gilt von dem Begriff Symbol.“ Mythologie aber ist das Weiterwirken des Mythos „auch in einer Epoche, in der seine Maske nur noch historisches Requisite ist und in der er also nur durch rationale Historisierung verdeutlicht werden kann“ (81). Entsprechende Gleichungen stellt M. auf zwischen Kerygma und Mythos, Dogma und Mythologie. Mythos und Symbol verweisen auf Zukunft, allerdings letztlich nur formal, so daß eine Antizipation nicht möglich ist. Das aber zwingt zugleich dazu, daß die Interpretation von Mythos und Symbol soweit gehen muß, „daß sich das in der Vergangenheit Erstarre wieder als lebendiges und faszinierendes Geheimnis offenbart, daß die Gestalt die alte Maske ablegt, um eine neue anzulegen, in der ihre Rolle wieder unmittelbar wirksam wird“ (85). – Die 4. *Meditation* beschäftigt sich mit der Interpretation von Mythos und Symbol, ihrer Zusammenschau und Deutung. Dreifach sieht M. alle Interpretationsarbeit gegliedert: „Die erste Phase ist die Übersetzung. Die zweite ist die anthropologische

Deutung. Die dritte muß die Schwelle der neuen Verkündigung erreichen, es ist die metaphysische Einordnung in ein Ganzheitsverständnis“ (99). Es geht dabei darum, jene Dimension bzw. jenes Beziehungsgefüge zu gewinnen, „worin von einer perspektivischen Mitte aus ein bestimmter sinnvoller Gesamtzusammenhang erkennbar wird“ (100). Dabei stellt die Dimension „das Bisherige in ein neues Licht, besser: in eine neue Perspektive, aber sie verändert die Dinge nicht; ja, sie verändert nicht einmal die bisherige Ordnung der Dinge selbst, sie rückt diese Ordnung vielmehr nur in ein neues Licht, und dies insofern, als schon vorher eine gewisse Insuffizienz dieser Ordnung bemerkbar gewesen war“ (101). Drei Kriterien müssen dabei die „richtigere Metaphysik“, die sich aus den genannten drei Phasen oder Dimensionen ergeben, auszeichnen: die Ganzheit, die Personhaftigkeit, die Gottesbeziehung, letztere von L. Landgrebe her (vgl. 117). – Daraus resultiert für M. eine Vierheit der Deutungswissenschaften (*5. Meditation*): Zusammenwirken müssen eine komplexe Religionsphilosophie, eine komplexe Religionswissenschaft, eine komplexe Tiefenpsychologie, eine komplexe Theologie – komplex in dem Sinne, daß jeweils alle für die jeweilige Wissenschaft wichtigen Aspekte zusammenspielen und zugleich eine grundlegende Angewiesenheit auf die anderen Wissenschaften zugestanden wird; etwas, was nach Ansicht des Verf. auch für die Theologie bislang mehr Postulat als Wirklichkeit ist. – Die *6. Meditation* fragt nach „Gott in seinen Sphären“: Es geht um den Begriff der Religion, um wahre und falsche Religion, insofern als für M. Religion „Ort der Offenbarung“ (151) ist, um Offenbarung, um Gesetz und Evangelium – „Religion ist Gesetz und Evangelium“ (154) –, um das Verständnis von Glauben, um die speziellen Gottesbegriffe der vier Deutungswissenschaften, ihre besonderen Sphären des Innen (Tiefenpsychologie) und Drinnen (Theologie), des Draußen (Religionswissenschaft) und Außen (Religionsphilosophie), wobei sich dann die Frage der Transzendenz einstellt (165 ff.). Die gemachten Zuordnungen vermögen in ihrer Gekünsteltheit nicht voll zu überzeugen. – Die *7. Meditation* fragt nach „Gott in seinen Zeiten“: In der Beobachtung der lebendigen Religion in ihrer Geschichte wird beides sichtbar, was sie ausmacht, doch auch, was sie beeinträchtigt und gefährdet: „Krankheitserscheinungen gehen immer zurück auf partielle Ausfälle, die darin bestehen, daß die Vierheit nicht verwirklicht ist. Fällt etwa das Außen in der Gotteserkenntnis aus, was ja charakteristisch ist für die Lage nach dem Sternenfall, so leidet das Draußen und das Drinnen mit, dafür entsteht im Innen eine Inflation, gegen die das Bewußtsein sich durch Verdrängung abzuschirmen sucht. Der auf seine ‚Mündigkeit‘ so stolze Irreligiöse ist oft ein potentieller Neurotiker. Fällt das Innen aus, so entsteht ein abergläubischer Mythologismus, unter dessen Nachwirkungen ein verengtes Christentum noch heutzutage leidet. Fällt das Draußen aus, so kommt es zu einem weltabgewandten Mystizismus. Fällt das Drinnen aus, so kommt es zu religiöser Dummheit“ (183). In dieser Meditation wird dann auch die Frage nach der Achsenzeit erneut aufgegriffen. Dabei übernimmt M. die Jaspersche Konzeption nicht kritiklos, zumal er bei letzterem den tiefenpsychologischen Aspekt vermißt (vgl. 192). Für M. umfaßt das Leitmotiv der weiteren Überlegung ein doppeltes Thema: „Selbstwerdung und Ichsteigerung, Individuation und Subjekt-Verabsolutierung“ (196). Die verschiedenen Zeiten sollen dann auf das Realtypische, das Typische in der historischen Realität, und auf das Idealtypische, das Typische im Bereich der Entelechie hin abgehört werden. Nach dieser ausführlichen Formalüberlegung geht der Verf. dann daran, „die Theogonie synoptisch nachzuerzählen“ (199).

Der *1. Tag*, der auf die Vorzeit des geschichtlichen Bewußtseins abhebt, ist dem tanzenenden Gott gewidmet. Nachgezeichnet wird das spärliche Wissen über die ältesten Rituale, die Theorien der Anthropogenese, die Geburt des Kunstwerkes, die Entstehung der frühen Städte Alt-Jericho, Catal Hüyük. Idealtypisch beginnt der *1. Tag* „mit einer Erkenntnis aus dem Innen“: „Der Archetyp wurde bewußt, er trat ins Licht, und er wurde begriffen als die Widerspiegelung der Gottheit, die allen Seins Grund ist. Die Gottheit wurde folgerichtig im Außen erkannt, der Archetyp wurde projiziert auf ein Außen, aus dem er ins Binnen des Kosmos hereindrang.“ „Realtypisch war freilich mit dieser Tendenz zur tiefsten Einheit im Ritus der Wandlung auch schon eine starke Zerfaserung des Geistes eingetreten. Das Gottesbild hatte sich in zahlreiche Einzelbilder zerlegt, die einheitliche Epiphanie

sich in das Prisma isolierter Manifestationen aufgespalten“ (252). – Der 2. Tag im Zeichen des schweifenden Gottes, das 3. Jahrtausend v. d. Z., brachte die Entstehung der hymnischen Lyrik des Kults und die epische Drastik der Magie (vgl. 254) zugleich mit der Entstehung der Schrift. Elam, Sumer, Ägypten sind die Stationen der Beobachtung. Die Geschichte Mesopotamiens wird entfaltet. Aus der großen Dichtung Sumers werden zwei Inanna-Mythen und der Sagenkranz um Gilgamesch besprochen (283 ff.), die geistige Entwicklung Ägyptens mit seiner memphitischen Theologie (314 ff.) und den architektonischen Parallelen schließt sich an. Realtypisch hat das 3. Jt. das Geschichtsbewußtsein geweckt. „Das Schweifen der Gottheit hatte den Menschen in seiner Draußenwelt, im Objektiven heimisch gemacht, das war der idealtypische Sinn des Geschehens“ (327). – Der 3. Tag, Tag des stürmenden Gottes, beginnt im Ägypten der Hyksos Herrschaft, führt zurück nach Mesopotamien, wo unter Hammurabi, über dessen Regierungszeit man sich nach wie vor streitet, Alt-Babylon, die Stadt des Gilgameschepos und des Preisliedes auf Marduk Enuma Elisich, seine Blüte erlebte, endet bei den Indoariern im Zweistromland, in Mitanni, Hatti und Syrien. Die Welt Ugarits gesellt sich zu der Welt Babylons. Kreta und Mykene runden das Bild. M. sieht diese Zeit realtypisch im Zeichen der zur Person erwachenden Bewußtheit, die jedoch in ihrer stürmischen Entwicklung den Gefahren des Draußen noch nicht gewachsen ist, weil sie in ihrem Drinnen noch nicht den rechten Halt gefunden hat. Entsprechend ist der Idealtyp in der Ausbildung einer weder unechten noch zu schwachen Person zu sehen. – Den 4. Tag im 1. Jt. stellt M. unter das Stichwort „Der raunende Gott“. Wie in den theogonischen Tagen zuvor Gott den Menschen auf seinen Weg lockte, so lockte er ihn nun über das Außen, Draußen und Drinnen zurück zum Innen. Der Tag ist zunächst der Tag der Überwindung der Mächte. Der Blick ist auf Assur gerichtet, auf das Menetekel upharsin Babylons, auf den Iran und seine religiöse Entwicklung, Zarathustra, den Propheten, Mithras und seinen Kult, auf Hellas, das Land Platons, auf Israel, seine Propheten, aus dem schließlich Jesus von Nazareth, der Prophet und Martyrer, hervorgeht. Kontrast und Kongruenz, wie sie sich in Mythos, Ritus, Psyche der drei Völker beobachten lassen, erweisen sich als die unmittelbaren Ereignisse der Achsenzeit. Damit aber werden Zarathustra, Platon und Jesus selbst zu Ereignissen, theogonischen Augenblicken: „sie sind selbst die Schicksalsstunden des vierten Tags... In Zarathustra wird Zukunft in die Gegenwart hereingeholt, in Platons Ideenlehre der Ursprung und damit die ganze Vergangenheit nahegebracht, in seinem Mythos leuchtet Gegenwärtigkeit erneut auf; in Jesus werden Ursprung und Gegenwart auf die nächste Zukunft hin eröffnet. Mehr ist nicht möglich. Alle vier Sphären sind jetzt göttlich belebt und als solche bewußt, der Archetyp des Innen ist als versöhnter und nahegekommener erkannt, von ihm her ist das Bewußtsein, das Drinnen zu sich selbst befreit, nun fällt dem Befreiten die ganze Draußenwelt zu, und zugleich mit dem Innen wird auch das Außen als Liebe erkannt, das Geschick des einzelnen ruht in Vaterhänden. Der einzelne ist Sohn und König in einem geworden. Mehr ist nicht möglich“ (534 f.). Was bleibt, ist dann dieses: dem Abfall wehren und die Fülle immer neu wiederherstellen. Dabei möchte M. es so sehen, daß Gott, der bislang der Herbei- und Vorauseilende war, von nun an der Nacheilende ist, der am 5. Tag den Verlorenen im Drinnen, am 6. im Draußen, am 7. im Außen einzuholen sucht. – Hier gerät dann allerdings das Systemdenken des Verf. ins Stocken bzw. auch ins Schwimmen. Den 5. und 6. Tag faßt er zusammen unter dem Stichwort „Der leidende Gott“. Die Überzeugungskraft der Argumentation schwindet nicht allein schon deshalb, weil ja die Zeit, die es nun zu beschreiben gilt, im Zeichen des (toten) Jesus von Nazareth steht, der zum Archetypus Christus geworden ist – als ob nicht die Leidensgestalt des historischen Jesus, sondern erst das nachfolgend auftretende Bewußtsein ihn zum „Vollender und Verwandler“ werden ließe. In der Tat sieht es M. so, wenn er schreibt: „Jesus hat, jedenfalls nach den Ergebnissen der strengsten kritischen Exegese – auf die wir uns ja in der synoptischen Untersuchung stützen müssen –, niemals seinen bevorstehenden Tod als Sühne für die Sünden der Welt angesehen“ (574). Auch die Auferstehungsberichte „sind primär tiefenpsychologisch zu deutende Dokumente für die Nachwirkung, welche die Begegnung mit dem Nazarener in der Sphäre des Archetypischen gezeitigt hat“ (585).

Hier kann die Besprechung abgebrochen werden. Es klingt aus in einem kurzen Schlußkapitel zum 7. Tag: „Der feiernde Gott“. Die Ausführlichkeit der

Besprechung dürfte hinreichend beweisen, wie reichhaltig die Arbeit in ihrer Materialverarbeitung ist. Die Faszination durch die Tiefenpsychologie gibt dem Werk Reiz und Einseitigkeit. Die Frage stellt sich, 1. ob in der Vierheit der Wissenschaftssynopse nicht dieses Fach eher ein Zuviel an Gewicht erhält, 2. ob es nicht aus diesem Grunde auch in gefährlicher Weise zum entscheidenden Beurteilungskriterium der anderen Wissenschaften wird, 3. ob nicht die unterschwellige, aber doch in der evangelischen Dogmatik begründete innere Distanzhaltung gegenüber einer Philosophie, die zusammen mit der Theologie den Anspruch einer universalen Wissenschaft auch gegenüber der Tiefenpsychologie und Religionswissenschaft erhebt, mitschuld ist am Ideologeeffekt der Tiefenpsychologie. An dieser Stelle ist weiterzudiskutieren, wie auch die Siebentageinteilung in ihrer eher spielerischen Verwendung die kritische Auseinandersetzung herausfordert, auch wenn die Kritik allein noch kein Alternativprogramm herbeiführt. Das dann zu verlangen, ist aber das gute Recht des Autors. H. Waldenfels

Wickert, Ulrich, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian* (Beiheft z. Zschr. f. d. ntl. Wiss. 41). Gr. 8° (164 S.) Berlin-New York 1971, de Gruyter. 58.- DM.

Mit Cyprians Schrift ‚De unitate‘ haben sich seit Dom Chapmans epochalem Plädoyer (1902/03) für die Echtheit des sog. ‚Primacy Textes‘ (= PT) gut und gerne 80 Studien z. T. sehr eingehend befaßt, wobei sich das Interesse naturgemäß vorwiegend auf Kap. IV konzentriert. In der Frage der Echtheit und Auslegung dieses Textstückes verläuft die Frontlinie zwischen den Forschern zwar weitgehend entlang der konfessionellen Grenze, aber es hat schon immer Überläufer auf beiden Seiten gegeben. So u. a. Harnack, Caspar und Jalland, die den PT für echt hielten, so Lemoyne, der Mitbruder Dom Chapmans, der den neueren Trend, den PT für nachcyprianisch anzusehen, 1953 einleitete und dem der Jesuit Campeau 1967 sekundierte, freilich ohne die gewichtigen Argumente zugunsten der Echtheit des PT zu kennen oder zur Kenntnis zu nehmen, die sein Mitbruder, der Altmeister der katholischen Cyprianforschung, M. Bévenot, 1954 und nachher in weiteren Publikationen vorgelegt hat.

Dies um anzudeuten, daß W. mit seiner Monographie kein Neuland, sondern wieder und wieder umgepflühtes Feld beackert. „Beackert“ ist übrigens nicht das richtige Wort, um Stil und Art der Behandlung des Themas zu charakterisieren. W. beackert nicht sein Feld, sondern er schlägt sich mit blanker Waffe, mit schneidender Schärfe der Sprache und des Gedankens, einen Weg frei durch den Haufen der Gegner, die den Blick auf den richtigen Sinn des Textes verstellen. Das Buch ist mit erfrischendem theologischem Engagement, um nicht zu sagen: mit Pathos geschrieben, in der Leidenschaft, mit der schreibt, wer sieht, was vermeintlich andere nicht sehen.

Was sieht Wickert? Erstens, die Kirche ist zunächst und vor allem anderen ‚sacramentum unitatis‘: „die im Geheimnis, als schöpferische Potenz und als Heilium präsenste himmlische Kirche“ (S. 8 Anm. 22). Zweitens, dieses ‚sacramentum unitatis‘, das mit der ‚una mater‘, mit der ‚sponsa Christi‘ und der ‚mater ecclesia‘ kongruiert, darf nicht mit dem Vorfindlich-Demonstrierbaren, vor allem nicht mit dem kirchlichen Amt identifiziert oder verwechselt werden. Wo solche Verwechslung oder Ineinsetzung geschieht, wird die ‚ekkesiologische Differenz‘ übersehen. Ihre Verkennung ist das ‚Erbübel der Cypriandeutung‘ (96). Die Folge dieser Verkennung ist die sog. ‚anthropozentrische Inversion‘: „Weil das sakramentalische Für-sich-sein der Kirche fehlt, das den Erstapostel gleichsam nur zum Anlaß seiner selbst nimmt, . . . gleitet der Blick von der Kirche ab auf den Kirchenträger“ (53). An diesem Erbübel der Verkennung der ekkesiologischen Differenz krankt in den Augen des Verf. die ganze bisherige Cyprianinterpretation, die protestantische nicht weniger als die katholische.

Die protestantische Verkennung der ‚ekkesiologischen Differenz‘ ist exemplarisch bei H. Koch sichtbar. 5 von 8 Kapiteln der Arbeit setzen sich dementsprechend kritisch mit dem Cyprianverständnis des Altmeisters der protestantischen Cyprianforschung auseinander (33–96): Die Kirche des Ursprungs – die Kirche und Petrus – die Apostel und Petrus – Episkopat und Kirche, Kochs zweite Deutung der Einheitsschrift (cathedra Petri). „Koch hat Richtiges gesehen, aber er vermochte es