

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

nicht mit der geforderten, ‚protestantischen‘ Radikalität zu denken. Weil die ekklesiologische Differenz verborgen blieb, ließ die Interpretation in irriger Verkehrung des Wesens der Kirche (anthropozentrische Inversion) deren ‚sakramentale‘ Einheit in der numerischen Einheit des Ersterwählten verschwinden“ (69). Die bekannte und weithin rezipierte Kochsche Interpretation von Petrus als Typus und Bild der Kirche kritisierend, bemerkt W.: „Er erliegt der Täuschung, als sei die isolierte ‚Eins‘ des Erstapostels *durch sich selbst* ein Hinweis auf die kirchliche Einheit. In Wirklichkeit ist Petri Singularität für Cyprian lediglich der Beziehungspunkt, auf den hin der Herr das ‚sacramentum unitatis‘ zeigt“ (59). Zur Kennzeichnung des Verhältnisses des Erstapostels zur Kirche findet W. treffende Bilder: „Als würde zum Beweis, daß Ein Feuer sei, zunächst nur eine Kerze entzündet: so wird die Kirche, bevor der Herr sie allen Aposteln gleichermaßen anvertraut, ‚zunächst einmal‘ dem Einen Petrus gegeben“ (50). Anderswo vergleicht er in diesem Zusammenhang Petrus mit einer Wand, „auf welche die Kirche zum Beweise, daß sie Eine sei, ihren Schatten wirft“ (52), bzw. bezeichnet er ihn als einen „Christophorus, der unter dem Gewicht der Einen Kirche gleichsam verschwindet und unsichtbar wird“ (61).

Die Verkenennung der ekklesiologischen Differenz in der katholischen Cyprianforschung wird in einem an Kap. VI angefügten Exkurs behandelt (96–107). W. beschränkt sich hier auf die kritische Auseinandersetzung mit älteren Autoren: K. Adam (1912), B. Poschmann (1933) und T. Zapelena (1934/35). Durch die Bank ist an den genannten Autoren zu rügen, daß sie die ekklesiologische Differenz verkannt haben. Die Folge davon wird besonders bei Zapelena deutlich: Ekklesiologie wird in Petrologie verkehrt (105). Da nach Auskunft des Vorwortes die Arbeit schon 1963/64 abgeschlossen wurde, konnte neuere katholische Literatur, sofern sie der Verf. zur Kenntnis nimmt, nur in Fußnoten behandelt werden. Vor allem Bévenot und Demoustier (1967) trifft volles Lob für die geleistete Arbeit (8 Anm. 22 usw.). Doch im entscheidenden Punkt haben auch sie versagt: Sie haben die ekklesiologische Differenz nicht gesehen. Zu ihrer Entschuldigung könnte man vielleicht vorbringen, was der Verfasser S. 139 bemerkt: „Das meiste spricht dafür, daß Cyprian schon zu seinen Lebzeiten nicht verstanden worden ist“, und was er eine Seite weiter schreibt: besagte „ekklesiologische Differenz“ ist eine „mehr gelebte als gedachte Subtilität“ (140). Ganz allgemein kann schließlich geltend gemacht werden, daß das „überlieferte katholische Denken noch nicht dazu gelangt ist, sich heilsam radikal in Frage zu stellen. Das kann auf das Verständnis seiner (verdeckten) Ursprünge nicht ohne Auswirkung sein“ (11 Anm. 26 im Hinblick auf Ratzinger).

Das VII. Kapitel, *ecclesia principalis* überschrieben (108–134), befaßt sich eingehend mit der berühmten Stelle ep. 59, 14, wo man „noch einmal Kopf und Kragen verlieren kann“ (108). Der Reihe nach wird bei Poschmann (1908), Caspar, Koch, Poschmann (1933) das Positive und Negative ihrer Interpretation herausgearbeitet. Von Poschmann insbesondere gilt: „(Er) bewegt sich in der richtigen Richtung, aber die anthropozentrische Inversion rückt das Ganze unter eine falsche Perspektive. Man muß jedoch sein Ergebnis nur um die ekklesiologische Differenz vertiefen, so hält man die Lösung in Händen“ (118). Wie lautet dieselbe? „*„Navigare ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem“* bedeutet zunächst nichts anderes als an die Pforten jener Kirche des Ursprungs zu pochen, die post resurrectionem überall die Eine Kirche des Ursprungs ist und die in diesem Falle Petrus (es hätte auch ein anderer Apostel sein können) mit sich nach Rom gebracht und dort niedergesetzt hat. Die prinzipielle Gleich-Gültigkeit der Lokalität *sub specie ecclesiae* und der absolute Vorrang der im Geheimnis Einen Kirche muß vollkommen begriffen sein, bevor die Auslegung noch einen Schritt weitergeht. Denn es läßt sich nun doch nicht übersehen, wie leidenschaftlich Cyprian den Umstand hervorhebt, daß die Gegner es wagen, ausgerechnet an den von Petrus gegründeten Bischofssitz zu ziehen...“ (130). Der Gesichtspunkt, der sich hier Geltung verschafft, ist der der Erinnerung: „Wir stehen hier an einem Punkt, wo das System des Theologen durch ein geschichtliches Bewußtsein – nicht durchbrochen (am Grundsätzlichen ändert sich nichts!) aber auf eine bestimmte *Cathedra* appliziert, auf diese hin gleichsam mit einem Ausrufezeichen versehen wird. Es steht eben doch so, daß Cyprian, der Einheitskürder, für seinen Petrus persönlich etwas empfindet“ (131).

Im VIII., letzten, Kapitel (Cyprian in Geschichte und Gegenwart [135–157]), konfrontiert W. – nach einer kurzen Würdigung der Persönlichkeit Cyprians – carthagisch/cyprianische mit römischer Tradition: „Auf der einen Seite die mit geistlichem Takt bewahrte Ausgewogenheit zwischen cathedra und sacramentum; hart daneben die im eigentlichen Sinne ‚hierarchische‘, im Interesse zentraler Kirchenmacht betriebene Identifizierung der ecclesia mit einer durch die Umstände begünstigten cathedra“ (142). Abschließend äußert sich der Autor zur augenblicklichen inneren Situation der römischen Kirche und ihrer ökonomischen Berufung: „Zu hoffen wäre . . . auf die Bereitschaft und innere Legitimation, die nicht-römischen Kirchen aus Einsicht in das Differentielle der geschichtlichen Horizonte in ihr eigenes freizugeben und den Vorrang, Mitte zu sein, der im Geheimnis waltenden origo et una mater freiwillig zu überlassen . . . Ob der römische Bischof auch nur innerhalb der katholischen Welt seine Autorität zurückgewinnt, hängt möglicherweise davon ab, ob er die Forderung der Stunde nach Überwindung des abendländischen Anthropozentrismus begreift“ (156).

Das IV. Kapitel von ‚De unitate‘ liegt, wie bekannt und eingangs angedeutet, in doppelter Fassung vor. W. legt nun seiner Interpretation des Cyprianischen Kirchenbegriffs ausschließlich den sog. Textus Receptus zugrunde, in dem übrigens das Wort ‚sacramentum unitatis‘ vorkommt, während es im PT fehlt. Nach den Regeln elementarer Logik steht und fällt seine Interpretation mit der Entscheidung der Echtheitsfrage von PT. Hier liegt u. E. die schwache Stelle dieser Arbeit. Hätte der Verfasser sich nicht dazu durchringen müssen, der Prüfung der Echtheitsfrage die ihr logisch gebührende Erstrangigkeit und Aufmerksamkeit zu widmen? Das I. Kapitel (Datierung der Einheitsschrift und Primacy Text [14–32]) bringt zwar einige Hinweise, aus denen sich entnehmen läßt, wie W. zu der an ‚Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit‘ (8) der Unechtheit des PT kommt, was aber fehlt, ist eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit dem Problem. Der Hinweis auf die im Kreise sich drehende Forschung (6) und der Appell, den gordischen Knoten zu zerhauen (1 Anm. 2), helfen hier u. E. nicht weiter. Was im I. Kapitel an „neuen Aspekten“, jedoch nur „nebenbei und indirekt geboten wird“ (6), genügt doch wohl kaum, die Argumente der neueren Literatur zugunsten der Echtheit des PT zu widerlegen. Es ist wahr, daß Lemoyne über die Frage der Autorschaft „gründlich nachgedacht hat“ (7) und zu negativem Ergebnis gekommen ist, aber auch, daß Bévenot 1954 geantwortet hat. Seine Entgegnung kann u. E. ein kritisch arbeitender Forscher nicht mit der Bemerkung abtun, Bévenot lege „den Finger auf einige Unstimmigkeiten in Lemoynes Darlegungen, ohne dessen aufs Ganze gesehen zutreffende Argumentation widerlegen zu können“ (7 Anm. 20). Hier wären statt falscher Unterstellungen (man lese die auf S. 7 Anm. 20 zur Belegung des „Petrozentrismus“ gebrachten Zitate – statt S. 23 muß es 24 heißen – in ihrem Kontext!) Auseinandersetzung, Gründe und Gegengründe fällig gewesen. Die apriorische Weigerung, auf Demoustiers Hypothese näherhin einzugehen (1 Anm. 2), paßt ebenfalls schlecht zu einem Theologen, der sich expressis verbis auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode beruft (107). Man wird den Eindruck nicht los, daß schon hier, in der Klärung der Frage der Textbasis, auf der die Interpretation aufruhen soll, mit der Zauberformel der „ekkleziologischen Differenz“ als Kriterium operiert wird. Ist das aber nicht eine offenbare *petitio principii*? Hinter der imponierenden Interpretationsleistung der Arbeit bleibt somit u. E. ein ernstes Fragezeichen stehen, das durch die Berufung auf die ekkleziologische Differenz nicht beseitigt werden kann. H. - J. S i e b e n, S. J.

Simonis, Walter, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer* (Frankfurter TheolStudn 12). 8^o (VIII u. 208 S.) Frankfurt 1972, Knecht. 45.– DM.

Es mutet den Leser zunächst etwas eigenartig an, daß in dieser Habilitationsschrift der Würzburger theologischen Fakultät Autoren, die durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind, zusammen zur Beurteilung kommen. Denn Anselm von Canterbury, Petrus Abaelard und Richard von St. Viktor, dem noch der vorausgehende Hugo aus derselben Schule beigelegt ist, gehören der Frühcholastik an, während Anton Günther und Jakob Frohschammer gegen Ende des 19. Jh.