

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.

lebten und wirkten. Indes gibt es einen gemeinsamen Nenner, und das ist der immer wieder angestellte Versuch, das Trinitätsgeheimnis zu erklären oder gar rational zu begründen. Durchaus zutreffend sagt der Verf.: „In den Bemühungen der aufgeführten Namen konzentriert sich etwas von dem Ringen in der geistigen Auseinandersetzung vor allem zweier Epochen, die, so weit sie auseinanderliegen mögen, dennoch interessante Parallelen aufweisen: die Frühscholastik und die Zeit des 19. Jahrhunderts vor dem ersten vatikanischen Konzil. In beiden Epochen handelt es sich um eine geistig relativ unruhige, aber auch aufgeschlossene Zeit, in der sich die christliche Theologie mit den Forderungen einer jeweils neu aufgekommene Philosophie auseinandersetzen mußte. Das Kernproblem aller Überlegungen ist somit jedesmal das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade. Eben diese Frage erfährt nun in dem Streit um die Beweisbarkeit der Trinität ihre eklatante Zuspitzung“ (2). Außer den namentlich besprochenen Theologen werden noch zusätzlich weitere herangezogen; vgl. besonders das Kapitel „Die Stellungnahme der Hochscholastik zur Frage der rationalen Beweisbarkeit der Trinität“ (115–121). Trotzdem ist es zu bedauern, daß S. nicht weiter ausholt, um eine einigermaßen vollständige Geschichte der aufgewiesenen Problematik zu bieten, vielleicht sogar mit Einschluß des erst im 19. Jh. (W. Wilmers, J. Kleutgen, M. J. Scheeben) voll zur Entfaltung gelangten Begriffes „Geheimnis“. Voraussichtlich wären nicht allzu viele Namen neu hinzugekommen, aus der Zwischenzeit etwa Raimundus Lullus und einige Vertreter des neuplatonischen Frühhumanismus und aus dem 19. Jh. sicher Franz von Baader, der nur in einer Anmerkung kurz erwähnt wird (134 Anm. 42); auch eine Abgrenzung des immer wieder mit Günther zusammengestellten Georg Hermes hätte in diesem größeren Gedankenkomplex Nutzen gebracht.

Allerdings muß sich eine Kritik, die gerecht sein will, dem von S. gewählten Format anpassen und die Beschränkung auf die wichtigsten Schwerpunkte mitmachen. Hier findet nun der mit historischer Arbeit vertraute Leser überall ein gründliches Einfühlungsvermögen und, soweit das überhaupt zu erreichen ist, gesicherte Resultate. Die Darstellung der frühscholastischen Lehre wie die der Theologie des 19. Jh. nehmen in gleicher Weise an diesen Vorzügen teil, und mit der vorrangigen Quellenanalyse geht die Verwertung der einschlägigen Literatur von heute Hand in Hand.

In der chronologischen Reihenfolge erhält *Anselm von Canterbury* den ersten Platz (5–34). S. gibt sich nicht mit der Auffassung zufrieden, die mit *M. Grabmann* (Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 283) behauptet, es ergebe sich eindeutig, „daß die Spekulation des heiligen Anselm von jeder Form des Rationalismus entfernt ist“ (12). Eher stimmt er *J. Bayart* zu, der als Ergebnis seiner Forschung bringt, Anselm setze zwar den Glauben des denkenden Theologen voraus, verlange aber, daß er seine Überlegungen mit streng rationaler Beweiskraft vorlege (The concept of mystery according to St. Anselm of Canterbury: RThAM 9 [1937] 125–166). Insbesondere hebt dann S. selbst mit Nachdruck hervor, was den Versuch Anelms betrifft, die Notwendigkeit der Dreipersonlichkeit Gottes einsichtig zu machen, und zwar mit Hilfe des Ternars „memoria, intellectus, amor“. Die hieraus entstandene Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen Wesenheit und den drei Personen vermochte Anselm nicht zu beantworten: „Den Weg zu einer solchen Einsicht hat er sich wohl dadurch verschlossen, daß er sich als ‚principium ex quo‘ des Geistervorganges die essentia divina, die Vater und Sohn gemeinsam ist, vorstellte“ (34). Und die weitere Folge ist: „Zwischen der drohenden Scylla eines Tritheismus und der Charybdis einer bloßen Metapher und Appropriation stehend sah er sich am Ende seines spekulativen Vermögens“ (ebd.). Diese Ausführungen des Verf. können richtungweisend für die künftige Anselm-Forschung werden, wobei jedenfalls der Mangel an Klarheit und Festigkeit der Begriffe mit in die Waagschale fällt.

Petrus Abaelard, „eine ebenso bedeutende wie umstrittene Persönlichkeit“, ist ein Theologe von ganz anderer Denkensart. Seine nirgends einheitlich zusammengestellten Trinitätsspekulationen gehen von positiven Gegebenheiten aus, da nach seiner Überzeugung die Möglichkeit einer natürlichen Trinitätskenntnis durch die Aussagen heidnischer wie christlicher Philosophen, ja sogar durch die der Hl. Schriften (Röm 1, 18 ff.) behauptet werde. Der Verf. widerlegt das ohne größere Schwierigkeit (35–65, bes. 49–53), auch den Versuch, die Dreipersonlichkeit Gottes

von der Zusammensetzung der geschaffenen Dinge aus Materie und Form sowie von der Dreiheit „*potentia, sapientia, benignitas*“ abzuleiten. Aber darüber hinaus findet etwas auch Anerkennung: „Abaelard unterschied nämlich scharfsinnig zwischen dem Wort (*vocabulum*), der Bedeutung, die hierin ausgesagt wird (*sensus*), und der jeweiligen konkreten Anwendung auf einen Sachverhalt (*significatio*). Diese Differenz ermöglicht, daß bei aller Distanz zwischen Gott und unserem Sprechen dennoch wirklich Gemeintes von ihm ausgesagt werden kann, und zwar in Worten, die sonst für andere Dinge verwendet werden und die deshalb im Hinblick auf Gott zwar auch bildhaften Charakter besitzen, die aber trotzdem auch einen spezifischen, genauen Sinn aussagen wollen, der mehr ist als das bloße Bild, so daß bei aller *dissimilitudo* auch noch eine gewisse *similitudo* gewahrt bleibt“ (188). Also hat Abaelard schon den Begriff der Analogie herausgearbeitet, ohne indes das Wort zu verwenden. Zweifellos kommt diesen Gedankengängen eine hohe Bedeutung zu, obschon ein unmittelbarer Wert für die Trinitätsspekulation kaum gegeben ist.

Von den Viktorinern werden *Hugo* (67–92) und *Richard* (93–114) nacheinander vorgestellt. Wir beschränken uns hier auf den letzteren, weil er näher bei Anselm steht. Richard wollte nicht nur die innere Widerspruchsfreiheit der kirchlichen Trinitätslehre nachweisen, sondern auch, unter klarer Voraussetzung des Glaubens, „notwendige und einsichtige“ Gründe für die Dreipersonlichkeit beibringen. S. sagt mit Recht: „Die These, er habe seine eigenen ‚Beweise‘ nur im Sinne von (wie man später sagen wird) Konvenienzargumenten verstanden, wie dies eine wohlwollende Interpretation mit dem Hinweis auf die von Richard selber angeführten ‚Korrektive‘ annehmen möchte, scheint kaum mit den starken und zuversichtlichen Äußerungen Richards in Einklang zu bringen zu sein“ (113). Im Gegensatz zu Anselm ist nicht das Erkennen der Ausgangspunkt, vielmehr die Liebe, die ein personhaftes Gegenüber verlangt. Die Kritik daran muß auf das Ungenügende und allzu Anthropomorphe hinweisen, wie es schon im ersten Ansatz „Gott ist die Liebe“ vorliegt.

Aus der Theologie des 19. Jh. kommt zunächst *Anton Günther* zu Wort (123–164). Sein Anliegen wird auch nach der positiven Seite hin gewürdigt, die Kampfansage gegenüber den zeitbedingten Irrtümern des Pantheismus und Agnostizismus, wodurch dann eine „Aussöhnung der sogenannten Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit des positiven Christentums, des Schulaxioms mit dem kirchlichen Dogma“ erreicht werden sollte. Die im Anschluß hieran vorgebrachten richtigen Einsichten und brauchbaren Hinweise werden von S. voll und ganz anerkannt, aber „die eigentlichen Spekulationen, die Günther dann hierauf aufbaute, um die Trinität zu beweisen, erwiesen sich dagegen als unhaltbarer Wildwuchs des Spekulierens“ (190). Insbesondere muß die Schlußfolgerung von der dreisubstantialen Struktur der Gesamtschöpfung (Natur–Geist–Mensch) auf die Dreipersonlichkeit Gottes zurückgewiesen werden, weil sie schon im Ansatz verfehlt ist und konsequent zu einem Tritheismus gelangen würde. Jedoch weicht der Verf. von der für gewöhnlich vorgetragenen Interpretation Günthers ab, die in einer psychologischen Spekulation über das menschliche Selbstbewußtsein die tragende Grundlage erblickt; Günther soll vielmehr eine kosmologische Betrachtung der „Dreisubstantialität“ zum Ausgangspunkt genommen haben (163). Welche von den beiden Deutungen die richtige ist, bedarf wohl noch einer genaueren Analyse der ungemünzt, auch dem Ausdruck nach schwierigen Texte des eigenwilligen Denkers und seiner etwa vorhandenen Entwicklung.

Dem Urteil über Günther folgt ein Kapitel über den in etwa geistesverwandten *Jakob Frohschammer* (165–180), der indes bei weitem nicht an die Bedeutung und den Einfluß Günthers heranreicht. Die Gegensätze wie die Ähnlichkeiten werden klar hervorgehoben, und weil es an Vorarbeiten fehlte, mußte S. selbständig vorgehen. Auch die Werte in dem System Frohschammers sind nicht übersehen; denn er wollte, von einem hohen Wahrheitsethos getrieben, den abstrakten Formalismus überwinden und eine christliche Philosophie aufbauen, die an die konkrete Wirklichkeit anknüpft und den Problemen der modernen Wissenschaften offen gegenübersteht. Noch stärker als bei Günther zeigt sich bei ihm die Verachtung für die (leider von beiden zu wenig bekannte) Scholastik. Den eigentlichen Trinitätsbeweis versuchte er nicht mit Hilfe einer rein natürlichen Vernunft, sondern mit der Unterstützung der konkreten, von den geistigen Strömungen der Zeit abhängigen und somit historisch gebildeten Vernunft

durchzuführen. Das Ergebnis konnte freilich dann nichts anderes als eine sehr ungenaue Wiedergabe der psychologischen Trinitätsanalogie sein. Als Ausgangspunkt ist die innere, metaphysisch notwendige Dreieitskonstitution alles Seienden genommen, z. B. im Anorganischen die der drei Dimensionen, beim Menschen Sein, Erkenntnisvermögen und Wille (173). Als charakteristisch betrachtet S., daß „Frohschammer sehr deutlich zwischen der notwendigen Wahrheit der immanenten Trinität und der freien geschichtlichen, nicht deduzierbaren Wahrheit der christlichen Heilsökonomie unterschied“ (190).

Obschon die Thesen Frohschammers nicht sonderlich nachgewirkt haben, sind gerade sie zum Anlaß für das Einschreiten der kirchlichen Autorität geworden. Darum schließt beim Verf. ein eigenes Kapitel die Darlegungen ab: „Zur Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes über die Erkenntnis der übernatürlichen Geheimnisse“ (181–185). Dafür kommen zur Besprechung das Breve Pius' IX. „Gravissimas inter“ und das Erste Vatikanum. Hier war das meiste gut und deutlich gesagt, und nur an einen einzigen Punkt sollen einige Fragen geknüpft werden. S. deutet die beiden Verlautbarungen so: „Es wurden nicht die Mysterien im eigentlichen Sinne aufgezählt, sondern es wurde lediglich festgehalten, daß es in der übernatürlichen Erkenntnisordnung . . . solche Mysterien gibt. Daher stellt das Verfahren, das in den meisten der älteren Handbücher der Dogmatik eingeschlagen wurde, um die rationale Unbeweisbarkeit der Trinität theologisch nachzuweisen, und das sich dabei einfach auf die Definition des Vatikanums I stützte, wohl eine ziemliche Vereinfachung und Vergrößerung jener Aussagen dar. Es wurde so geschlossen: definiert ist, daß es Mysterien im strengen Sinne gibt; das größte und erhabenste Mysterium aber ist gewiß Gott selber; also ist wenigstens implizit die Dreifaltigkeit als ein Mysterium im strengen Sinne definiert. Bei diesem Schlußverfahren wird nicht genügend beachtet, daß es dem Konzil nicht einfach nur um irgendwelche Geheimnisse ging, . . . sondern um die Geheimnisse, die zugleich die übernatürliche Heilsökonomie konstituieren“ (184). Und nun unsere Fragen: Ist die „immanente“ Trinität nicht in der „ökonomischen“ Trinität impliziert, was der Verf. selbst bald darauf zugibt (185)? Weiter: Muß man bei der katholischen Deutung einer Definition nicht allein den unmittelbaren Anlaß beachten, sondern auch das Verständnis der kirchlichen Überlieferung, die seit jeher das Trinitätsgeheimnis in sich als das höchste Geheimnis angesehen hat? Warum sollten wir deshalb nicht fernerhin von einer (implizierten) Definition auch der immanenten Trinität sprechen dürfen?

Trotz der in dem einen oder dem anderen Falle geäußerten Bedenken stellt sich das ganze Werk als eine überaus verdienstliche Leistung dar. Zumal die ständige Verbindung von positiver und spekulativer Theologie auf einem schwierigen Gebiet ioniert.

J. Beumer, S. J.

Schneyer, Johannes Baptist, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* (BeitrGPhThMA, Bd. XLIII). I. Bd., H. 1: Autoren A–D. 1973, 2., verbess. u. erg. Aufl. (IX u. 830 S.) kt. 145.– DM; II. Bd., H. 2: Autoren E–H. 1970 (IV u. 836 S.) kt. 138.– DM; III. Bd., H. 3: Autoren I–J. 1972 (IV u. 886 S.) kt. 148.– DM; IV. Bd., H. 4: Autoren L–P. 1972 (IV u. 876 S.) kt. 148.– DM. Münster, Aschendorff.

Es ist ein gewaltiges Werk, das der durch seine Forschungen zur Predigtliteratur schon rühmlich bekannte Verf. in Angriff genommen hat. Bisher liegen die vier angezeigten Bde. vor, und sicher werden mindestens noch zwei weitere folgen. Da die Predigten für die Erfassung des mittelalterlichen Gedankengutes unentbehrlich sind, ist der Nutzen des Werkes groß.

Aber groß waren auch die Schwierigkeiten, die Sch. überwinden mußte. Schon die Beschaffung des verstreut gedruckten und noch mehr die des ungedruckten Materials bedeutete keine Kleinigkeit. Zudem mußte bei sehr vielen Predigten erst die Verfasserfrage und damit die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit geklärt werden. Auch das war nicht immer leicht zu bestimmen, ob ein literarisches Teilstück in einem Sammelwerk wegen des vorliegenden Aufbaues nach Art einer Predigt einen Platz in der Zusammenstellung erhalten sollte oder nicht. Der Verf. hat hier des Guten eher etwas zuviel getan, weil z. B. die *Collationes Bonaventuras* zum Hexaameron aufgenommen worden sind. Selbst die unterschiedliche Schreib-