

Umschau

1. Exegese. Bibelwissenschaft

Léon-Dufour, Xavier (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*. Ins Deutsche übertr. von G. Haeffner und H. Schöndorf. 8° (365 S.) München 1973, Kösel. 35.- DM. – Nun liegt die Dokumentation einer lehrreichen Tagung der Association catholique française pour l'étude de la Bible vom September 1969 in Chantilly bei Paris auch in deutscher Sprache vor. Dem unermüdlischen Anreger P. Léon-Dufour gebührt Dank für alle Bemühungen, Exegeten, Sprachwissenschaftler und Psychologen an einen Tisch zu bringen. Die Absicht des Kongresses in Chantilly war es, einen Schritt vorwärts zu tun bei dem Versuch, Exegese und Hermeneutik wieder glaubwürdig zu verbinden. Der Sinn, den ein Bibeltext seinerzeit hatte, soll von innen her mit der Bedeutung verbunden werden, die jener Text heute, auch für jeden einzelnen, gewinnt. Mit den Mitteln der literaturwissenschaftlichen Exegese allein lassen sich die damit aufgetragenen Sprachprobleme jedoch nicht lösen. Deshalb versuchte der Kongreß eine Zusammenarbeit von Fachleuten, die die Exegese mit benachbarten Wissenschaften und verwandten Methoden zu konfrontieren in der Lage waren. Die abgedruckten Vorträge, Arbeitspapiere und Protokolle bedürfen einer den Zusammenhang erklärenden Übersicht. Der Verf. leistet sie in einem ersten Artikel (9–19). – In das Gebiet der Hermeneutik oder der „hermeneutischen Philosophie“ führt Paul Ricoeur (Prof. für Philosophie an der Universität von Paris-Nanterre) mit zwei Beiträgen. Der erste (19–39) versucht eine grundsätzliche Reflexion über die Möglichkeiten, die Methoden der klassischen Exegese mit anderen, besonders der „strukturalen Methode“, zu verbinden: „Vom Konflikt zur Konvergenz der exegetischen Methoden“. Der zweite (47–67) bietet die Skizze einer Hermeneutik von Gen 1,1–2,4a. Jener Bibeltext sollte als praktisches Bezugsbeispiel am ersten Tag des Kongresses dienen. Im Anhang des Buches ist noch ein weiterer Grundsatzartikel von P. Ricoeur angefügt, der früher in der *Revue de Théologie et Philosophie* (1968) veröffentlicht worden war. Er handelt über „Sprache und Theologie des Wortes“ (201–221). Ricoeur gibt dann auch die Zusammenfassung der ganzen Tagung (188–199). Für den ersten Tag legt P. Beauchamp (Prof. an der Faculté de Théologie SJ Lyon-Fourvière) als Arbeitspapier (40–47) eine Analyse von Gen 1 vor (vgl. sein Buch *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* [Paris 1969]). Er bietet zugleich eine beschreibende Beurteilung der methodischen Arbeitsschritte. Darin nennt er u. a. die Unterscheidung verschiedener Schichten im Text „archäologische oder genetische Methode“. Nach einem Arbeitspapier für den zweiten Tag von Léon-Dufour zu Röm 7 (69–73), das bereits Hinweise auf die psychologischen Interpretationen dieses Textes enthält, bringt A. Vergote (Prof. an der kath. Universität von Löwen und Direktor des dortigen „Centre de psychologie“) einen Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Er schreibt über die Vorbedingungen beim Exegeten selbst und über „Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefes“ (73–116). – Die Teilnehmer fragten sich, wie weit diese Methode bei der Auslegung anders gearteter Texte helfe. Der Bibeltext für den dritten Tag war Apg 10,1–11,18. Eine bereits vor dem Kongreß verteilte Auslegung von E. Haulotte (Prof. an der Faculté de Théologie SJ in Lyon-Fourvière) besprach die bisherigen exegetischen Methoden und die „strukturelle Analyse“ dieses Textes; sie ist ebenfalls im Anhang abgedruckt (221–263). R. Barthes (Prof. an der Ecole pratique des Hautes Etudes in Paris) legt am Text von Apg 10–11 die „strukturelle Erzählanalyse“ (nach einem Vorspann

über ihre Entstehung) dar (117–141). *J. Courtès* (Prof. am Grand Séminaire d'Ivry) untersucht entsprechend dem System von A. J. Greimas (vgl. dazu dessen *Sémantique structurale* [Paris 1966]) das „System mythischer Vorstellungen“ in diesem Text (142–147). *L. Marin* (Prof. an der Université de Paris I) entwirft eine strukturelle Analyse, zunächst die narrative, darauf die Tiefenstruktur der Erzählung in Apg 10–11 (148–173). In diesen Beiträgen wird eine Forderung der Strukturalisten aufgedeckt, die schon manchen Exegeten beunruhigte, daß nämlich die strukturelle Analyse den Anspruch zu erheben scheint, es könne und solle das Forschen nach der Verbindung eines Textes zu seinem Autor und zu seiner Entstehungsgeschichte als unwichtig ausscheiden. In der Auseinandersetzung auf dieser Tagung wurde deutlich, daß herkömmliche Exegese und strukturelle Analyse doch auf dasselbe Ziel hingerichtet werden können. Die Vorschläge von P. Ricoeur spielten eine wichtige Rolle bei diesem Versuch, eine „Konvergenz der Methoden“ zu diskutieren und zu üben. Der letzte Tag galt mit einem grundlegenden Vortrag von *H. Bouillard* (Prof. am Institut Catholique de Paris) (175–188) und dem bereits genannten Schlußreferat von P. Ricoeur dem Überstieg und der Verbindung der Methoden mit denen der dogmatischen Theologie. Eine Verabsolutierung der strukturalen Methode, wie die einseitige Anwendung der „genetischen“ Arbeitsgänge und die Nichtbeachtung der Hermeneutik“ wurden gleicherweise abgelehnt. Eine Vermischung der Methoden dürfe nicht stattfinden, vielmehr gelte es, ihre gegenseitige Korrektur und Ergänzung in die Wege zu leiten. – Ein entsprechend gut vorbereiteter und mit so kompetenten Teilnehmern durchgeführter Kongreß über dieses Thema scheint im deutschen Raum noch nicht stattgefunden zu haben. Auskunft zu weiteren Fragen, die im Zusammenhang mit den o. a. Beiträgen auf jener Tagung besprochen wurden, bietet die französische Ausgabe des Werkes, in der eine Zusammenfassung der Diskussionen gegeben wird: jeweils die *table ronde* und *questions supplémentaires* zu den einzelnen Tagen.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Broer, Ingo, Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament (Studien zum Alten und Neuen Testament, XXXI). 8° (348 S.) München 1972, Kösel. Kt. (masch. geschr.) 58.– DM. – Die Brisanz des Themas braucht kaum hervorgehoben zu werden. B. schränkt seine Untersuchung auf die ntl. Grablegungsgeschichten und -texte ein, womit genügend Stoff für eine umfangreiche Monographie bleibt, auch wenn die im Haupttitel genannte Frage ohne die Behandlung der Auferstehungstexte und Erscheinungsberichte wohl nur unvollkommen beantwortet werden kann. Die selbstgewählte Beschränkung kommt der Gründlichkeit der Analyse zugute. Nach einem kurzen Forschungsbericht versucht B. zunächst mit guten Gründen, den Mk-Bericht von der Grablegung Jesu Mk 15,42–47 als den ältesten diesbez. Bericht zu erweisen. Auf Grund der sich auch hier bewährenden 2-Quellen-Theorie sind die bei Mt und Lk überschießenden Züge als sekundär und für die geschichtliche Rekonstruktion irrelevant auszuschneiden. Innerhalb des Mk-Berichtes hebt sich die Nennung der Frauen in V. 47 als selbständige Tradition ab, die mit der Grablegungsgeschichte in V. 42–46 ursprünglich ebenso wenig verbunden war wie die nachfolgende Geschichte von den Frauen am Grab Mk 16, 1–8 (nachgewiesen in dem nicht ganz glücklich überschriebenen 4. Kap.: „Mk 15,42–47 und die Passionsgeschichte“). Das Hauptgewicht liegt so auf Mk 15,42–46 und dem in diesen Versen anzutreffenden Verhältnis von Tradition und Redaktion. Mit Hilfe von Wortstatistik, Stilkritik und inhaltlichen Überlegungen versucht B. einen vormarkinischen Bericht von der Grablegung zu rekonstruieren, der auf S. 173 wiedergegeben wird. Zu ihm gehört die Nennung des Rüsttags sowie des Freitags, ferner Josef von Arimatäa als eines „vornehmen Ratsherrn“, sein mutiger Gang zu Pilatus mit der Bitte um die Gewährung des Leichnams Jesu, der Ankauf des Leinentuchs, die Kreuzabnahme und Beisetzung durch Josef in ein Felsengrab. Die übrigen Züge sind markinisch, so etwa die späte Stunde in V. 42, die Erwartung der Gottesherrschaft durch Josef in V. 43 (entsprechend der urchristlichen Tendenz, aus Josef von Arimatäa fortschreitend einen Jünger Jesu zu machen), die Verwunderung des Pilatus über Jesu frühen Tod und die Herbeirufung des Centurions mit dessen Aussage sowie der Gewährung des Leichnams in V. 45 und 46; schließlich das Wälzen des Steines vor das Grab in V. 46 (Vorbereitung der Auferstehungsgeschichte). Der so gewonnene „älteste Bericht“ ist nicht frei von Schwie-

rigkeiten und Ungereimtheiten. So weist B. auf das nicht recht geklärte Motiv des Josef von Arimatäa für die Erbitung des Leichnams Jesu hin: warum sollte gerade er darum bitten, zumal jedem Juden an der Beisetzung Hingerichteter vor Sonnenuntergang liegen mußte (der „Rüsttag“ verschärft diese Notwendigkeit kaum). Auch der Bericht von der Grablegung (ohne Salbung) bleibt lückenhaft, nimmt man ihn für sich allein. Dennoch wird man an diesem Punkt die historische Frage offenlassen. Weder Apg 13,29 noch Joh 19,31–42 bringen nach B. historisch zuverlässige Varianten oder Ergänzungen. Im ersten Falle kann die Beisetzung Jesu durch die „Bewohner von Jerusalem“ als eine bewußt verkürzte Ausdrucksweise des Lukas gewertet werden, der hier also nicht eine von seinem Evangelium abweichende, unabhängige Tradition bringt. Auch die Szene vom Lanzenstich und der geöffneten Seite Jesu sowie die Beisetzung Jesu durch Josef von Arimatäa und Nikodemus in Joh 19,31–42 geben nach B. keine neue historische Information. Bei der ersten Szene rekonstruiert B. zunächst einen vorjohanneischen Bericht, der sich in den Ergebnissen fast wörtlich deckt mit dem rekonstruierten Text von R. T. Fortna, *The Gospel of Signs* (Cambridge 1970) (das Werk war dem Verf. offenbar noch nicht bekannt). Beide betrachten Joh 19,34b–35 als johanneischen Einschub in einen vorjohanneischen Text, wobei Fortna zusätzliche stilkritische Argumente liefert. Zu anderen, im ganzen weniger überzeugenden Ergebnissen war R. E. Brown im 2. Bd. seines Johanneskommentars (gleichfalls 1970) gekommen. Mit seinem Abschnitt über Joh 19,31–42 bietet B. im übrigen eine wünschenswerte Ergänzung zu der Studie von A. Dauer über die joh. Passionsgeschichte, die wir in dieser Zeitschrift besprochen haben und in der der Verf. gleichfalls zur Annahme einer durchlaufenden, vorjohanneischen Passionsgeschichte kommt. Auch von Paulus her läßt sich nach B. im übrigen nichts Wesentliches über die „Urgemeinde und das Grab Jesu“ gewinnen. Die einzige relevante Stelle ist 1 Kor 15,4, wo B. mit Rengstorf den formelhaften Charakter von „er starb und wurde begraben“ erkennt, gegen diesen jedoch nachweist, daß die Formel von sich aus im AT keinen Hinweis auf das Bekanntsein des Grabes enthält, dieser vielmehr eigens folgen muß. Aus der Formel in 1 Kor folgt also nicht, daß die Paulus vorliegende Tradition von der Lage des Grabes Jesu wußte, eher das Gegenteil. So bleibt als einzige sichere Quelle der vormarkinische Bericht. Für seine Geschichtlichkeit spricht – trotz der genannten Bedenken – einmal die Zeitangabe, die sich nicht als theologumenon ausweisen läßt, ferner der Name des Josef von Arimatäa, für den die Gesetze sekundärer Namensetzungen kaum anwendbar sind. Gerade daß sein Name nicht durch den eines Jüngers oder einer bekannteren Gestalt aus einem bekannteren Ort ersetzt wurde, dürfte für das hohe Alter und das Ansehen der mit ihm verbundenen Tradition sprechen. Läßt sich so auch die Grablegungsgeschichte nicht zu letzter historischer Gewißheit bringen, so sprechen für ihre Geschichtlichkeit doch gewichtige Gründe. – Manchem Nichtexegeten mag dieses Ergebnis zu dürftig erscheinen. Der Exeget wird den Beitrag von B. gerade wegen seiner Vorsicht zu schätzen wissen. Die Forschung wird vor allem bei der Bestimmung des Verhältnisses von Tradition und Redaktion bei Markus wie bei Johannes die einzelnen Argumente B.s zu überprüfen haben. Sind etwa Joh 19,34b–35 wirklich als johanneisch anzusehen, oder sollte man sie nicht doch lieber einer „kirchlichen Redaktion“ zuweisen? Hat Ruckstuhl wirklich „gezeigt, daß Joh 6,51b–58 von der Sprache her johanneisch ist“ (210, Anm. 31)? Hier sind noch Fragen der Entstehungsgeschichte des Vierten Evangeliums kontrovers – wie B. im übrigen selber weiß. Man wird sagen können, daß B. der Erforschung der Grablegungsgeschichte im NT einen großen Dienst erwiesen hat. – Durch den Übergang zur Maschinenschrift erlaubt die renommierte Reihe aus dem Kösel-Verlag jetzt auch einen annehmbaren Preis. Die Präsentation ist innerhalb dieses Rahmens sauber, das Griechische ist sorgfältig mit Maschine eingetragene und hebräische Wörter kommen glücklicherweise wenig vor (kl. Schreibfehler auf S. 275: btbrwn statt bhbrwn).

J. Beutler, S. J.

Schenke, Ludger, Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42 (Forschungen z. Bibel, hrsg. von R. Schnackenburg / J. Schreiner, 4). 8^o (570 S.) Würzburg 1971, Echter/Kathol. Bibelwerk. – Diese Mainzer Dissertation will die Passionsgeschichte des Markus verstehen helfen. Sch. nimmt innerhalb der Kap. 14–15 des MkEv einen redaktionellen Einschnitt nach 14,42 an und untersucht Mk 14,1–42 nach seiner Herkunft und redaktionellen Kom-

position. Als Ergebnis hebt er den redaktionellen Charakter jenes Textstückes hervor. Eine Reihe von Traditionen verschiedener Art sei hier vom Evangelisten verbunden worden. Im ersten Abschnitt, 14,1–11, sieht er in 14,3–9 (Salbung) ein im Grundbestand traditionelles Stück, isolierte Jerusalemer Überlieferung ohne vorkinischen Zusammenhang mit der Passionserzählung. In Mk 14,12–25 verwendet Mk drei Traditionsstücke, die ebenfalls ursprünglich keinerlei Beziehung zueinander hatten. Eine ursprünglich isolierte Jerusalemer Ortslegende über das wunderbare Auffinden des Passahmahlsaaes liege in Mk 14,12a.13–16a vor, die im hellenistischen Gemeindemilieu nach dem theios-aner-Schema (Vorwissen) weitergeformt werde. Mk 14,21b war nach Sch.s Analyse ein ursprünglich isoliertes palästinisches Wehe-logion. Mk 14,22–24 sei ein nur im hellenistischen Raum (Kultanamnese) verständliches Traditionsstück. Markus habe diese drei Stücke ohne Vorlage zu einem Erzählzusammenhang über Jesu Passahmahl gestaltet. Nur in Mk 14,26–42 habe ein Abschnitt vorgelegen, der wohl schon ursprünglich mit der Passionsgeschichte verbunden war, wie sie zum vorsynoptischen Überlieferungsgut gehört; die Gethsemane-erzählung (Mk 14, 32–42). Die übrigen Stücke seien Einzelüberlieferungen, ebenfalls ohne nachweisbaren literarischen Zusammenhang mit dem Passionsbericht. Eine große Rolle bei der Zuweisung von Einzelementen des Textes zur Redaktion des Markus spielen hier die inhaltlichen Entsprechungen zur Intention des Evangelisten. Mk 14,1–41 wird in seiner Funktion dargestellt, die eigentlich „schildernden“ Teile der Passion deutend vorzubereiten. – Das Buch ist leicht leserlich geschrieben und sehr klar gegliedert. Sch. nennt alle Prämissen seiner Schlussfolgerungen und läßt so die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit seiner Ergebnisse erkennen. Damit handelt es sich um einen brauchbaren und weitere Forschung stimulierenden, sehr nützlichen Beitrag zur exegetischen Untersuchung der mk Passionsgeschichte.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Miranda, Juan Peter, Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie (Europäische Hochschulschriften, R. XXIII, Theologie, Bd. 7). 8° (VIII u. 443 S.) Bern–Frankfurt 1972, Lang, Kt. (masch. geschr.) 52.– DM. – Die Arbeit ist eine Diss. an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Ein 1. Tl. untersucht „Das joh Sendungsverständnis aufgrund der Sendungsterminologie“ (8–131). Neben ἀποστέλλειν und πέμπειν werden die Verben ἔρχεσθαι, καταβαίνειν, φανεροῦν, φωτίζειν, φαίνειν und δίδοναι in die Untersuchung miteinbezogen. Dabei wird jeweils nach der Verwendung bei Johannes, im übrigen NT und in der erweiterten Umweltliteratur des NT gefragt. Neben dem AT und jüdischen Texten sowie vereinzelt griechisch-hellenistischen Belegen werden hier vor allem gnostische Texte bis hin zu den Mandäern zur Erklärung herangezogen. Leider leidet die Untersuchung unter mangelnder methodischer Schärfe in der Fragestellung, was schon in den von M. gewählten Überschriften zum Ausdruck kommt. So fragt er bei ἀποστέλλειν nacheinander nach „Befund und Bedeutung bei Joh“, „Befund und Gebrauch bei den Syn und den anderen nicht joh Schriften des NT“ und nach der „Bedeutungsgeschichte“ in „Griechentum und Hellenismus“ wie in der „Septuaginta und (dem) AT“. Nun sind aber Bedeutung und Gebrauch eines Wortes grundsätzlich auseinanderzuhalten, wie J. Barr in seinem temperamentvollen Buch „Biblexegese und moderne Semantik“ (München 1965) den Exegeten ins Stammbuch geschrieben hat. Tatsächlich betreffen die von M. durchgeführten Untersuchungen eher den jeweiligen Wortgebrauch (wer „sendet“ wen wozu usw.?) als die Wortbedeutung (was heißt „ἀποστέλλειν“?), obgleich diese Unterscheidung eben nicht klar ins Auge gefaßt wird. So führt dieser 1. Tl. über die betr. Artikel in Kittels Lexikon zumindest formal kaum hinaus. – Besser gelungen scheint dem Rez. der 2. Tl.: „Die joh Sendungsformeln“ (132–307). In einer „Analyse der Sendungsformel im Zusammenhang mit den anderen neutestamentlichen Schriften“ wird zunächst eine „Sendungsformel“ hervorgehoben, die sich mehr oder weniger konstant in Joh 3, (16) 17; 1 Joh 4,9; Gal 4,4 f.; Röm 8,3 f. findet und deren gleichbleibende Elemente sind: „a. Gott als Subjekt, b. ‚Sein Sohn‘ als Objekt, c. verbaler Sendungsausdruck und d. finaler ἵνα-Satz als Darlegung der Heilsbedeutung der Sendung“ (132). Sie ist zu unterscheiden von „anderen Sendungsaussagen“ (145), die nicht unmittelbar mit Verben des „Sendens“ verbunden sind. Die Exegese der hier aufgeführten Texte bleibt durchweg sehr fragmentarisch. Dafür liefert M.

im weiteren Verlauf dieses Abschnitts umfangreiches und wertvolles Material zu Sendungsvorstellungen (um mehr handelt es sich gewöhnlich nicht) in außerchristlichen alten Texten, vor allem im christlichen und außerchristlichen gnostischen Schrifttum. Der Ertrag für die Erklärung des Jo-Ev ist hier freilich mehr negativ, insofern M. zeigen kann, daß bei Johannes ein Zusammenhang – sei es mit dem gnostischen Erlösermythos (wie schon C. Colpe vermuten ließ), sei es mit einem gnostischen Gesandtenmythos (sei dieser nun zeitlos oder historisch aufgefaßt) – nicht nachgewiesen werden kann – letzteres schon deswegen nicht, weil die historische Gestalt Jesu als des Gesandten Gottes bei Johannes Ausschließlichkeit beansprucht. Auch die Sendung Jesu in den Tod läßt sich gnostisch nicht erklären. Freilich gibt es Berührungen zwischen der joh Sendungschristologie und gnostischer Sprache und Vorstellungswelt, so etwa in der Idee des „Herabsteigens“ und in der Charakterisierung des „woher“ und „wohin“ Jesu (vgl. 305–307). – Der 3. Tl. (308–397) untersucht „Die ὁ προφήτης-Vorstellung“ im Jo-Ev. Die Kennzeichnung Jesu als des „Propheten“ hat ja in letzter Zeit eine Reihe von Beiträgen zum Jo-Ev angeregt, namentlich die von W. A. Meeks, „The Prophet-King“ (Leiden 1967). M. untersucht hier nacheinander die „Vorstellung vom Endzeitpropheten“ bei Johannes, bei den Synoptikern, in den Pseudoklementinen, im Spätjudentum und (in ihren Ansätzen) im AT. Auch hier überzeugt der ntl. Teil weniger als der (durchweg organischer dargestellte) religionsgeschichtliche. Kann man z. B. sagen: „Bereits bei Mk ist die Vorstellung vom Endzeitpropheten wie Mose deutlich erkennbar“ (320)? Die angeführten Verweise auf die Taufe Jesu (als „Prophetenweihe“), die Versuchungs- und die Verklärungsgeschichte legen doch wohl bestenfalls den Schluß auf eine Sicht Jesu als eines Propheten nahe. Auch aus der unbezweifelbaren Mosetypologie bei Mt folgt noch nicht, daß dieser in Jesus den endzeitlichen Propheten wie Mose sah (vgl. 322 f.). Erst Lk liefert dafür die (323–326 gesammelten) Belege. Das für die Johannesexegese wichtige Ergebnis der vergleichenden Untersuchung besteht hier für M. vor allem darin, „daß die joh Christologie nicht einseitig vom Sohnesgedanken her dargestellt werden kann, so daß sie einfach eine ‚Hyologie‘ wäre. Vielmehr betrachtet Johannes Jesus als die Erfüllung der atl-jüdischen Heilserwartungen. Darum ist Jesus für ihn auch der Endzeitprophet“ (387 f.). – In einem „Ausblick“ macht M. noch einen „Versuch einer näheren Bestimmung der joh Gemeinde“ (389–397), der, fragmentarisch wie er ist, zum Ziel hat, ein missionarisches Element auch in der (zunächst abgeschlossen wirkenden) johanneischen Gemeinde nachzuweisen. Dieses Element ist zweifellos vorhanden, und so zeigt sich die Kontinuität des joh Sendungsgedankens in Christologie und Ekklesiologie. – Der am Studium des Jo-Ev Interessierte wird M.s Arbeit vor allem wegen ihres umfangreichen Quellenmaterials zu schätzen wissen. Das gilt auch für die zahlreiche eingearbeitete Sekundärliteratur (deren Auffindung durch einen Autorenindex noch erleichtert worden wäre). J. Beutler, S. J.

K r ä n k l, E m m e r a m, Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (Bibl. Untersuchungen, 8 = Münch. Univ. Schriften, Kath.-Theol. Fakultät), 8° (XII u. 239 S.) Regensburg 1972, Pustet. Kt. 42.– DM. – Die ansprechend geschriebene Arbeit stammt aus der Schule von O. Kuss in München. Der Titel verwirrt zunächst ein wenig, und auch der Untertitel hilft nicht recht weiter: es geht nicht um den „Gottesknechtitel“ Jesu in der Apg (von dem mit Recht gezeigt wird, daß er streng genommen gar kein Titel ist), sondern um die Christologie der Reden in der Apg, vor allem der sog. „Missionsreden“ des Petrus und Paulus vor Juden in der ersten Hälfte der Apg. Hierbei spielt freilich die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes“ nur eine untergeordnete Rolle, und dazu stammen (wie K. selber ausführt) zwei der vier Belege für diese Bezeichnung Jesu in der ersten Hälfte der Apg nicht aus Reden, sondern aus einem Gebet (Apg 4, 27. 30), ja, die Nennung Jesu als „Knecht Gottes“ scheint überhaupt ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ im Kult, im Gebet der christlichen Gemeinde gehabt zu haben (vgl. den Exkurs: „Jesus, der Knecht Gottes“, 125–129, und dort besonders 129). Die Auswahl der zu interpretierenden Texte ist also nicht ganz eindeutig, und der Haupttitel führt etwas in die Irre. – K. schickt seiner Untersuchung zunächst einen längeren Bericht zur Erforschung der Reden der Apg voran (1–77), der mit seinen detaillierten Angaben jedem am Studium dieser Reden Interessierten wertvolle historische Einblicke ermöglicht. Die Angaben bei U. Wilckens, Die Missionsreden der Apg (Neukirchen-Vluyn 1963), waren hier ja insofern fragmentarisch ge-

blieben, als sie erst bei der letzten Jahrhundertwende ansetzten. K. hat hier ein hohes Maß an Quellenarbeit geleistet. (Für den Beginn der formgeschichtlichen Arbeit an den Reden hätte man sich nur vielleicht einen Hinweis auf *E. Norden*, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913, gewünscht. Der Hinweis unterblieb vermutlich, weil K. sich vor allem auf die Reden in Apg 2–13 beschränkt.) Der Hauptteil schildert „Person und Werk Jesu in den Reden der Apostelgeschichte“ (83–214). Dazwischen steht ein „Exkurs: Das Schema der Christusverkündigung in den Reden der Apostelgeschichte“ (78–81), in dem nachgewiesen wird, daß Lukas in den Reden der Apg eine feste Abfolge von Elementen der Christusverkündigung kennt, die sich in ähnlicher Form auch in den ntl. Briefen, bei Ignatius von Antiochien, bei Justin und im „Testimonium Flavianum“ findet. Sie enthält „Tod und Auferweckung Jesu“, eine „Heilzusage“ für die Gegenwart oder für die Zukunft, an die sich eine „Paränese“ knüpft, schließlich häufiger eine ausdrückliche Nennung der „Zeugen“ der Verkündigung. Dabei können alle diese Elemente (wie in der Abschiedsrede Jesu Lk 24, 46–48) unter dem Thema „Verheißung und Erfüllung“ zusammengefaßt werden. Durch den Nachweis des teilweise traditionellen Charakters dieses „Schemas“ kann K. die Ergebnisse von Wilckens modifizieren. Im übrigen sind mit diesen Elementen schon die wichtigsten heilsgeschichtlichen Etappen der Christusverkündigung in den Reden der Apg genannt. Vorausgeschickt wird der Untersuchung dieser einzelnen Etappen in den Reden der Apg ein kurzer Abschnitt über „Jesus, de(n) Davidsohn (Apg 13, 22 f.)“. Ein weiterer behandelt „Johannes de(n) Täufer und Jesus“, wo u. a. die Einteilung der heilsgeschichtlichen Perioden nach Conzelmann korrigiert wird (mit W. Wink u. a. neueren Autoren): der Täufer steht auf der Schwelle vom Alten zum Neuen Testament und kann nicht einfachhin dem ersteren zugeordnet werden. Weitere Abschnitte betreffen „Jesu öffentliches Wirken“, den „Tod Jesu“, „Die Auferweckung Jesu“, „Die Erhöhung Jesu“, „Die Erhöhung Jesu und das Problem der Zeugenschaft“, „Die Rolle des Erhöhten im Heilswerk Gottes mit den Menschen“ und „Jesus und das eschatologische Geschehen“. Einerseits decken sich hier die Ergebnisse von K. weitgehend mit denen von U. Wilckens in seinem zitierten Werk sowie von Haendchen und Conzelmann in ihren neueren Apg-Kommentaren sowie anderen neueren Beiträgen der Apg-Forschung, insofern der Zusammenhang der Christologie der Reden mit der Christologie im übrigen lukanischen Werk sichtbar wird; andererseits kann K. doch eine Reihe von Modifikationen und Präzisierungen anbringen, die seine Monographie rechtfertigen. Wie wenig der Tod Jesu für Lukas soteriologische Bedeutung hat, wird erneut und mit überzeugender Begründung deutlich. Jedoch verknüpft Lukas das Heil nicht einfachhin mit der Auferstehung Jesu und dem Glauben daran, sondern mit der Verbindung mit dem erhöhten Herrn. Im Gegensatz zu Wilckens kann K. zeigen, daß die heilbringende Verbindung mit Jesus bei Lukas nicht die auf das irdische Leben Jesu, die „Mitte der Zeit“, zurückschauende ist, sondern die mit dem zur Rechten des Vaters erhöhten. Er ist auf mannigfache Weise mit dem Gläubigen der „Zeit der Kirche“ verbunden: durch seinen „Namen“, durch die Vermittlung des Geistes, die Sündenvergebung und Rechtfertigung sowie durch seinen Anspruch. So ist nach K. „Der Erhöhte... Zentrum der lukanischen Verkündigung“ (vgl. 185 f.). Die Enderwartung ist bei Lukas zwar tatsächlich ans Ende gerückt, aber doch nicht erloschen, die Eschatologie also nicht einfachhin „die Lehre von den letzten Dingen“, wie gelegentlich behauptet. Über Einzelheiten wird man immer streiten können. So wird man Apg 2, 36 nicht, wie K. S. 159, übersetzen dürfen: „Sicher erkenne also jedes Haus Israels“ – hier ist natürlich das „ganze Haus Israels“ gemeint (vgl. *Blaß-Debrunner*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 275, 4). Inwiefern ist Lk 9, 34 bzw. Mk 9, 27 vom „Lobpreis Gottes“ die Rede (100)? Oder inwiefern erbringen Stellen wie Apg 17, 22. 27 etwas für den Hinweis der Schriften der Juden auf Jesus (107)? Die Sekundärliteratur ist im allgemeinen vorbildlich eingearbeitet (nur zum Thema Jesus bzw. „Jerusalem und das gewaltsame Geschick der Propheten“ hätte man sich vielleicht einen Verweis auf *O. H. Stecks* gleichnamiges Buch von 1968 gewünscht: vgl. 113, dort nur ältere Lit.). Außerlich präsentiert sich der Band in sorgfältigem Druck, auch der fremdsprachlichen Texte, und der Preis darf für ein exegetisches Werk lobend hervorgehoben werden.

J. Beutler, S. J.

Schlier, Heinrich, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*. 8° (120 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam.

13.80 DM. – Im Vorwort weist Schl. darauf hin, daß die hier zusammengefaßten Beiträge aus lebendiger Bibelarbeit „vor Ort“ entstanden sind. Darum widmet er sie dem Andenken des Pfarrers H. Schmitz von St. Lambertus in Düsseldorf, der es fertiggebracht hatte, durch 15 J. hindurch einen Kreis von Priestern und Laien zum Studium der Hl. Schrift zusammenzuführen, weil er von dem Augustinuswort überzeugt gewesen war, daß dort, wo man die Hl. Schrift nicht ernst nimmt, der Glaube ins Wanken gerät und die Liebe dahinsieht (August., *De doctrina christ.*, I, 37). Auch wenn Sch. sich weigert, sein Buch einen eigentlichen Kommentar zu nennen, so bietet er in behutsamem Nachgehen der 5 Kap. des frühesten Paulusbriefes eine Fülle von Einsichten und Anregungen, die gerade wegen ihrer Präzision und Gestrafftheit dem Leser hilfreicher sind als viele mit wissenschaftlichem Ballast überladene Kommentare. Einleitend weist Sch. auf die Gründe hin, die uns gegenüber diesem Paulusbrief mit besonderer „Neugier“ erfüllen; es sind die „Zeichen der Frühe“, die allenthalben zu greifen sind. Die paulinische Sprache löst sich aus der urchristlichen Gemeindegemeinschaft. Eine theologische Begrifflichkeit bildet sich. Die später für Paulus so zentralen Themen von Verheißung und Gesetz, von Glaube und Sünde klingen noch nicht auf, ebenso nicht die Themen von Kerygma und Sophia. Dafür stehen andere „Motive“ im Mittelpunkt: die Fragen nach Evangelium und Bekehrung, nach dem Durchhalten in der Bedrängnis und vor allem der Blick auf die Endzeit. Inmitten der heutigen Not, die christlichen Gemeinden sicher durch die vielfachen Klippen und Gefahren hindurchzutragen, kann es nur hilfreich sein, sich auf die Anfänge zu besinnen – nicht um einem wehleidigen Romantizismus zu erliegen, sondern um die Erfahrungen der Frühzeit für unsere heutige Situation auszuwerten. Gewiß haben die späteren Paulusbriefe größeren theologischen Tiefgang. Was sie aber an Mahnung und Wegweisung enthalten, führt doch nicht über das hinaus, was schon in diesem Frühbrief gesagt ist: „Freut euch allezeit! Betet unablässig! Sagt Dank bei allem! Löscht den Geist nicht aus! Verachtet die prophetische Rede nicht! Prüfet alles! Das Gute behaltet! Haltet euch von jeder Art von Bösem fern!“ (5, 16–22) Das ist sehr konkret gesprochen – und dennoch welche Weite und Offenheit! – Wir können dem Buch nur zahlreiche Leser wünschen!

H. B a c h t, S. J.

2. Religionsphilosophie. Fundamentaltheologie

Splett, Jörg, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort. 8° (370 S.) Freiburg–München 1971, Alber. Kt. 38.– DM. – Es entspricht der konsequenten und reflektierten Offenheit seines Ansatzes, daß der Verf. schon in der Einführung die Hauptkoordinaten seines Philosophierens in bezug auf dieses „Grundwort“ benennt. Den Ausgangspunkt bildet die Grund-Erfahrung einer endlichen Freiheit, die in der philosophischen Reflexion ihre Selbstausslegung auf das Ganze der Wahrheit hin unternimmt. Erfahrung heißt hier unmittelbarer, hinnehmender Realbezug und mitkonstituierende Interpretation dieses Bezugs zugleich. Der in der Erfahrung des religiösen Bewußtseins sich zeigenden Dimension versucht eine „einverstehende Deutung“ gerecht zu werden, d. h. eine sich einlassende Interpretation, die das Begegnende in seiner Dynamik als sinnträchtiges Symbol – statt statisch-reduzierend nur als Symptom – auffaßt. Dabei handelt es sich, wie der Verf. zeigt, keineswegs um einen hermeneutischen Dezisionismus. Die These von der anthropologischen Konstante eines Vorrangs der Interpretation gegenüber dem „bloßen“ Faktum behauptet vielmehr die unaufhebbare Korrelation von Grundentscheidung und Grunderfahrung und fordert die entsprechende, stets zu erneuernde Anstrengung konkreter Selbstreflexion auf diese Korrelation. – Thema ist – in Gegenstellung zu reduktionistischen Tendenzen in Religionskritik und Religionswissenschaft, aber auch im Unterschied zu einer „unreligiös-rationalen“ Metaphysik – das Heilige als Heiliges: als Erscheinung des Göttlichen. Das Buch gliedert sich in 2 Hauptteile: „Referat“ und „Plädoyer“, wobei das Referat dem Plädoyer dient. – Zunächst erhält der Leser eine konzentriert-nuancierte Darstellung und Interpretation von Ansatz, Grundbestimmung und Charakterisierung des Heiligen bei W. Windelband, R. Otto, M. Scheler, J. Hessen, P. Tillich, M. Heidegger und B. Welte mit seinen Schülern K. Hemmerle, P. Hühnermann und B. Casper. Aus der Vielfalt der Perspektiven gewinnt der Verf. wesentliche Momente der eigenen Auslegung des Heiligen, insofern diese Konzeptionen einander ergänzen und korrigieren bzw. für

sich schon zu kritischen Rückfragen provozieren. (Wie z. B. verbindet bei Scheler „sich der Spontaneitäts-[d. h. Nicht-Reaktions-]Charakter der Liebe mit der Offenbarung als einzig möglichem Gegebenheitsmodus des Heiligen“ [73], wenn einerseits die Realität nur im Widerstand gegen das eigene Wollen gegeben ist, andererseits dem Heiligen nicht nur Geltung, sondern auch Existenz zukommt? Sp. schlägt eine Lösung im Sinn der „symbolischen“ Erkenntnis des Heiligen vor. Oder Heideggers Wort vom „Grimm“ im Heiligen: Sp. kann sich in der Ablehnung dieses Topos auf den späten Heidegger selbst berufen – wie überhaupt gerade das hermetische Denken dieser letzten Phase hier einfühlbar ein Stück weit zugänglich gemacht wird.) – Das Plädoyer beginnt mit einer Zusammenschau des Erbrachten (so formelhaft wie jetzt nur möglich); Ursprung aller Imperative und ihrer Geltung; schreckend-faszinierendes Geheimnis; gewährendes Heil; gerade als solches das Ganz-Andere; verwandelnd (symbolisierend) Aufhebendes; sich gebend-entziehendes Jetzt sich gebenden Gebens; das (und so: der), dem Anbetung gebührt. – Gemeinsames Merkmal dieser Bestimmungen ist ihr Erfahrungsbezug in Betroffenheit gegenüber dem „unbetroffbar“ sich Zeigenden. „Es handelt sich beim Heiligen nicht um reine Idealität, sondern – so ungeklärt der Begriff auch sein mag – um Wert-Wirklichkeit, Ideal-Realität bzw. -Aktualität“ (228). – Der 2. Abschnitt des Plädoyers, „Einwände“, stellt sich der zunehmenden Kritik an solchem Reden (erkenntnistheoretisch, religionsgeschichtlich, phänomenologisch, politisch-soziologisch, christlich-theologisch, historisch und kulturphilosophisch). Zu jedem dieser Einwände wird eine differenzierte Antwort vorgelegt. – Hinsichtlich des „erkenntnistheoretischen Zirkels“ beruft der Verf. sich auf den spezifischen Charakter der Grunderfahrung eines unverrechnbaren „Anderen“, dessen Sichzeigen „weder vorausgesetzt noch bewiesen, sondern erfahren“ wird (253). Die Zirkelstruktur als solche aber ist von der Reflexion auf Erfahrung prinzipiell unabtrennbar. Ebenso grundsätzlich ist die Erfahrung des Heiligen interpersonal, sowohl im Sinne einer diesbez. menschlichen Gemeinsamkeit als auch im Sinne dialogischer Freiheits-Struktur im Verhältnis zum Heiligen selbst. Nicht als sollte die Religion einfachhin mit Dialogik identifiziert werden; aber der Hinweis auf die wesentlichen Merkmale der Bezüglichkeit und Begegnung kann auch der religionsgeschichtlichen Kritik an der vermeintlichen Abstraktion eines „Allgemeinbegriffs“ vom Heiligen eine klärende Antwort geben. Überhaupt besteht die Rede vom Heiligen „auf der so unreduzierbar wie undeduzierbar eigenen Qualität der grundgebenden Erfahrung und ihres Erfahrenen“ (263), auch gegenüber der phänomenologischen Warnung vor „gefährlicher Berufung auf Unmittelbarkeit“. Dem soziologischen (bzgl. elitärer Züge im Sprechen vom Heiligen und einer gewissen Tendenz zu Totalitarismus und Zynismus) wie dem politischen Einwand (aufgrund einer „meist antemanzipatorischen Praxis der Religion“) gibt Sp. zu, daß hier tatsächlich Anlaß zur Kritik besteht, nicht nur bei allem Reden-über, sondern schon im Sich-Ereignen oder im Vollzug von Grunderfahrungen überhaupt; aber das berechtigt nicht zu ihrer Bestreitung. Die nicht zu leugnenden Verkürzungen bedeuten kein Argument gegen die Religion – zumal die religiöse Erfahrung von einer Qualität ist, die die Unangemessenheit des Redens von ihr im höchsten Grad impliziert. Sinnerfahrungen eröffnen ja stets die Perspektive einer Hierarchie von Einsichten und Vollzügen; hier – und wohl nur hier – zeichnen sich die Elemente einer Rechtfertigung der Autorität im Bereich der „Grundfragen menschlichen Daseins“ ab. (Andererseits bietet die zentrale Stelle, die der Begriff „der freien Schöpfung aus dem Nichts [und der dialogischen Schöpfung von Freiheit]“ in der christlichen Metaphysik hat, eine Basis für das Verständnis der „Ordnung als Hierarchie aus dem freien Willen Gottes.“) Eben diese Rechtfertigung aber ermöglicht – aus derselben unbedingten Perspektive – die entscheidende Kritik; bei aller unbestreitbaren Gefahr von Totalisierung und Ideologisierung des Religiösen ist in ihrer dialogischen und transzendenten Fundierung „die schärfste und im Vollsinn treffendste Religionskritik die innerreligiöse“ (271). – Dem Einwand, daß die Rede vom Heiligen dem NT und der Religionskritik Jesu selbst widerspreche, begegnet der Verf., indem er das Heilige vom Sakralen unterscheidet. Der prophetisch-charismatische Protest beruft sich auf ein Heiligkeitsverständnis, das moralische wie kultische Momente umfaßt. – Der letzte Abschnitt trägt den Titel: Zeugnis des Heiligen. Er beginnt mit definitorischen Klärungen. Das Sakrale – von dem her erst das Profane sich als solches bestimmt – ist das Sakrale „durch das Heilige, das hier erscheint“ (307), und es stuft sich in sich selbst nach dem Vermittlungsgrad dieses Erscheinens. Auf allen Stufen aber geschieht die Er-

scheinung des Heiligen im Sakralen durch, ja, als ungenötigte Deutung der Betroffenen. „Erscheinung (als solche) gibt es einzig für Freiheit – und zumindest insofern, mehr sei noch nicht behauptet, von Freiheit...“ (312): Das Heilige zeigt sich als Symbol. – Das Symbol, als Vollzug, verweist auf eine doppelte Differenz: zwischen „sinnlich-bildhaftem Zeichen“ und begrifflicher Bedeutung und zwischen dieser Kategorialität und der personal-transzendentalen Bedeutung. Die Anerkennung dieser Differenzstufen erlaubt es, jene allgemeine Ebene zu übersteigen, wo die Quelle der Erscheinung des Heiligen sich nur als abstrakte, unpersönliche Kraft auffassen läßt, und nicht die Gottheit, sondern das Amorphe oder das Konstruierte als Erscheinungsgrund gelten muß. – Es erhebt sich die Frage nach der Wahrheit der verschiedenen Vorstellungen und die damit verbundene Frage nach der Schuld, in der der Mensch die Wahrheit „niederhält“. „Das Böse läßt sich nicht rechtfertigen. Und diese seine schlechthinige Sinnlosigkeit wird gerade vor dem Heiligen offenbar“ (326). Und doch flieht der Mensch in den Religionen nicht bloß *vor* dem Heiligen, sondern zu ihm. Das fascinans, das als Gericht über die Schuld und als tödlicher Spruch über die Unwahrheit als tremendum erscheint, wird „nochmals fascinans...“, insofern der Mensch im Ja zu diesem Urteil doch von ihm die Auferstehung aus dem erhofften Tode erhofft“ (333): nicht Gericht, sondern Gnade ist die ursprüngliche Bestimmung des Heiligen. Von dort her zeigt sich die Gabestruktur von Sein überhaupt, vor allem im strukturell-ursprünglichen Phänomen des Sichzeigens von Freiheit gegenüber anderer Freiheit, vom „fundamentalen Gnadencharakter“ des „Es gibt“ bis zu jener „höchsten Form der Gnade, auf die sich die Hoffnung wider Hoffnung richtet“ (338). – So wird das Gegebene als Erscheinung interpretiert, im Bewußtsein der Differenz-Identität von Erscheinung und Erscheinendem im Erscheinen. Und gerade um der Wahrung der Differenz von Faßlichkeit und Nichtfaßlichkeit willen, damit das „Offenbarwerden als Geheimnis“ nicht von Projektionen verdeckt oder als totaler Entzug mißdeutet wird, bleibt die Rede nicht nur vom Sinn, sondern vom Heiligen Recht und Pflicht des religiösen Bewußtseins. Das Neutrum aber verweist dabei nicht bloß auf die religiöse Dimension als Ort der Gotteserscheinung, sondern tiefer auf das „heilige Geheimnis, als welches Gott uns begegnet“ (346), selbst. Die Rede vom Heiligen erinnert nicht nur daran, daß das Leben hier, statt bloß um seinetwillen, um seines Sinnes willen gelebt wird, sie bezeugt darüber hinaus, daß es letztlich nicht nur um den Sinn (unser Heil) geht, sondern um das (den) Heilige(n). – Unmöglich, die Fülle der Einzel-Fragen, Antworten und Denkanstöße des Buches zu referieren. Seine – verwirklichte – Grundabsicht war eine mit philosophischen Mitteln unternommene Erkundung der höchsten Erfahrung und Erwartung des religiösen Bewußtseins (und aus der Perspektive letzter Rechtfertigungsgründe dieses Bewußtseins ist eine Kommunikation zwischen geographisch-kulturhistorisch verschieden geprägten Konkretionen und Zugängen keineswegs prinzipiell auszuschließen). Dabei hat der Autor die Schwierigkeiten nicht umgangen, vom prinzipiellen Vorrang des Bezugs auf sich-selbst-interpretierende Erfahrung bis zum sozial-politischen Einwand oder der Theodizee-Frage. Über das wissenschaftliche Interesse der Untersuchung hinaus wird auch der geistesgeschichtliche Zusammenhang dieses dem neuen Konformismus nicht unterworfenen Ansatzes sichtbar. – Wenn man vor der Gefahr elitärer Tendenzen in der Rede vom Heiligen warnt, so möchte der Rez. immerhin auf die Tatsache hinweisen, daß nicht die Völker in der Gesamtheit ihrer schöpferischen Tätigkeit (J. G. Frazer sprach von einer nach dem demokratischen Mehrheitskriterium überwältigenden Bestätigung der ununterbrochenen Präsenz der Religionen in Raum und Zeit), sondern energische „Eliten“ die letzten Betroffenenheiten der religiösen Erfahrung als Illusion und Selbsttäuschung zu entlarven versuch(t)en; ganz abgesehen von der konstitutiven Korrelation zwischen Unreduzierbarkeit des Geheimnisses und Freiheit. – Indem sie die theologische Dimension des philosophischen Denkens nicht verdrängt, bekundet diese Arbeit in ihrer reflektierten Argumentation eine Redlichkeit und Radikalität, die es nicht nötig haben, sich nach der Trennung vom religiösen Bewußtsein zu sehnen.

N. Stroescu

Barth, Hans-Martin, Theorie des Redens von Gott. Voraussetzungen und Bedingungen theologischer Artikulation. 8^o (184 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. 19.80 DM. – Das Ziel des Buches ist, die faktischen Voraussetzungen und die sich daraus ergebenden normativen Bedingungen des christlichen

Redens von Gott zu klären. Die allgemeinste Voraussetzung christlichen Redens von Gott ist der bedenkende, fragende, antwortende und sich mitteilende, kurz der rede-fähige Mensch selbst und seine bisherige Rede von Gott in expliziter (religiöser), kritischer (religionsphilosophischer) und impliziter (das bewußte Reden von Gott ablehnender, säkularistischer) Gestalt. Spezielle Voraussetzung christlichen Redens von Gott ist Jesus Christus, der von Gott redende Mensch, und die durch ihn ausgelöste, geschichtlich weitergehende Rede seiner Gemeinde von Gott in ihm. Die spezielleste Voraussetzung christlicher Rede von Gott kommt in der Weise zustande, daß die mit dem Menschsein als solchem gegebene allgemeinste Voraussetzung und die Rede Jesu von Gott sowie die aus ihr erwachsende Rede von Gott in Jesus Christus aufeinander bezogen werden. „Die Herstellung einer solchen Beziehung – nunmehr zwischen einem Menschen, dem, was ihm als Schicksal widerfährt, und Jesus – wird in der traditionellen Sprache der Kirche als Werk des heiligen Geistes bezeichnet“ (97 f.). So haben die Voraussetzungen christlichen Redens von Gott trinitarische Struktur. – Als Bedingungen der christlichen Rede von Gott sind die Forderungen zu nennen, die erfüllt sein müssen, wenn es aufgrund der genannten Voraussetzungen tatsächlich zu christlichem Reden von Gott kommen soll. In zu den Voraussetzungen gegenläufiger Reihenfolge sind dies: der Bezug zu der von Gott in Jesus Christus redenden Gemeinde, also der Kontakt mit der durch das Wort-Antwort-Geschehen gebildeten Konsensgruppe, sodann die Verantwortung gegenüber der Geschichte des christlichen Zeugnisses und seinem Ursprung, wie er in der Schrift zugänglich ist, schließlich die Ortung des christlichen Redens von Gott innerhalb aller sonstigen menschlichen Rede von Gott, einerseits angesichts der Religionen, der philosophischen Kritik und der säkularistischen Praxis, andererseits dies alles unter psycho-, sprach- und praxisanalytischer Hinsicht. Der trinitarischen Struktur der Voraussetzungen christlichen Redens von Gott korrespondiert somit eine anthropologische Struktur der Bedingungen. Der Koinzidenzpunkt zwischen den Voraussetzungen und den Bedingungen christlichen Redens von Gott ist die Gestalt Jesu, insofern sie das Bekenntnis zu ihm als dem Christus auszulösen vermochte; oder dieser Koinzidenzpunkt liegt in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, insofern dieses Bekenntnis durch Jesus ausgelöst ist und sich bleibend auf ihn bezieht. – Besondere Beachtung verdient ein Exkurs über die Kirchlichkeit der Theologie (108–111): Theologie reinigt die Kirche von Gefährdungen durch die Praxis: Verfestigung, Gewöhnung, Trägheit usw.; Kirche reinigt die Theologie von Systemzwang, Spekulationslust und Selbstüberschätzung. So gehören der Gruppenprozeß Kirche und der Lernprozeß Theologie als gleichermaßen vom Wort-Antwort-Prozeß hervorgerufen notwendig zusammen. – Es handelt sich in diesem Werk um eine fundamentaltheologisch höchst bedeutsame Reflexion, die traditionelle Aussagen in eigenständiger, erhellender Weise neu bedenkt. B. tritt entschieden dafür ein, theologische Aussagen mit dem gesamten Wirklichkeitsverständnis in Beziehung zu bringen, gerade um die theologischen „Ist“-Aussagen nicht mit ontologischen zu verwechseln. Es könnte hilfreich sein, dafür die traditionelle Lehre von der Einseitigkeit der Analogie der Welt Gott gegenüber, die eine relationale Ontologie erforderlich macht, zu bedenken.

P. Knauer, S. J.

Splett, Jörg, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott. 8° (144 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 16.– DM. – „Reden von Gott“, das nötigt dazu, nach einer möglichen Gotteserfahrung zu fragen, von woher allein solches Reden legitimiert werden könnte.“ So heißt es in der ‚Einführung‘ (10), und damit ist das Programm des Buches umrissen. Freilich geht es in ihm nicht so sehr um einen systematischen Aufweis. Dazu kann der Autor auf seine anderen Schriften verweisen: auf seine philosophische Anthropologie „Der Mensch in seiner Freiheit“ (1967), auf seine hermeneutische Reflexion religiöser Erfahrung „Die Rede vom Heiligen“ (1971) und schließlich auf seine systematische Ausarbeitung der philosophischen Gottesfrage „Gotteserfahrung im Denken“ (1973), die wohl einen gewissen Schlußstein im bisherigen Werk von Sp. darstellt. – In dem hier zu besprechenden Buch geht es eher um „Vorfragen“ bzw. um „weitere Klärungen“ (11). „Gotteserfahrung ist und geschieht als Glaubensakt“ (17). Dies ist das erste Ergebnis, zu dem der Autor kommt. Glaube aber, so ergibt sich weiter, ist „der Mut der Freiheit zu sich selbst und zu ihrem Ja als Antwort auf sich anbietenden Sinn“ (19). Ein äußeres Kriterium darf

hier nicht gesucht werden, sondern „das eigentliche ‚Kriterium‘“, so heißt es, „ist die erreichte (Selbst-)Identität. Ignatianisch: ‚Trost‘ als Maßstab“ (20 f.). Dieser Glaube würde sich jedoch verflüchtigen, wenn er ohne Ausdrücklichkeit bliebe; d. h., die „Dimension des Sakralen“ zeigt sich hier als unabdingbar, denn das Sakrale ist die „Thematisierung‘ jener Heiligkeit, die allem eignet“ (24). – Von den verschiedenen Weisen der „Thematisierung“ ist die entscheidende das Sprechen zu Gott. Jedes Sprechen zu Gott enthält aber auch – wie das 2. Kap. entwickelt – ein Sprechen von Gott und ist nach dieser Seite hin philosophisch und sprachanalytisch diskutierbar. Aber Sp. zeigt – und darin besteht sein Haupteinwand gegen eine rein sprachanalytische Behandlung der Gottesfrage –, daß jedes Sprechen von Gott aus dem Sprechen zu ihm lebt und daß dieses Sprechen wiederum dem Angesprochenen durch Gott selbst entstammt. – Im folgenden Kap. tritt Sp. in ein Gespräch mit Jaspers ein. Gegenüber dem Glauben der Religion, der den Menschen nicht vor der Verdinglichung Gottes und vor der Anmaßung göttlichen Wissens bewahre, vertritt Jaspers einen „philosophischen Glauben“, der – nach seinen eigenen Worten – ohne „den festen Halt an einem objektiven Endlichen in der Welt“ ist (53). Ein Innerwerden der Transzendenz ist nach ihm nur in Chiffren möglich, wobei sie selbst unzugänglich bleibt. Auch die Rede von der Persönlichkeit Gottes ist nur Chiffer. – Sp. wendet ein: Wenn diese Zeichen der Transzendenz nicht nur als subjektive Vorstellungsweisen verstanden werden können, sondern als Sichzeigen der Transzendenz selbst begriffen werden müssen, dann besitzt sie auch als ihre Grundbestimmung Freiheit und Persönlichkeit. Dies nochmals Chiffer (vom arabischen ‚sifr‘ = leer) zu nennen, wäre sinnlos. – Sp. bietet dagegen den Begriff ‚Symbol‘ an. Er soll beides ausdrücken, Selbstgabe und Selbstenzug. – Die Selbstgabe der Transzendenz legitimiert jedoch ein Hin- und Hergehen über ein bloßes Sich-Offenhalten, es legitimiert ein „Zeugnis, das sich festlegt“ (48). – Das nächste Kap. beginnt mit einigen gängigen Argumenten der Religionskritik: Religion korrespondiere lediglich menschlicher Not, ihr mythisches Reden sei unwissenschaftlich, sie verzichte auf Aktion und lehre die Passivität. – Dabei stellt sich heraus, daß die Kritik zwar das Unwesen, aber auch das Wesen der Religion trifft. Denn das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ist in der Tat Voraussetzung für Religiosität, und gerade heute muß es gegen Verdrängungen wieder wachgerufen werden. Ähnliches gilt für das Mythische und die Passivität. – So ist die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Zusammenwachsens des Glaubens und seiner Kritik zum selbstkritischen Glauben gegeben, wobei „das Apriori“ dieser Selbstkritik im Bewußtsein des Glaubenden als eines „simul justus et peccator“ zu liegen hat (80). – Ein weiteres Kap. stellt die Frage nach der „Zukunft der Religion“ in gesellschaftstheoretischer Perspektive. Das Gesicht der modernen Gesellschaft ist die „secular city“ (89). In ihrer Entwicklung vom Christentum wesentlich mitbedingt, prägt sie nun ihrerseits entscheidend dessen Bild. Ihr wesentliches Element, der Pluralismus, hat in den Glauben Eingang gefunden und muß von ihm bewältigt werden. Eine Antwort auf diese Situation kann das Christentum nur durch seine „Einheit in Differenz“ (105) geben, durch einen „solidarischen Glauben“ (102), der weder in individualistische Verkapselung noch in autoritären Integralismus verfällt. – Im vorletzten Kap. wird das Verhältnis von Glaube und Gottesbild reflektiert. Mit Hilfe von Hegels Religionsphilosophie wird gezeigt, was das Gottesbild auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung für den Glauben bedeutet hat, bis hin zum christlichen Gott der Liebe und der Freiheit. – Aber die Erhöhung der Wahrheit schlug um in ihre Erniedrigung, als der Mensch Gott in der Autonomie seiner Freiheit aufgehen ließ. – Eine Gegenkritik hat auch heute noch hier anzusetzen, d. h., die Freiheit muß neu ihr Angerufenen und eben darin ihren Ermöglichungsgrund erfahren. Gott bleibt das absolute Gegenüber der endlichen Freiheit und ist in seiner Absolutheit zugleich der Nicht-Andere; „... die erhoffte Vollendung dieser Geschichte (der Gottesvorstellung) kann dann nichts anderes sein als die Fraglosigkeit und die Unmißdeutbarkeit dieser Schweben der Freiheit – ihre verwandelte, ‚erlöste‘ End-Gültigkeit: das Da-sein (die Par-ousie) Gottes in seiner Unnahbarkeit, das unmittelbare Erscheinen seiner Unsichtbarkeit“ (123 f.). – Das letzte Kap. versucht eine „Kurzformel“ des christlichen Glaubens zu geben. Auch dies gehört noch zur philosophischen Reflexion, daß sie – möglichst kurz und prägnant – die Glaubensbotschaft selbst zu Wort kommen läßt. Diese stellt sich hier der Reflexion dar als die Botschaft vom nahe gekommenen Gott, der ohne Bedingungen sein Ja zum Menschen gesagt hat, der ihn mit diesem Ja von seiner Schuld erlöst und ihm einen neuen Freiheits-

raum eröffnet hat. Das Geschenk Gottes ist ein neues Sein des Menschen. „Die Nähe Gottes zu uns als unsere Nähe zu ihm verwandelt uns und die Welt“ (136).

J. Schmidt, S. J.

de Brabander, René F., Religion and Human Autonomy. Henry Duméry's Philosophy of Christianity. Mit einem Vorwort von L. Dupré. 8° (XVI u. 184 S.) Den Haag 1972, Nijhoff. Kt. 32.50 G. – Im Gefolge der kirchlichen Verurteilung seiner Thesen ist es bei uns still um D. geworden. Die vorliegende an der Georgetown University, Washington, gefertigte Arbeit versteht sich als kritische Darstellung von D.s Religionsphilosophie, die dem Verf. signifikant für die Situation heutiger Religionsphilosophie überhaupt erscheint, eine Situation, die der Titel der Arbeit ebenso ausdrückt wie wiederholte Mottos aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen. Die Untersuchung ist in 4 Kap. gegliedert. 1. Freiheit und Religion: es entfaltet D.s Zustimmung zu Sartres Position hinsichtlich Gott und Freiheit und seine Kritik an Sartre. Der Mensch ist in der Tat Freiheit, die sich selbst an und durch Notwendigkeit schafft; aber die absolute Macht der Verneinung impliziert die Gegenwart eines Absoluten im Menschen. So ist Gott zwar kein entdeckbares Gegenüber, aber die Quelle menschlicher Kreativität. – Von dort sucht Kap. 2 die entsprechende Methode einer Philosophie der Religion. Während „explication“ und „confrontation“ entweder die Religion in etwas anderes auflösen oder zugunsten religiöser Gewisheiten auf den Ernst philosophischen Fragens verzichten, öffnet Blondels Immanenzmethode einen Weg, der Immanentismus wie Dualismus vermeidet. D. ergänzt sie durch Husserls phänomenologisches Vorgehen, so wie er umgekehrt den Ausfall an Metaphysik bei Husserl durch Blondel korrigiert. D.s entscheidender neuer Schritt ist die „heologische Reduktion“, die im Sinn der Plotinischen Ekstase auf das überbewußte Eins jenseits von Subjekt und Objekt abhebt. Dementsprechend sind die Gottesprädikate gültig – nicht in sich, doch aufgrund des Dynamismus des menschlichen Geistes in seiner Suche nach dem Absoluten. – Damit bietet sich für die inhaltliche Darstellung die Zweiteilung an: D.s religiöse Philosophie. Der Geist als konstitutive Forderung des Absoluten (Kap. 3) und: D.s Religionsphilosophie: Kritik der Kategorien und Schemata, die diese Forderung des transordinalen Einen ausdrücken (Kap. 4). Hauptthema von Kap. 3 ist einmal die Beziehung des Geistes zu Gott: „Cogito, ergo sum; liber sum, Deus est“ könnte die Formel lauten, die die absolute Einheitsforderung artikuliert, durch die der Dynamismus des freien Aktes konstituiert wird. Sodann das Wesen des Geistes. Der aufgewiesene Bezug erlaubt D. nämlich keinerlei Aussage über Gott; das Eine hat nichts und ist nichts. Es schafft den Geist so, daß er sich, die Welt der Bestimmtheiten und Werte, also auch seinen Gottesbegriff, selber schafft. So ist der Geist in sich eine Bezugsspannung von Freiheit und Ordnung: „acte-loi“. Von diesem transzendental transmundanen Ego ist freilich das natürlich innerweltliche Ich, rezeptiv und konstituiert, eindeutig zu unterscheiden. In der Erörterung der Beziehung von Geist und Seele fallen die Probleme Freiheit – Determinismus, Ewigkeit und Zeit, wobei sich zeigt, daß die einzige Wirklichkeitsordnung, in der wir intentional Gott ausdrücken können, die menschliche Dynamik in der Geschichte ist. Dabei sind die verschiedenen Gottesaussagen als Ausdruck des jeweiligen Bewußtseinsstandes des Geistes bei seinem Aufstieg zum Einen zu interpretieren. – D. verwirft die klassischen Gottesbestimmungen als Anthropomorphismen, setzt sich aber zugleich vom Agnostizismus ab, indem er die Wissenschaft von Gott statt als explikative Theologie als Wissenschaft von der Bemühung des Geistes um das Absolute versteht: Gott nicht als Objekt eines Verlangens nach dem Absoluten, sondern als das Absolute dieses Verlangens. Da er unter Religion vor allem das Christentum versteht, stellt sich hier die Frage der Gnade. Gott als „paternalistischer Wohltäter“ kommt natürlich nicht in Frage. Gnade heißt hier vielmehr die Ermöglichung des Übergangs von Selbstsetzung zur Aseitas, des Übergangs nicht in eine höhere Ordnung, sondern in den ordnungs- und wesensfreien Ab-Grund aller Ordnung. So vollendet Gnade das Wesen der Schöpfung als Abwesenheit, d. h. Selbstzurücknahme Gottes. Und dies eben ist die Botschaft des Christentums. Israel hat die menschliche Geschichte, in der ein Volk sich selbst begründet, als die einzig gültige Offenbarung Gottes entdeckt, also das zweideutig Partikulare als einzigen Zugang zum Universalen. Die damit gegebene Messias-Spiritualität erhält ihren Namen im Glauben an Jesus, der die religiösen Werte des Judentums verinnerlicht und den Menschen auch noch von der äußeren Geschichte befreit. Seine Botschaft ist die Aufforderung, in der

inneren Präsenz des Menschen eine absolute Präsenz zu entdecken. (D. akzeptiert hier weithin Spinozas Jesusbild.) War Sünde das Verfallensein ans Äußere, so ist Vergebung die Erkenntnis der inneren Gottgegenwart. Gleichwohl bedarf diese Innerlichkeit des äußeren Anstoßes und des Mythos als projektiver Struktur; darum kann sie Jesus (dessen Vergöttlichung die griechische Theologie ermöglicht) nicht hinter sich lassen. – B. kommt zu dem Resultat, Sartre müßte zufriedener sein. „The problem, however, is that even if Sartre accepted all this he would still be far away from Christianity . . . In purifying the concept of the God of dialogue and replacing him by the God of intellectualistic mysticism to please Sartre, Duméry has destroyed the God of the Bible whose main characteristic it is that man stands *before* Him“ (173). In der Tat, mag theologisch die Gnadenhaftigkeit der Gnade bei D. vermißt werden, anthropologisch schon dürfte heute eine Konzeption von Freiheit sich diskreditieren, die Vielheit nur als Mangel und Verwiesensein nur als Zumutung denken kann. (Goethe: Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe. Hamb. Ausg. 12, 520.)

J. S p l e t t

Eberz, Otfried, *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung*. Gr. 8° (616 S.) München–Basel 1967, Reinhardt. 48.–DM. – Ders., *Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters*. 8° (162 S.) München 1973, Selbstverl. Lucia Eberz. 19.80 DM. – Otfried Eberz starb 1958, ungefähr 80jährig. Er war ein universal gebildeter Gelehrter, der all sein Wissen einsetzte, um mit oft hinreißender Wortgewalt und prophetischer Glut jahrzehntelang seine These zu verfechten. Diese lautet: Das Goldene Zeitalter der Menschheit oder – biblisch – die paradiesische Friedenszeit war eine Zeit gnostischer Gynäkokratie. Ein gnostischer Frauenorden im Verein mit einem von ihm abhängigen gnostischen Männerorden leitete alles Geschick. Harmonie und Wohlfahrt herrschten auf Erden. Diese Entwicklung entsprach zudem den Intentionen des göttlichen, überpersönlichen „Einen“, das sich in dem androgynen Götterpaar Sophia und Logos seinen androgynen Bewußtseinsausdruck schuf. In Sophia und Logos repräsentierten sich dabei präzise jene leitenden gnostischen Frauen- und Männerorden. Denn Götter sind nach E. immer nur idealtypische, Macht ausstrahlende Repräsentanten der jeweiligen Verhergruppungen. – Dann brach aber die bisher größte Katastrophe über die Menschheit herein, von der die Sündenfallgeschichte ein – verfälschter – Reflex ist. Egozentrische Männerhorden verstanden es aufgrund ihrer physischen Überlegenheit, in blutigen und grausamen Kämpfen die Macht an sich zu reißen; es war die Revolte ungeistig gebliebener Männerbünde, die zur Gnosis des absoluten Einen nicht durchgestoßen waren. Verwerfliche Wesen, die zwar auch Menschenantlitz trugen, reüssierten, Wesen, die sich nicht brüderlich-schwesterlich in hoher Gnosis mit allem Geschaffenen identifizierten, sondern eine Gewaltherrschaft errichteten. Ein „agnostischer Hominismus“ etablierte sich, hob als sein Spiegelbild einen nur noch männlichen, grausamen Gott auf den Thron und verstand es, in ebenso stupider wie listiger Weise die neue Ideologie vom Primat des männlichen Geschlechts durchzusetzen. Die neue Theologie entstand unter Zuhilfenahme und pragmatischer Verdrehung gnostischer Erkenntnisse der nunmehr gestürzten Gynäkokratie. Natürlich sympathisierten mit den neuen Machthabern dann auch degenerierte („hominisierte“) Frauen. Bis heute dauert dieser zweite, notwendig unfriedliche Äon an, ja seine beschleunigt absinkende Dekadenz treibt zur endgültigen Katastrophe alles irdischen Menschentum, wenn nicht in letzter Minute die Frau ihre primäre Rolle begreift und – wie in gnostischen Apokalypsen vorhergesagt – ihr mildes Zepter wiederum ergreift. – Aus Mythen und verschiedensten heiligen Schriften – die natürlich schon „hominisiert“ sind – versucht E. zu rekonstruieren, was nach seiner Meinung wirklich geschah. Die ergiebigsten Quellen fließen für ihn in den Schriften des Alten und Neuen Testaments, die E. auf seine Weise interpretiert – mit „seltener Divinationsgabe“, wie ein ihm zugeneigter Rezensent im Zürcher „Bücherblatt“ vom 4. 12. 1959 meint. Paradies- und Sündenfallbericht der Bibel stellen so (nach E.) bereits eine bösertige Verdrehung tatsächlicher Vorgänge dar. Eva, eine Figuration der gnostischen Sophia, die dem liebend zugewandten Adam das Sakrament gnostisch-androgynen Verbundenheit reicht, wird verteuelt als Verderberin, ihr Sakrament wird zur verbotenen Frucht des Teufels. Der brutale Jahwe, Idealisierung agnostisch triumphierenden Mannestums, verwirft das gewesene gynäkokratische Friedensreich als sündhaftes Gnosisstreben, das für alle beteiligt Gewesenen Strafe erheischt, blutige Opfer verlangt, strenge Ge-

setzesforderungen auferlegt usw. – Klagemythen der unterdrückten Frauenbünde, die in der Gestalt der Isis oder anderer Sophiagestalten um den hingeschlachteten oder verstümmelten Partnergott Osiris, Adonis, Tammuz bzw. auch um einen angeblichen, vermutlich gekreuzigten Ur-Jesus trauerten und dabei den Verlust der unblutigen Gynäkokratie besangen, diese Klagegesänge werden unterdrückt, zu jahreszeitlichen Mythen verniedlicht oder sonst für hoministische Zwecke umfunktioni- niert. Der neue, „jähwistische Jesus“ stirbt nun aus Gehorsam gegen das Opfergebot eines grausamen Vatergottes; er hat Sühne zu leisten für die gynäkokratischen Tendenzen des 1. Äons, Tendenzen, die als „Erbsünde“ immer wieder aufflackern. Seine absolute Unterwerfung unter Jahwe hat als Lohn seine angebliche gnädige Auferweckung zur Folge. Darin zeigt sich wieder deutlich, wie die von den im Untergrund vegetierenden gnostischen Frauenbünden verfaßten „Apokalypsen“ miß- braucht werden, „Apokalypsen“, in denen sich prophetische Hoffnungen auf Wieder- herstellung des gynäkokratischen Friedensreiches mitsamt „Auferstehung“ des ge- mordeten gnostischen Partner-Gottes ankündigten. So rettet das Christentum noch einmal den bedrohten Hominismus der Spät Römerzeit. Jetzt, wo auch das Christen- tum abgewirtschaftet hat, ist höchste Zeit! – „Philosophie der Wiederherstellung“ nennt E. sein Hauptwerk „Sophia und Logos“ mit zweitem Titel. Diese 600 S. brin- gen in fast monomaner Wiederholung das, was oben kurz skizziert wurde – häufig aufrüttelnd und inbrünstig, mit beachtlichen Einsichten vermischt, in seiner seher- ischen Art nicht unähnlich den Proklamationen eines Nietzsches, obschon E.s ge- schlechtstheologische Visionen natürlich inhaltlich andere sind als die Schauungen Nietzsches. In einer beigelegten Rezension des Verlags heißt es: „Man wird dem Verf. nur dann gerecht, wenn man sein imponierendes Werk hermeneutisch richtig interpretiert, eben als intuitiv-visionäre Vorstellung vom gnostisch-gynäkokratischen Zeitalter“ (Dt. Tagespost). Gewiß, so ist es – denn bloß irgendwelche auf mutter- rechtliche Strukturen deutende archäologische Funde in Südanatolien oder auch um- strittene Aussagen eines Missionars über das „Zweigeschlechterwesen bei den Zentral- australiern und anderen Völkern“ (1928) langen wohl kaum hin, um solche aus- stützenden Behauptungen zu rechtfertigen. Man hat E.s Visionen einfach zu bejahen bzw. wird sie eben genauso schlicht ablehnen. – Während das Buch „Vom Anfang und Niedergang des männlichen Weltalters“ (aus ursprünglich 3 Aufsätzen des „Hochland“ zusammengestellt) den visionären Hintergrund noch mehr verdeckt hält und überdies sehr beherzigenswerte Passagen zur Zeitsituation und ihren Ent- artungen bringt, enthüllt sich im posthum erschienenen Hauptwerk „Sophia und Logos“ der eigentliche Hintergrund (oder für den gläubigen Christen auch Abgrund) Eberscher Weltanschauung. Wie man diesen Autor, der Jahwe als hoministischen Satan tituliert (S+L 227), für den Jesus von Nazareth ein „hoministischer Gegen- messias“ ist (S+L 299) und dem die ständigen Meßfeiern der kath. Kirche „die ununterbrochene Bejahung des molochistischen Hominismus“ bedeuten (S+L 201), wie man diesen Autor einen „katholischen Geschichts- und Religionsphilosophen“ (so die Dt. Tagespost am 29. 11. 1972) nennen kann, bleibt dem Rez. unerfindlich. Denn E. will nichts anderes, als die nach seiner Ansicht verlorengegangene gnostische Urreligion wiederherstellen, während ihm der Glaube des Alten und Neuen Testa- mentes ein perfider Greuel ist.

W. Schlepfer, S. J.

Jordan, Placidus, Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des Glaubens. 8° (248 S.) München 1969, Kösel. Ln. 28.– DM. – Ders., Vom Innerwerden Gottes. 8° (124 S.) Frankfurt 1971, Knecht. – Zweimal hat der Verf. in den letzten Jahren den Versuch unternommen, das „festgefahrene Schiff des Christentums“ wieder flott- zumachen, einmal in einem ausführlicheren, aus der Fülle abendländischer Theologie- und Philosophiegeschichte im Blick auch auf die Fremdreigionen schöpfenden Buch, sodann ein zweites Mal in einem knapperen, mehr der Meditation zuzuordnenden Versuch. Dabei bringt vielleicht der Titel des 2. Buches „Vom Innerwerden Gottes“ deutlicher als der des größeren Werkes „Antwort auf das Wort“ die Grundintention des Verf. zum Ausdruck: Wo von Gottesleere und Gottesfinsternis die Rede ist, möchte er den Spuren der Nähe Gottes nachgehen; wo Gott als der „ganz Andere“ überstark zum weltfernen, weil welttranszendenten Gott geworden ist, ist ihm die Weltimmanenz Gottes gleichbedeutsam. Daraus ergibt sich von selbst, daß J. aus reicher Kenntnis der Vätertheologie heraus für unsere Zeit die Inkarnationstheologie in der Weite und Tiefe ihrer Dimensionen als Weg anbietet. – Was im 3. Tl. unter

dem Stichwort „Der Buchstabe und der Geist“ vorgetragen wird, ist aber dann in der Tat diese Inkarnationstheologie in trinitarischer Entfaltung. Erkenntnis göttlicher Inkarnation erfordert den Fortschritt „von der Sarx zum Pneuma“ (89), Sinnentdeckung ein Eingelassenwerden in den Prozeß „immerwährender Menschwerdung des Logos“ (118). Gegen die modische Sorge um die vielfältigen Formen der Anpassung des Christentums entfaltet J. vom Boden christlicher Glaubensverkündigung her neu die Botschaft von der notwendigen „Vergöttlichung“, nicht „Vergottung“ des Menschen (103). Mit der Betonung des „Anrufs der Bewußtwerdung des Göttlichen an euch“ (103) bewegt sich der Verf. dann zugleich recht auffällig in der Nähe der Einladungen, die aus dem Raume der asiatischen Hochreligionen ergehen und inzwischen auch in unseren Breiten vernommen werden. In diesem Sinne bemerkt J. zu Recht: „Es wäre also genauer zu prüfen, als es bisher geschah, wie in den außerchristlichen Religionen die Beziehung der Transzendenz zur Immanenz verstanden wird und ob nicht auch in ihnen, vor allem im Hinduismus und im Buddhismus, die Einheit von Gott und Welt, die Souveränität Gottes in ihrer absoluten, supersubstantialen Erhabenheit, Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit unbestritten ist“ (142 f.). Sehr kühn und z. T. ungeschützt ist allerdings, was J. im 3. Kap. des 4. Teils unter der Überschrift „Neugeburt – Hinübergeburt“ (152–156) schreibt. Hier ist zu fragen, ob er nicht doch etwas eilig die Differenzierungen der verschiedenen Verästelungen des buddhistischen Weges seiner Sicht der Dinge opfert und entsprechend schnell einsetzt, was bei allem große Behutsamkeit verlangt, sollen nicht falsche Erwartungen oder auch unberechtigte Befürchtungen geweckt werden. Wird nicht, wenn schon zitiert wird: „Wer mich sieht, der sieht die Lehre . . .“ (152), eben auch der Unterschied zu Jo 14, 9 sichtbar? Und wer um das Schweigen des Buddha über Gott weiß, kann nicht ohne weiteres feststellen: „Buddhawerdung“ bedeutet im buddhistischen Mönchtum: Vergöttlichung“ (153) oder Buddha als „Gotteskraft“ verstehen oder sagen: „gleich ihm sind alle Gläubigen, die Heiligkeit erstreben (bodhisattvas), zur Gotteskindschaft berufen“ (ebd.). Müssen nicht die anderen bei aller Sehnsucht nach Gemeinsamkeit doch wie wir selbst zunächst einmal das Recht behalten, zu sein, was sie sind und sein wollen? Ähnliches wäre anzumerken zu den Trinitätsanalogien. Nun hat zweifellos die Mystik ihren eigenen Zugang, demgegenüber das Beharren auf dem Wort der konkreten Aussage wie Beckmesserei erscheinen mag. Doch drängt jede Begegnung zwischen den Religionen aus dem Erleben „kosmischer Kommunion“ (157) ins Wort zurück. Überall dort aber, wo gleichsam im Blick auf kosmische Einheit, auf die vielen zum Urquell drängenden Ströme, das östliche Denken – östlich im Sinne der Väter, östlich aber auch im Sinne Asiens – geradlinig auf Gott hin zu drängen scheint, fragen heute um so heftiger diejenigen zurück, die angesichts des Bösen und der Schuld in der Welt keine Spuren des Göttlichen zu entdecken vermögen. Sieht aber J. nicht am Ende Sünde zu sehr in der Nähe des aristotelischen Bösen als „Abzug vom Guten“ und den Menschen entsprechend, wenn er von ihm sagt: „unvollendet als Erdenpilger und darum als Sünder, ein noch Unvollendeter, Unvollkommener, der die göttliche Anlage in sich selbst noch nicht oder wenigstens nicht in zureichendem Maße erkannt und die praktischen Folgerungen aus der Einsicht in seine Berufung nicht vollzogen hat“ (183), und verliert dabei der Kreuzestod Jesu als Erlösungstod nicht doch ein wenig an Gewicht? Ist nicht eben doch das Zerbrechen des Spiegels der eigentliche Grund dafür, daß die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nur dort den Menschen erleuchtet, wo er im Glauben mit dem heilenden Gott in Berührung gekommen ist? Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie wird sicher immer neu den gläubig Nachdenklichen herausfordern. In das Nachdenken hinein aber entlassen beide Bücher des Verf. Die Offenheit von Auge und Ohr aber machen zugleich bereit zur Antwort.

H. Waldenfels

Pannenberg, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie. Gr. 8° (456 S.) Frankfurt 1973, Suhrkamp. 28.– DM. – Der 1. Tl. des Buches gibt eine Übersicht über die wichtigsten in der heutigen Wissenschaftstheorie vertretenen Auffassungen, insbesondere in der analytischen Philosophie, im logischen Positivismus und im kritischen Rationalismus einerseits und in der Hermeneutik sowie in den dialektischen Sozialwissenschaften andererseits. Der 2. Tl. sucht die Frage zu klären, ob und in welchem Sinn die Theologie als Wissenschaft verstanden werden kann. „Behauptungen über göttliche Wirklichkeit und über göttliches Handeln lassen sich

überprüfen an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit, sofern nämlich Gott als *die alles bestimmende Wirklichkeit* Gegenstand der Behauptung ist“ (335). Für P. ist diese Indirektheit der Schlüssel zum Verständnis der wissenschaftlichen Rationalität der Theologie. Von der systematischen Aufgabe der Theologie her seien dann auch die einzelnen theologischen Disziplinen zu verstehen. – Wieweit die Darstellung der wissenschaftstheoretischen Diskussion im „Überblick“ den einzelnen Positionen wirklich gerecht wird, mag dahingestellt bleiben; ist es beispielsweise zutreffend, die Auffassung Schleiermachers dahingehend zu beschreiben, daß die Einheit der Theologie durch einen ihren Gegenständen äußerlichen Praxisbezug zustande komme (298)? Bei Schleiermacher werden diese Gegenstände zunächst durch das kirchliche Interesse an ihnen als theologische qualifiziert, und als theologisches ist ihnen der Praxisbezug nicht mehr äußerlich (vgl. Kurze Darstellung § 6). Weit bedenkllicher erscheint mir der Grundansatz des Autors: „*Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinn-totalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben*“ (313). Nach seiner Auffassung ist „auf dem Boden dieses Ansatzes bei der Totalität der Wirklichkeit als jeweils subjektiv antizipierter Sinn-totalität die Differenz von natürlicher und über-natürlich-geschichtlicher Gotteserkenntnis überwindbar geworden“ (316). Diese Sicht versteht er selbst als „der Form des ontologischen Gottesbeweises gemäß“ (302). Man gewinnt den Eindruck, es handle sich um die Wiederaufnahme des hegelschen Versuchs, sich auf einen absoluten Standpunkt zu stellen, nur daß dieser nicht mehr absolut eingenommen wird, sondern in bloß „subjektiver Antizipation“, nämlich in der Form einer Hypothese oder Vermutung (vgl. 343). Wissenschaftliche Theologie hat dann – der Autor scheint dies ernst zu meinen – die Struktur von „Hypothesen über Hypothesen über Hypothesen“ (336). Damit ist vielleicht bereits die subjektive Antizipation der Sinn-totalität des regressus in infinitum erreicht. – Folgende Einwände scheinen mir gegen das vorgetragene Konzept zu bestehen. Der Gottesgedanke des Autors setzt ein Denken voraus, in dem man sich über Gott und Welt stellen kann (bezeichnend S. 311, Fußnote). P. nimmt ferner Stellung gegen die Auffassung, die Wahrheit des Glaubens entziehe sich irdischer Beurteilung und werde nur im Glauben erkannt. Er meint, man entziehe sich damit von vornherein jeder Kritik (46 f.). Das Gegenteil ist der Fall. Der Anspruch, daß man der christlichen Botschaft jedenfalls *anders* als im Glauben *nicht* gerecht werden könne, unterliegt durchaus vernünftiger Nachprüfung und kann nur solange bestehen, als sich tatsächlich angebliche Vernunfteinwände gegen den Glauben auf ihrem eigenen Feld, also mit gegenüber jedermann diskutierbaren Vernunftgründen, widerlegen lassen. In Frage zu stellen ist auch das Apriori des Verf., wonach Behauptungen über Wirklichkeit nur ernst zu nehmen seien, wenn die von ihnen behauptete Wirklichkeit auch unabhängig von ihnen zugänglich ist (331). Nach der Auffassung der christlichen Botschaft wird das Wort Gottes zwar nicht durch den Glauben zum Wort Gottes gemacht, aber es wird nur im Glauben als Wort Gottes erkannt: Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott in der Weise einer Selbstmitteilung Gottes begegnet nicht außerhalb seiner Verkündigung. Das dem entgegengesetzte Apriori scheint einer rationalen Begründung zu entbehren. Weiter wird die vom Autor vorgenommene Hypothesisierung der christlichen Botschaft n. E. nicht dem Anspruch des Glaubens auf *Gewißheit* gerecht, in der man der Macht des Todes und jeder Erpressung standhalten kann. Gerade in dieser Gewißheit ist man bereit, es jederzeit auf kritische Prüfung ankommen zu lassen. Die von P. angenommene „Einheit der Wahrheit“ scheint mir monophysitisch konzipiert, also in der Weise der Subsumption göttlicher und weltlicher Wirklichkeit unter das gleiche Wirklichkeitsverständnis.

P. Knauer, S. J.

Sauter, Gerhard u. a., Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien – Analysen – Entwürfe. 8° (362 S.) München 1973, Kaiser. Kt. 28.50 DM. – Das Buch ist ein Gemeinschaftswerk, in dem allerdings G. Sauter den relativ umfangreichsten Teil beisteuert und die Feder für die Theologie führt. Es ist in 4 Teile gegliedert: ein historisch-systematischer Überblick über Ansätze zu einer wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion der Theologie (Sauter, 19–49); dann ein Überblick über Grundprobleme der Wissenschaftstheorie (W. Rad-

datz: Die Hauptlinien der wissenschaftstheoretischen Diskussion im 20. Jh.; Theorie der Theoriebildung; *G. König*: Methodologie; *H. G. Ulrich*: Wissenschaftsethik; *H.-W. Haase* und *G. Schultzky*: Pragmatologie, 51–143); drittens „Wissenschaftstheorie in Einzelwissenschaften“ (*König*: Naturwissenschaften; *J. Courtin* und *H.-W. Haase*: Geisteswissenschaften; *W. Raddatz*: Sozialwissenschaften, 145–210); schließlich „Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie“ von Sauter (211–332). Hinzu kommen ein Literaturverzeichnis und gut angelegte Register. – Beachtenswert scheint uns, daß hier trotz der Vielzahl von Autoren ein relativ einheitliches Werk entstanden ist. Die Sprache möchte man sich freilich durchweg weniger durch Anhäufung von Fach- und Fremdwörtern belastet wünschen – dies zumal, wenn man eines der Hauptanliegen Sauters ernst nimmt: daß theologisches Sprechen verständlich, nachvollziehbar und insofern nachprüfbar sein muß. – Ein entscheidendes sachliches Bedenken gegen Sauters Theorie von Theologie muß aber hier unbedingt angemeldet werden, auch wenn dies jetzt nicht im einzelnen belegt und ausgeführt werden kann. Um es kurz und vielleicht überscharf zu sagen: die Frage nach der Wahrheit theologischen Redens fällt bei ihm praktisch aus. Wenn wir ihn recht verstanden haben, geht es ihm lediglich um die Wahrung formaler Richtigkeit theologischer Aussagen und Klärung der Herkunft derselben. Die Wahrheit aber wird einfach im „Konsensus der Kirche“, dessen „pneumatologische Würde“ S. freilich versichert, angesiedelt, hier vorausgesetzt und ist kein eigentlich wissenschaftliches Problem. Konsequenterweise müßte man dann aber der Theologie auch den Rang einer Wissenschaft bestreiten, wenn man unter Wissenschaft eine bestimmte Weise der Erforschung der Wahrheit versteht und ihre Aufgabe nicht nur darin sieht, daß sie Sprachregeln für bestimmte Lebensbereiche, hier den Bereich des Kirchlichen, aufzustellen hätte. Wäre dies die vornehmliche Aufgabe der Theologie, dann diene sie letztlich nur der Stabilisierung eines kirchlich-dogmatischen Sprechens, allenfalls der Regulierung des innerkirchlichen Dialoges, nicht aber der Erforschung der Wahrheit, zu der das Sprechen der Kirche gerade auf seinen Realitätsbezug hinterfragt werden müßte und zu der Kriterien für eine Prüfung dieses behaupteten Realitätsbezuges in einer Theorie der Theologie entwickelt werden müßten. Dieses Problem auszuklammern oder einfach gleich als unlösbar und deshalb auch nicht einmal wissenschaftlich problematisierbar vorauszusetzen, bedeutet jedenfalls ein Todesurteil für Theologie als Wissenschaft, wenn man Wissenschaft als im Dienste an der Erforschung der Wahrheit versteht. Die Konzeption Sauters entspricht allerdings genau der allgemeinen Tendenz wissenschaftstheoretischer Abhandlungen, die sich – entgegen dem nicht selten angemeldeten Anspruch, heute die Rolle der Philosophie zu übernehmen – dann doch auf eine bloß formalisierte Methodenlehre (hier: Methode des kirchlichen Sprechens) beschränken und die Wahrheitsfrage gar nicht mehr stellen. Daß die Theologie und auch die anderen Wissenschaften gerade nicht so anspruchslos sind und auch gar nicht sein können, müßte in einer gründlichen Auseinandersetzung mit S. dargelegt werden; es genüge hier ein Verweis auf zwei andere jüngst erschienene Bücher: *W. Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973, Suhrkamp) und vom *Rez.*, *Der verständige Umgang mit der Welt. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft* (1974, Rodopi).
W. Simonis

3. Gottesfrage. Ekklesiologie. Ökumenik

Pannenberg, *Wolfhart*, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. 8° (128 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. 12.80 DM. – Im vorliegenden Bändchen legt der Verf. fünf kleinere Arbeiten aus den letzten Jahren vor. Ihre Titel: „Anthropologie und Gottesfrage“, „Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik“, „Christliche Theologie und philosophische Kritik“, „Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels“ und „Die christliche Legitimität der Neuzeit“. Der letzte Beitrag enthält eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenbergs Buch „Die Legitimität der Neuzeit“ (Frankfurt 1966). Bei den anderen handelt es sich um Texte, die ursprünglich als Referate vorgetragen oder in Zeitschriften veröffentlicht wurden. Das gemeinsame Thema dieser Arbeiten ist im Titel angedeutet: Lassen sich heute Gott und die menschliche Freiheit zusammendenken? Das Bemühen

um eine Antwort auf diese Frage ist erneut unausweichlich geworden und von höchster Aktualität. „Die durch den modernen Atheismus gestellte Kernfrage lautet: Setzt der Mensch im Vollzug seines Daseins eine ihm und allem Endlichen jenseitige, ihn gerade im Akt der Freiheit tragende und zur Freiheit erst befähigende Wirklichkeit voraus, auf die sich alles Reden von Gott bezieht? Oder schließt vielmehr die Freiheit des Menschen das Dasein eines Gottes aus, so daß mit Nietzsche, Nicolai Hartmann, Sartre um der Freiheit des Menschen willen das Nichtsein Gottes, nicht dessen Dasein, postuliert werden muß? Dies dürfte die Kernfrage sein, mit der der moderne Atheismus steht und fällt und deren Entscheidung eine zwar für sich allein noch nicht hinreichende, aber unentbehrliche Grundbedingung jeder Rechtfertigung eines Redens von Gott ist“ (37). P. geht es in den vorliegenden Arbeiten „um eine Freilegung der anthropologischen Basis für die Erörterung der Gottesfrage“ (5). Er sucht nach einem Weg, der die Unzulänglichkeiten zweier bereits beschrittener Wege vermeidet: der eine heute ungangbare Weg ist das Festhalten an den verschiedenen Gottesbeweisen der scholastischen und aufklärerischen „natürlichen Theologie“ – denn sie haben ihre Kraft eingebüßt, seitdem die Gottesfrage nur noch im anthropologischen Kontext erörtert wird. Der andere Ausweg, der sich aber auch als Sackgasse erwiesen hat, ist der Einbau der atheistischen Religionstheorien in die Theologie selbst, wie er in der „dialektischen Theologie“ vorgenommen wurde – denn die von dieser Richtung für das christliche Gottesverständnis beanspruchte Ausnahmestellung läßt sich mühelos durch religionsgeschichtliche Daten widerlegen. Es bleibt nur der Weg einer anthropologisch orientierten Fundamentaltheologie, die nachweist, daß der Mensch schon vor der Begegnung mit der christlichen Offenbarung unausweichlich auf den Gott bezogen ist, der ihm in der Botschaft Jesu neu begegnet. „Nur wenn der Mensch, auch außerhalb der christlichen Botschaft, in seinem Menschsein auf die Wirklichkeit Gottes bezogen ist, von der die Botschaft Jesu herkommt, nur dann kann die Gemeinschaft mit Jesus für ihn das Heil bedeuten. Wenn aber der Mensch auch außerhalb der christlichen Botschaft immer schon auf den Gott bezogen ist, den Jesu Botschaft voraussetzte, dann muß der Mensch auch immer schon irgendwie ein Bewußtsein von dieser sein Menschsein konstituierenden Bezogenheit gehabt haben“ (34 f.). Das Feld der Auseinandersetzung der theol. Anthropologie mit dem Atheismus ist von daher die Welt der außerchristlichen Religionen. Das Thema, um das der Streit geht, ist durch die geistesgeschichtliche Situation vorgeben: es ist der Streit um eine zureichende Fundierung der Freiheit des Menschen. P. möchte zeigen, daß die Freiheit des Menschen auf die Beziehung zu Gott angewiesen *bleibt*. Dabei beruft er sich auf Hegel, der gezeigt habe, daß man die christliche Religion bewahren muß, wenn man die Freiheit der Subjektivität retten will. Freilich darf Gott nicht nach Analogie des vorhandenen Seienden vorgestellt werden. Der so vorgestellte Gott ist für Hegel tot. Er kann menschliche Freiheit nicht begründen. „Aber das Denken Hegels konnte nicht bei der Feststellung des Todes Gottes stehenbleiben, weil der Tod Gottes zugleich den Verlust des Selbstbewußtseins und seiner subjektiven Freiheit bedeuten muß. Die Erkenntnis, daß die subjektive Freiheit des modernen Bewußtseins nicht ohne Gott fortbestehen kann, führt zur Revision der Einseitigkeiten der Religionskritik der Aufklärung. Sie macht nicht rückgängig, was das Recht dieser Kritik ist. Sie gewinnt den konkreten Inhalt der Religion zurück, indem sie die falsche Entgegensetzung des Unendlichen zum Endlichen überwindet und so die Einheit von Endlichem und Unendlichem im christlichen Zentralgedanken der Menschwerdung Gottes und also im Prinzip der subjektiven Freiheit selbst zu Ende denkt“ (89). Gott ist also der Freiheit und Zukunft gewährende – was er nur sein kann, wenn er als Person und nicht als Vorhandenes gedacht wird. Als Person („Ein unpersönlicher Weltgrund kann nicht rechtens ‚Gott‘ heißen“ [42 f.]) ist Gott Ursprung der Freiheit des Menschen, der als der solche Freiheit entgegennehmende seinerseits zur Person, zur freien Subjektivität wird. Der Mensch als Person ist mehr als ein vorhandenes Seiendes; so wäre er unfrei, zukunftslos. „Es ist der verbreitete Grundfehler atheistischer Beschreibungen des menschlichen Verhaltens, daß sie das Personsein, die Subjektivität des Menschen, als etwas Vorhandenes nehmen, als ein vorhandenes Ich, das dennoch sich selbst erst konstituiert im Akt seiner Wahl“ (44). – Dem Verf. ging es mit seinen Überlegungen nicht um einen Beweis für das Dasein Gottes. „Wohl aber kann der Gedanke einer göttlichen Person als Ursprung der Freiheit am Ende dieses Gedankenganges vielleicht als weniger ungläubhaft und undenkbar erscheinen als zuvor“ (46). Erst die Offenbarung Gottes kann die wahre

Natur des Göttlichen endgültig entscheiden. – P.s Buch bietet viele sehr wertvolle und anregende Durchblicke durch die problemhaltige Geschichte des Verhältnisses von christlichem Glauben und neuzeitlichem Denken. Die Frage stellt sich jedoch, ob sein Lösungsvorschlag nicht neue Probleme aufwirft. In Abwandlung eines Satzes Pannenberg's (18) wird man sagen dürfen: „Man ruft als Theologe auch die Hegel'sche Philosophie nicht ungestraft zu Hilfe.“ Wenn man Endliches und Unendliches zu sehr ineinanderverschmelzen läßt (vgl. z. B. 88 f.), ist es kaum mehr möglich, Gottes Gottsein und der Welt Weltsein wirklich zu wahren. W. L ö s e r, S. J.

Ortskirche – Weltkirche. Festgabe f. Julius Kardinal Döpfner, hrsg. v. H. Fleckenstein / G. Gruber / G. Schwaiger u. E. Tewes. Gr. 8° (674 S.) Würzburg 1973, Echter. Ln. 48.– DM. – Bei der Anzeige einer nahezu 700seitigen Festschrift mit 39 Beiträgen sind Auswahl und Hervorhebungen legitim. Wir setzen im folgenden den Akzent auf Artikel, die den Dogmengeschichtler und Kirchenhistoriker interessieren. Die ersten 4 Artikel befassen sich mit exegetischen Fragen, und zwar je 2 aus dem AT und NT. J. Scharbert untersucht Gen 12, 3 (in te benedictur universae cognationes terrae); J. Schreiner Jer 1, 4 („Prophet für die Völker“); R. Schnackenburg behandelt die „Ortsgemeinde und ‚Kirche Gottes‘ im ersten Korintherbrief“; J. Michl „Die Priester des ersten Petrusbriefes“. – Die beiden folgenden Beiträge untersuchen das im Titel der Festschrift angedeutete Thema aus der Sicht der Alten Kirche. P. Stockmeier legt eine behutsame und u. E. zutreffende Interpretation von Ignatius, Smyr 8, 2 vor (63–74), der Stelle also, wo zum ersten Mal der Ausdruck ‚katholische Kirche‘ in der altchristlichen Literatur vorkommt. ‚Katholisch‘ ist hier weder Attribut der unsichtbaren Kirche als solcher (Harnack) noch geographisch im Sinne Augustins und Späterer zu verstehen, noch bedeutet es soviel wie ‚orthodox‘ zur Kennzeichnung der überlieferten Offenbarung. Das Wort ist vielmehr zu „deuten von der überirdischen Wirklichkeit der Kirche her, die eben in Christus ihren Grund hat. Indes kann diese ‚katholische Kirche‘ nicht ausschließlich als jenseitige Größe verstanden werden. Der Urbild-Abbild-Gedanke setzt nachgerade eine Partizipation der irdischen Gemeinde an der himmlischen Ekklesia voraus, wie ja auch der Bischof den Vater repräsentiert bzw. die Diakonie Christus“ (70). Dementsprechend gründet die Hinordnung der Lokalgemeinde zur Gesamtkirche in der transszendentalen Wirklichkeit eben dieser ‚katholischen Kirche‘. J. Speigl gelingt es in seinem Beitrag Ortskirche/Weltkirche (einige Beobachtungen aus dem kirchlichen Altertum), auf wenig Seiten (75–86) bündig zu zeigen, auf welche Weise die Alte Kirche die ihr gestellte Aufgabe, die Einheit zu verwirklichen, gelöst hat. In Etappen entstand aus den sich zusammenschließenden Ortskirchen die Weltkirche. Dies war jedoch nur deswegen möglich, weil vorgängig zum äußeren Zusammenschluß schon das Bewußtsein einer weltweiten Gemeinschaft und von Anfang an Ansätze und Triebkräfte zur Organisation der Einheit vorhanden waren. Neben anderen Faktoren ist hier die Existenz eines ‚Mittelpunkortes‘ zu nennen. Roms Bereitschaft, diese Funktion zu übernehmen, zeigt sich schon 1 Klem an. Treffend ist der Überblick über die Entwicklung des kirchlichen Synodalwesens und die allmähliche Herausbildung des römischen Primates gekennzeichnet. – In seiner Thematik verwandt mit den beiden genannten Studien ist der Beitrag von H. W. Biedermann, Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das orthodoxe Verständnis der Ortskirche (284–303). Es ist Chalkedon, das die Prinzipien endgültig aufstellte, „an denen sich bis heute die volle Realität einer ‚Ortskirche‘ nach orthodoxem Verständnis . . . bestimmen läßt. . . Die Grundbestimmung enthält Kanon 17 im Schlußsatz: vollkommene Anpassung der kirchlichen Ordnung an die staatlich-politische Situation“ (302). Interessant erscheint uns die Bemerkung des Verf., daß die Synoden des 4. und 5. Jh. bei ihrer Gesetzgebung im Grunde nur den Osten im Auge hatten und aus diesem Grunde eigentlich auch nur für ihn Geltung haben (302). – An historischen und theologiegeschichtlichen Themen sind noch zu nennen: A. W. Ziegler, Der Name Korbinian; H. Tüchle, Romfahrten deutscher Bischöfe im 10. Jahrhundert; W. Dettloff, Die Bedeutung der Weltkirche für die Universalität des Mittelalters; G. Schwaiger, Am Beispiel München: Seelsorge und Frömmigkeit im Wandel der Zeiten; Th. Freudenberger, Leonhard Haller von Eichstätt im Streit um die Ehre der Weibsbischöfe im Konzil von Trient; R. Graber, Propst Johann Georg Seidenbusch (1641–1729) und die Erneuerung des Priestertums; H. Hasenfuss, Das Kirchenbild von der Theologia Wirceburgensis bis H. Schell. H.-J. S i e b e n, S. J.

Lorenz, Kardinal Jaeger, Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit, hrsg. vom *Johann-Adam-Möhler-Institut* (= Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, XXXI). Gr. 8° (427 S.) Paderborn 1972, Bonifacius-Druckerei. Ln. 25.– DM. – Der Band enthält eine Sammlung von 55 Stellungnahmen, die der Paderborner Erzbischof im Laufe seiner langen Amtszeit – der Band wird eröffnet mit seiner Predigt anlässlich seiner Bischofsweihe 1941 – zu Fragen der Einheit der christlichen Konfessionen verfaßt hat. Das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn hat die Sammlung anlässlich der Vollendung des 80. Lebensjahres seines Gründers und Präsidenten vorbereitet. Der Hrsg. *Paul-Werner Scheele* hat den Texten ein Vorwort und Erläuterungen beigegeben. Damit erleichtert er dem Leser das Verständnis der ausnahmslos für konkrete Situationen bestimmten Äußerungen des Erzbischofs. Im Genus unterscheiden sich die Texte: es finden sich Predigten, Voten für die Deutsche Bischofskonferenz, Fastenhirtenbriefe, Rundfunkansprachen, Referate, Konzilsvoten, Interviews, Betrachtungen, Zeitschriftenartikel u. a. Im Inhalt aber zeigt sich eine klare Kontinuität: eine mutige Sorge um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche verbindet sich mit verantwortungsbewußter Festigkeit, wo es um den Schutz der katholischen Glaubenssubstanz geht. Die Veröffentlichung der Stellungnahmen wirft Licht auf eine der prägenden Gestalten des ökumenischen Aufbruchs in der katholischen Kirche und auf ihre wegweisenden Aktivitäten, so z. B. auf die Gründung des „Evangelischen und Katholischen Ökumenischen Arbeitskreises“ und des „Johann-Adam-Möhler-Instituts für Konfessions- und Diasporakunde“; weiter auf die von Kardinal Jaeger ausgegangene Initiative zur Errichtung des „Sekretariates für die Einheit der Christen“ unter Leitung von Kardinal Bea; schließlich, um nur noch einen Punkt zu erwähnen, auf die intensive Mitarbeit an der Erstellung des konziliaren Textes „*De oecumenismo*“. Der Band ist ein wertvoller Beitrag zu einer Geschichte der katholischen ökumenischen Bemühungen und darum dankbar zu begrüßen. W. Löser, S. J.

Bori, Pier Cesare, *Koinonia*. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento (Testi e ricerche di Scienze religiose 7). 8° (134 S.) Brescia 1972, Paideia Ed. 2000.– L. – Die vorliegende Studie, die siebte der vom Istituto per le Scienze religiose (Bologna) herausgegebenen Sammlung, besteht aus zwei getrennten Essays. Im ersten stellt der Verf. die letzten Entwicklungen der Ekklesiologie im katholischen, protestantischen und orthodoxen Milieu dar; ihm kommt es im Grunde nur darauf an, die charakteristischen, wichtigsten Hauptlinien aufzuzeigen. Die Arbeit ist hier, was die Theologie angeht, bündig und trotzdem erschöpfend. Leider fehlt allerdings eine wenn auch kurze Darstellung der Interferenzen mit Soziologie und Philosophie, was dem Bild eine bei weitem größere Einheit und Tiefe gegeben hätte. – Nach dieser allgemeinen Einleitung analysiert der Verf. die Periode 1945–1970 unter dem Titel: „Entwicklungen, Debatten, offene Fragen“. Hier läßt sich B. offenbar von einem vorherbestimmten Zweck leiten: nämlich zu zeigen, wie unsicher und unzuverlässig der Gebrauch der Kategorie der *Koinonia* ist, sowohl von seiten der Gelehrten wie auch besonders von seiten des kirchlichen Lehramtes. Durch eine knappe Analyse neuerer Kirchenfragen (Ökumenismus, Interkommunion, Verhältnis zwischen konkreten Strukturen und dem Geist der Gemeinschaft) gelangt der Verf. zum schon von Beginn an angezielten Ergebnis: die Notwendigkeit, Praxis und Vorstellungen der heutigen Kirchen aufgrund des Prinzips der „absoluten Normativität der Schrift“ (S. 10) zu messen. – Im 2. Tl. führt B. die sorgfältige Exegese von 16 Versen des NT an, wo von *Koinonia* o. ä. die Rede ist. Bei dem 45maligen Auftauchen der Wurzel „*koinon-*“ im NT wählt der Verf. die wohl interessantesten Stellen aus und bietet jeweils eine gute Zusammenfassung der philologischen und hermeneutischen Fragen. Mit wenigen Ausnahmen arbeitet er gründlich und direkt aus den Quellen. Als Fazit formuliert er die Tatsache, daß keine der verschiedenen ntl. Bedeutungen von *Koinonia* den sozusagen „juristischen“ Gebrauch der Hierarchie rechtfertigt. Der Verf. fügt gleich hinzu, man solle ein solches Ergebnis durch das Studium der mit der Gemeinschaft zusammenhängenden *Themen* prüfen und integrieren, was aber die Grenzen seiner Arbeit überschreite. – Diese vorliegende gehört zu einer Reihe, die breit angelegt eine Überprüfung ekklesiologischer Strukturen übernimmt. Sie ist unter verschiedenen Hinsichten lesenswert; die Information auf jedem relevanten Gebiet und die Synthese sind zweifelsohne auszeichnende Merkmale dieses Buches. Da es jedoch um

den Beweis einer genauen These geht, der mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden geführt werden soll, muß seine Beweisführung vom Leser auf derselben Ebene beurteilt werden. – Zunächst ein methodologischer Hinweis: wenn die Schrift, wie B. behauptet, eine „absolute Normativität“ besitzt, warum versucht er seine Hauptfrage (Koinonia im NT) durch eine umfangreiche Darstellung zeitgenössischer Theorien plausibel zu machen? Daß diese Bemerkung zutrifft (freilich wird es nur dem Leser völlig einleuchten), wird von einem zweiten Kritikpunkt gestützt. Wenn es B. darauf ankommt, die ntl. Botschaft über den Geist der christlichen Gemeinschaft herauszuarbeiten, ist sein Vorgehen bei weitem ungenügend, da er sich tatsächlich auf die Betrachtung der Wurzel ‚koinon-‘ beschränkt. Auf diese Weise reduziert der Verf. ein theologisches Thema auf ein philologisch-exegetisches; wohingegen aber die Wirklichkeit der Kirche nicht allein durch eine exegetische Untersuchung ntl. Vokabeln eruiert werden kann. Diese Akzentverschiebung impliziert und erleichtert m. E. weitere wenn auch kleinere Unsicherheiten des Ganzen. Zumindest fragwürdig ist der Ausdruck (und die klar zugrunde liegende Überzeugung) von der „absoluten Normativität“ *der Schrift*: terminologisch korrekter wäre „absolute Normativität“ *des Wortes Gottes*; zudem wäre es besonders für unsere Fragen nicht belanglos gewesen, die mit diesen Größen zusammenhängenden Probleme mindestens kurz zu beleuchten. Auch was die ntl. „Kategorien“ angeht, ist der Verf. vag und zweideutig (53): man hat den Eindruck, daß er gerade, um zu vereinfachen, an dem echten Problem vorbeigeht. Bezeichnend ist schlechthin für diesen und ähnliche Versuche das Auslassen praktisch aller Schriftstellen (wie z. B. Apg 15; Eph 4; Past usw.), die sowohl in der Dogmengeschichte wie in der heutigen Theologie die Existenz von Spannungen erklären. Trotz dieser und anderer kleiner Mängel (nicht zuletzt die allzu große Zahl der Druck- und Zitatefehler) ist diese Arbeit besonders interessant, weil sie die Aufmerksamkeit auf ein ganz zentrales, gleichwohl aber selten behandeltes Thema lenkt.

C. Marucci, S. J.

Saier, Oskar, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münchener Theol. Studien, III, 32). Gr. 8° (XXXI u. 302 S.) München 1973, Hueber. 60.– DM. – Der communio-Begriff durchzieht die gesamte konziliare Ekklesiologie: bei seiner ersten zentralen Verwendung durch Art. 41, 42 SC erscheint er zur Kennzeichnung der eucharistischen Vollzugsform der Kircheneinheit, bei den Aussagen zur Kollegialität der Bischöfe schließlich ermöglicht er die Verdeutlichung der Spannungslage primatialer und kollegialer Elemente im Verhältnis der Einzelkirchen. Die vorliegende Arbeit entfaltet – nach einführenden begrifflichen Untersuchungen – im ersten Hauptteil die communio als Kennzeichnung der Kircheneinheit, die Vollzugsformen der communio ecclesiarum und das Bischofsamt als Träger der communio. Der zweite Hauptteil – „hierarchica communio“ – verdeutlicht die communio als tragendes Strukturprinzip von Bischofskollegium und Presbyterium. – So sehr es zu begrüßen ist, daß wohl *der* Zentralbegriff der konziliaren Theologie nun monographisch untersucht ist – schon zur Grobgliederung der Arbeit scheinen mir Bedenken angebracht, die sich auf das Verhältnis von „communio“ und „hierarchica communio“ beziehen. Es wird der Eindruck erweckt, als sei durch diese – in den konziliaren Dokumenten nirgends explizit durchgeführte – Gegenüberstellung ein Verhältnis von Allgemeinem zu Besonderem zu beschreiben. Die communio-Verfassung der episkopalen Kollegialität kann aber doch gar nicht von der communio ecclesiarum getrennt werden; S. muß daher eine Doppelung in Kauf nehmen, wenn er bei der Gesamtkirche als Verwirklichung der communio ecclesiarum auch auf die „Auswirkungen des Bischofsamtes“ zu sprechen kommt. Systematisch ist die episkopale Kollegialität nicht von der Gesamtkirche als communio ecclesiarum zu separieren, vielmehr ist das Bischofsamt das Organ, durch das die communio der Einzelkirchen sich vollzieht; hier, in der Aufnahme in die Bischofsliste, liegen ja auch die historischen Ursprünge des communio-Begriffs. Andererseits erscheint es unangebracht, Bischofskollegium und Presbyterium zu einer „hierarchica communio“ zusammenzufassen, weil die konziliaren Aussagen zum Verhältnis Presbyterat – Episkopat vergleichsweise rudimentär geblieben sind. Wenn die Frage der Sakramentalität des Bischofsamtes auch durch das Konzil nicht abschließend definiert ist, so kann doch soviel gesagt werden, daß es der Betonung des Bischofsamtes nicht entspricht, es durch die Zusammenfassung zu einer „hierarchica communio“ als gewissermaßen hochpotenziertes Presbyterat erscheinen zu lassen. Die Problematik hat sich in der

nachkonziliaren ökumenischen Diskussion zur Ämteranerkennung präziser abgezeichnet: Einzelkirche und Element der *communio ecclesiarum* ist zunächst allein die Bischofskirche, und das Verhältnis des Presbyterats zum Bischofsamt ist nicht durch Übertragung des Strukturprinzips der *communio ecclesiarum* auf Diözesanebene lösbar. Die Weiterführung der Fragestellung erübrigt sich in einer die Verwendung des *communio*-Begriffs in den Konzilsbeschlüssen untersuchenden Arbeit, da das Konzil eindeutig zunächst eine „Aufwertung“ des Bischofsamtes als der Fülle des Priestertums im Auge hatte und das Verhältnis Episkopat – Presbyterat gar nicht systematisch aufgegriffen hat. Trotz dieser – gewiß grundsätzlichen – Ausstellung bleibt die Arbeit wegen ihrer Materialfülle lesenswert. P. Frank e

Härdelin, Alf, *Aquae et vini mysterium*. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 57). Gr. 8° (XV u. 140 S.) Münster 1973, Ashendorf. – Vielleicht hat man es schon gewußt, daß in den mittelalterl. Liturgieauslegungen eine Theologie niedergelegt ist, deren Rang man durchaus nicht gerecht wird, wenn man sie mit der nachsichtigen Etikettierung „fromm“ abschirmen wollte. Wahrscheinlich wird auch ein in Sachen Liturgie nicht ganz Unbelesener einigermaßen darüber erstaunt sein, in wie hohem Maße der gemischte Kelch für Klärungen und Entwicklungen, die weit über Gabendarbringung und eucharistischen Kontext hinaus in das Feld der Sakramententheologie und Ekklesiologie hineinreichen, einen nahezu selbstverständlichen Test und eine verlässliche und empfindsame Sonde abgibt; schließlich ist uns nicht ungestraft viel von der gelebten Einheit von Theologie, Liturgie und Frömmigkeit abhanden gekommen – ist der Ritus der Wasserbeimischung im besonderen seit dem Spätmittelalter aus dem Mittelpunkt theologischen Interesses herausgetreten (auch die Verwerfung durch die Reformatoren hat da nicht viel bessern können . . .) und sind auch jüngste Entwicklungen auf liturgischem Feld nicht eben dazu angetan, ihn von seinem bescheidenen Ort erneut ins Rampenlicht zu führen. – Für die vorliegende Studie ist nicht so sehr die geschichtliche Entwicklung des Ritus an sich interessant. Von da her ist die Beschränkung (räumlich) auf das westlich-lateinische Liturgiegebiet und (zeitlich) auf die Spanne von der ins MA einmündenden Patristik – konkret: von den theol. Schriftstellern des spanisch-fränkischen Raums – bis zum auslaufenden MA verständlich und gerechtfertigt. Es bliebe dann also der Ritus als Anlaß und Gegenstand prinzipiell-theologischer Überlegungen. Und es kann kein Zweifel sein, die Darstellung des verwickelten Weges subtiler Deutungswandlungen und -nuancierungen darf Interesse beanspruchen und ist der Bemühung wert. Aber dann ist damit wohl noch nicht die Spannung erklärt, mit der der Leser heute diesen Gang durch die Vor-, Früh- und Hochscholastik mitvollzieht. Denn schließlich ist ja nicht zu verkennen, daß die grundsätzliche Bandbreite der Deutungsthematik relativ früh da ist (in der ausgehenden Vorscholastik in der Synthese des Paschias Radbertus greifbar) und daß die Zusammenfassung des Tridentinums bei aller Bündigkeit durchaus nicht verkürzt: die Wasserbeigabe sei angeordnet „ . . . tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere eius aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur. Et cum ‚aquae‘ in Apocalypsi beati Joannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur“ (DS 1748). – Das erst scheint den eigenen Ort und die Bedeutsamkeit des vorliegenden Werkes anzugeben: es wird nicht nur anhand dieses Ritus des gemischten Kelches – Aufhänger, Vehikel – verfolgt, was mittelalterliche Theologie über die Relation Kreuzopfer/eucharistisches Opfer bzw. über das Zueinander Christus/Kirche in ebendiesem einen Opfer zu sagen hat, sondern die Untersuchung bleibt ständig in dem Sinne hart am Ritus, daß sie seinen Funktionswandel und so Wandel im liturgischen Selbstverständnis nachzeichnet. Wenn de Lubac die Theologie des in Frage stehenden Zeitraumes mit einer Formulierung wie „Vom Symbolismus zur Dialektik“ einzufangen trachtet, dann ist das auch für die Liturgie erhellend: vom Symbol zur pädagogisch-asetisch hilfreichen Zeremonie – vom Mysterium (verborgenes Inneres – „res“ – aufscheinend in verhüllend-enthüllendem Äußeren) zur dramatischen Darstellung von Leben und Leiden des historischen Christus – vom Realsymbol zu Sakrament-Ursache. Wenn man mit solchen oder ähnlichen Kategorien den Duktus der Entwicklung zu kennzeichnen versucht, springt die hohe Aktualität dieser Untersuchung ins Auge, die sich dann selbstverständlich keine Tugend einer ausgezeichneten historischen Abhandlung

schenkt. – Der Aufbau ist klar. 3 große Abschnitte: Vorscholastik (man ist überrascht, wie sehr das Niveau tradierenden Kompilierens überschritten wird, etwa in der Synthese von Paschasius Radbertus) – Frühscholastik, mit Bodengewinn der ratio neben der traditio, mit wachsender Tendenz zum System – Hochscholastik. Ein kurzer Ausblick auf Spätmittelalter, auf Reformation und Gegenreformation schließt ab; zu Recht, wie schon angedeutet wurde: auch ohne daß man die Stichworte Ockhamismus, Nominalismus u. ä. zu sehr strapaziert, steht die Feststellung, daß unser Ritus nicht mehr zu Neuem anregt. – Die Beherrschung der Quellen, die in Text und Anmerkungen reichlich zu Wort kommen, sowie die Vertrautheit mit der Literatur ist vorbildlich. Um nur gerade anzudeuten: wer ausführlich die Franziskanertheologen berücksichtigt, hat sich damit die Arbeit wahrlich nicht leichter gemacht, und wer gelegentlich nicht unbedeutende Korrekturen an Aussagen von N. Haring, F. Holböck u. a. anbringen kann, stellt die solide Arbeit unter Beweis. Die klare Diktion des schwedischen Autors rechtfertigt einen besonderen Hinweis. Nur 2 Stellen sind dem Rez. aufgestoßen. S. 26: falls sich jemand die Vergewisserung an der in der Anm. zitierten Quelle schenkt, könnte ihn der Text unnötig stutzig machen, nämlich „Die Getauften tragen noch die Sündenlast. In der Eucharistie erhalten sie aber Nachlassung ihrer Sünden und das Lösegeld“. Das ist ohne Not hart formuliert; die Nuanciertheit des Paschasiusextes „... ut si quam peccati maculam post fontem traxit, habeat in hoc undam veniae qua diluatur et praetium suae redemptionis...“ ist hier nicht eingebracht. – Sodann S. 124: wenn Bonaventura in bezug auf die Eucharistie sagt ‚res huius Sacramenti non dicitur corpus mysticum ratione partium, sed ratione unionis‘, dann ist der deutsche Text „Der mystische Leib ist res der Eucharistie, aber nicht als Teil des Leibes Christi, sondern nur auf Grund der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte“ wohl nicht die allerdeutlichste Vermittlung des Gemeinten, nämlich: res der Eucharistie ist nicht „Leib“ als resultierend aus dem charismatischen Zusammenspiel der vielen Glieder (in der unitas fidei, spei, caritatis), sondern „Leib“, wie er aus der Hauptgnade Christi als solcher konstituiert wird; zu dieser je innigeren unio zu verhelfen, ist die Gnadenwirkung dieses Sakraments. – Nun, selbst wenn es noch eine ganze Reihe solcher kleiner Ausstellungen gäbe (es gibt sie nicht), täte es dem keinen Abtrag, daß wir für eine dichte, gerundete Darstellung dankbar sein können, die der renommierten Sammlung nicht nur vom Niveau her Ehre macht, sondern auch ihr Anliegen fördert.

A. Stenzel, S. J.

Boisset, Louis, Un Concile Provincial au Treizième Siècle Vienne 1289. Eglise locale et société (Théologie historique, 21). 8° (360 S.) Paris 1973, Beauchesne. 63 F. – Daß die synodale Aktivität in der mittelalterlichen Kirche eine viel größere Rolle gespielt hat als in der neueren Zeit, ist allgemein bekannt. Mit Staunen vernimmt man, daß allein im 13. Jh. in Frankreich über 90 Provinzsynoden abgehalten wurden. Im vorliegenden Werk geht es um die Versammlung, die i. J. 1289 in Vienne stattfand. Daß gerade dieses Ereignis herausgegriffen wurde, hat seinen Grund darin, daß durch glückliche Umstände die Originalakten erhalten geblieben sind. Diese befanden sich viele Jahrhunderte hindurch im Kapitelsarchiv der Kathedrale von Viliers. Auf welchem Wege sie dann in Privatbesitz und endlich in den der Sulpizianer in Paris gelangt sind, ist nicht ganz durchsichtig. B. hat die verschiedenen Überlieferungen über diesen Vorgang zusammengetragen (39–50). Wie immer es mit der Wahrscheinlichkeit der einen oder der anderen Version stehen mag, entscheidend ist, daß wir sicher sein können, die echten Akten der Synode von 1289 zu besitzen. Jedenfalls kommt B. am Ende einer sorgsam Analyse zu diesem Ergebnis (51–60). Vom Original war i. J. 1472 eine handschriftliche Kopie erstellt worden, die im Archiv von Isère liegt. Wenige Jahre später ließ der Erzbischof von Vienne, Guy de Poisieux, eine Druckausgabe veranstalten. Als i. J. 1530 in Vienne wiederum eine Synode abgehalten wurde, dieses Mal zur Abwehr der Reformation, ließ der damalige Erzbischof einen neuen Druck anfertigen (65–67). Schon dieser häufige Rückgriff auf die Synodalakten läßt ahnen, daß der Synode von 1289 eine nicht alltägliche Bedeutung zugekommen sein muß. Bevor B. darüber im einzelnen handelt, schildert er in einem breit angelegten Kapitel (69–126) den zeitgeschichtlichen Rahmen: die politische Landkarte, das gesellschaftliche und das religiös-kirchliche Leben. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei den Abteien, Prioraten und den Niederlassungen der Bettelorden (102–115). Wie auch anderswo erfreuten sich die Mendi-

kanten besonders deshalb der Volksgunst, weil sie die Leute beicthörten und sie so von der Last befreiten, bei dem „parochus proprius“ beichten zu müssen. – Nach einer knappen Darstellung des konziliaren Geschehens (127–140) handelt B. eingehend von der synodalen Gesetzgebung in Vienne 1289 und ihren Quellen (Bibel, die Väter, die Allgemeinen Konzilien, von denen vier erwähnt sind: Lateranum III und IV, Lyon I und II, vor allem aber andere Provinzsynoden). Die hauptsächlichen Verhandlungsthemen waren das liturgische und sakramentale Leben, Klerus und Pfründen; Immunität des Klerus und Asylrecht (160–179). Von einer irgendwie profilierten theol. Bedeutung dieser Synode kann keine Rede sein; das wenige, was zu erwähnen ist, stammt zudem aus anderen Konzilien (178). Instruktiver ist das, was B. über die Rezeption der Statuten von Vienne (179–196) und über die Auswirkungen und den Einfluß dieser Statuten zu sagen hat (197–206). Den Beschluß dieses 1. Tls bilden einige Überlegungen zur Rolle der Provinzsynoden des 13. Jhs innerhalb des Kirchenverständnisses. Vielleicht hätte in diesem Kontext die Studie des Rez. über die „Ekklesiologie des Lateranum IV“ (in: H. Wolter [Hrsg.], *Testimonium veritatis* [Ffm. 1972, 101–123]) erwähnt werden können. Der 2. Tl. bringt eine sorgsame Textedition mit einer französischen Übersetzung, die durch einige Anhänge und Tafeln bereichert ist. 4 Indices helfen den reichen Gehalt des Bandes zu erschließen (221–355). Die französische Rechtshistorikerin R. Foreville hatte noch vor wenigen Jahren in ihrem Buch über „Lateranum I–IV“ (Mainz 1970, 478) festgestellt, daß die Erforschung der Synodalstatuten zumal für Frankreich noch sehr im argen liege; für andere Länder wie Polen und England sei die Lage der Dinge viel günstiger. Um so erfreulicher ist es, daß der vorliegende Band für die Synode von Vienne 1289 die Desiderate in so hervorragender Weise erfüllt. Dafür werden nicht nur die Theologen, vor allem die Kanonisten, sondern auch alle anderen Wissenschaften dankbar sein, die sich mit der Erhellung des Hohen Mittelalters beschäftigen.

H. B a c h t, S. J.

Meyer, Harding, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene (Ökumenische Perspektiven, 3). 8° (177 S.) Frankfurt 1973, Lembeck/Knecht. Br. 15.– DM. – Das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums hat, wie wir im Rückblick feststellen können, in ungeahnter Weise Impulse und Orientierungen für die ökumenische Arbeit gegeben. Beweis dessen ist vor allem die Aufnahme der zahlreichen bilateralen Dialoge auf nationaler und internationaler Ebene, die nun nicht mehr bloß in privater Verantwortung zustande kamen, sondern einen mehr oder minder offiziellen Charakter trugen. Zwei dieser Veranstaltungen haben mit Recht weltweite Beachtung gefunden. Es ist einerseits das Gespräch zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und der römisch-katholischen Kirche bzw. dem römischen Einheitssekretariat (1965–1971) und andererseits der katholisch-lutherische Dialog in den USA (1962–1972). M. schildert zunächst die Vorgeschichte und Durchführung dieser Gespräche (11–24) und deren Charakter („offiziell“, „bilateral“, mit deutlicher Tendenz vom Lehrgespräch zum Gespräch über kirchliche Gemeinschaft) (25–32). In einem weiteren Abschnitt analysiert er die Methodik der Gespräche (Einbeziehung der modernen exegetischen Forschung, Berücksichtigung von Geschichte und Geschichtlichkeit, Unterscheidung von Konsens und Konvergenz). Unter dem Stichwort „Ergebnisse der Gespräche“ hebt M. auf drei Themengruppen ab: Das Verständnis von Evangelium – Die Eucharistie – Das kirchliche Amt (45–90). Ein Abschnitt über die „vor uns liegende Aufgabe der Rezeption der Dialogergebnisse“ beschließt diesen 1. Tl. (91–96). Den 2. Tl. bildet die Edition der drei wichtigsten Dokumente der beiden Gremien zu den Themen „Eucharistie“, „Eucharistie und Amt“ und „Evangelium und Kirche“ (97–174). Als Abschluß dient ein Sachregister mit den wichtigsten Stichworten. Angesichts der noch lange nicht ausdiskutierten Probleme um die Abendmahlsgemeinschaft und Ämteranerkennung stellt das Buch mit seinen Analysen und seiner Dokumentation ein überaus schätzenswertes Arbeitsinstrument dar, dem man weite Verbreitung wünschen möchte.

H. B a c h t, S. J.

4. Sakramentenlehre. Liturgik

Auf der Maur, Hansjörg/Kleinheyer, Bruno (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag. Gr. 8° (563 S.), Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, Benziger/Herder, Ln. 39.- DM. – Wenn dem Trierer Pastoraltheologen und Liturgiker eben diese Studien gewidmet werden, dann hat man sich zwar – die Bibliographie am Schluß der stattlichen Festgabe weist es aus – nur einem Sektor aus dem reichen Arbeitsgebiet des Geehrten zugewandt. Aber dann doch einem bedeutsamen: während und nach dem letzten Konzil hat er sehr maßgeblich an den Arbeiten, die zu einem erneuerten Taufritus führten, teilgenommen. – Nun weiß man, daß es nicht leicht ist, eine Festschrift gebührend anzuzeigen. Auch eine vorgegebene Thematik (und eine diskrete, aber nicht verkennbare Planung) kann nicht nur Überschneidungen, Wiederholungen usw. nicht verhindern, sondern muß den vielen Autoren ihre je eigene Sicht lassen, was dann gelegentlich sogar partielle Widersprüche einbringt. Der Rez. würde lieber zu ausgewählten Studien (etwa zu den firmthematischen, wo ja nicht nur von der Theologie der anderen Konfessionen her divergierende Positionen eingebracht werden) etwas ausführlichere Bemerkungen gebracht haben; aber der Eigenart einer Festschrift ist es dann wohl doch gemäßer, alle Beiträge aufzuführen. Freilich müssen sich dann die Anmerkungen darauf beschränken, eine u. U. nicht hinreichend ins Bild setzende Überschrift zu verdeutlichen. – Der 1. Abschnitt behandelt „Biblische Fragen“. Über das Anklingen des Grundtons der Botschaft des Täufers wie auch Jesu berichtet H. Gross „Umkehr im Alten Testament“, vorzüglich bei Jeremia und Ezechiel. Nach K. Kertelge „Der sogenannte Taufbefehl Jesu (Mt 28,19)“ wird die Taufrelevanz dieses Textes in etwa dadurch relativiert, daß es in diesem Summarium des Evangeliums zuerst darum geht, die Berufung aller Völker zu verkünden, die sich durch Sündenvergebung und Geistmitteilung vollzieht. Die „Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte“ von J. J. v. Allmen wollen ihnen als eigentliche Sinnspitze zuweisen, über die Korrelation von Taufe und Gemeindegründung die Ebenbürtigkeit von Paulus und Petrus zu erhärten. Wenn „Die Tauflehre des Jakobusbriefes“ (F. Mussner) auf „Übereignung an Christus“ und „eschatologische Neuschöpfung“ zentriert ist, verbietet sich auf diesen Titel hin alle Epistelschelte. – Die Firmierung des 2. Abschnittes als „Theologische Reflexion“ trifft die einzelnen Titel nicht gleichmäßig. Geschichtliche Information ist bestimmend im Beitr. von G. Langgärtner („Die Taufe bei Maximus v. Turin“), E. Sauser („Baptismus – baptismus cottidianus – und Sündenvergebung in der Theologie des hl. Augustinus“), E. Iserloh („Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer“), G. Biemer („Die Bedeutung der Taufe in ihrer genetischen Entfaltung bei J. H. Newman“), H. Schützeichel („Calvins Kritik an der Firmung“), J. A. Jungmann („Taufe als Lebensweihe“; hier wird dieses Motiv von Justin bis zu F. v. Sales / J. Eudes herauf verfolgt). L. Hofmann („Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des Erasmus v. Rotterdam“) nimmt den durch „pastoral“ in etwa heruntergestimmten Vorschlag des Erasmus zum Anlaß, verwandte Gedanken in der heutigen Diskussion um die Kindertaufe zu beleuchten. E. v. Severus („Taufe und geistliches Leben“) befragt den neuen Ritus der Kindertaufe, ob und wie weit er Taufe als Fundament des geistlichen Lebens deutlich mache und so „Taufenerinnerung“ als tragfähigen Baustein christlicher Spiritualität stifte. Im Vollsinn „Theol. Reflexion“ sind die Beitr. von W. Breuning und G. Delcuve. Der erstere tritt unter der Überschrift „Die Bedeutung der Taufe für die Einübung im Christentum“ von einem sehr positiven Ansatz für die Kindertaufe ein. G. Delcuve („Christologische und ekklesiologische Grundlagen der Sakramente der christlichen Initiation“) bringt eine beachtenswerte Skizze, von trinitarisch-christologischer Grundlegung her Differenzierung und Zuordnung von Taufe und Firmung zu fassen. – Der 3. Abschnitt ist „Verkündigung und pastorale Praxis“ überschrieben. R. Zeffass deckt erstaunliche Aktualitäten auf: „Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustins Büchlein „De catechizandis rudibus“. K. Gastgeber („Der Glaube der Gemeinde als Vorbedingung für die Kindertaufe“) unterstreicht die Rolle der Kirche am Ort. H. Rennings Beitrag „Die pastoralliturgischen Weisungen der neueren deutschen Diözesan-Synoden zur Taufe“ beschäftigt sich mit 56 Synoden zwischen 1918 und 1963; für uns mit dem Vatikanum II im Rücken ist das Licht auf das Institut der Synoden beinahe interessanter als deren konkrete Weisungen. H. Schmitz' Überlegungen zu „Taufaufschub und Recht auf Taufe“ führen zu einem ziemlich har-

schen Urteil über einige einschlägige Praenotanda vornehmlich des Kindertaufritus. Auch wenn man zugeben muß, daß hier nicht alles hinreichend bedacht worden ist, wird man doch fragen dürfen, ob die dort insinuierte Aufschubs-(nicht: Verweigerungs-)Praxis so verdiktanfällig bleibt, wenn man die für das „Recht“ auf Taufe konstitutive Heilsnotwendigkeit der Kirche (und eine andere hat die Taufe nicht) gestuft und gestreckt zum Zuge kommen läßt? Firmthematisc sind die Beitr. von H. Aufderbeck („Firmung – ein isoliertes Geschehen?“) und A. Thome („Firmung: Vollendung der Taufe. Überlegungen zu einer zeitgemäßen Sicht und Praxis“). Wertvoll des ersteren, aus reicher seelsorgerischer Erfahrung gegebenen Hinweise auf Integration in das Leben des einzelnen und der Gemeinde. Thome's Ansatz bei „anthropologisch, personal“ usw. spricht sicher Belange an, bei denen in der Praxis auf absehbare Zeit Desiderat sein wird; ob dann auch in der nötigen Balance Realitäten wie Institution usw. in ihrer unersetzlichen Funktion hinreichend gewertet worden sind...? – Der abschließende und umfänglichste Abschnitt sichtet „Gottesdienstliche Feier“ sowohl geschichtlich wie als Aufgabe für heute und morgen. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung bis zum neuen Ordo herauf bietet B. Neunheuser: „Die Liturgie der Kindertaufe. Ihre Problematik in der Geschichte“. Der ‚Sancta Treverensis Ecclesia‘ zollen gebührenden Tribut A. Thomas („Taufort und Taufspendung in der Bischofskirche zu Trier“) und F. R. Reichert („Amt und Aufgaben der Taufpaten nach den ersten gedruckten Trierer Ritualien“). Beide Themen haben ihr aktuelles Pendant. Th. Maas-Ewerd macht sich Gedanken über „Ort und Gestalt des Taufbrunnens“, z. B. Aufstellung in *conspetu fidelium*, denen man gern zustimmt. A. Adam kommt mit seinen „Erwägungen zum Patenamit bei Taufe und Firmung“ einem Theoriedefizit zu Hilfe, das Reichert in den Ritualien des 16. und 18. Jh. mit Bedauern konstatieren mußte. E. J. Lengelings Studie „Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen“ liefert ein schönes Spezimen für Liturgie als theologischen Ort: Priester-, Königs- und Prophetensalbung, so als alte kirchliche Tradition erwiesen, hätte der Drei-Ämter-Lehre sehr viel Hausrecht in der katholischen Theologie verschaffen können. Wenn H. Reifenberg („Salbung“ bei der Taufe – Mit Öl?) für moderne Duftstoffe plädiert: auf die Barrikaden muß man dagegen gewiß nicht gehen; aber ‚Duff‘ ist schließlich nur eine Komponente des polyvalenten Symbolismus, auf den hin taufliche Salbung auszuliegen und dem nachzukommen Öl in stande ist. P. M. Gy weist auf die Rolle hin, die ein falsch benutztes Augustinuszitat beim Verzicht auf die Taufkommunion der Kleinkinder gespielt hat. Kompetent und anregend sind die Ausführungen von E. Quack „Gesang und Musik bei der Tauffeier“. V. Raffas Beitrag rundet ab: „Der Taufgedanke in den Preces der Laudes und Vesper im Stundengebet“. Bleiben noch einige Studien, die ausdrücklich firmungsbezogen sind. Kurz der Hinweis von E. Theodorou auf „Die Einheit der Initiationsmysterien in der orthodoxen Kirche“. Die Weise, wie B. Kleinheyder den „Dienst des Bischofs und der Presbyter bei der Feier der Initiation“ sieht (nämlich u. a. so, daß die Priester einen ‚ordentlicheren‘ Platz in der Firmspendung erhalten), ist nicht nur mit der Theologie verträglich, sondern hat das mit der Zeit sicher nur wachsende Gewicht der Praxis für sich. Dankenswert der Nachweis von H. J. Auf der Maur („Unctio quae fit manus impositione. Überlegungen zum Ritus der Firmalsalbung“), daß die Festlegung auf Salbung als Ritus keine verbindliche westkirchliche Tradition der Frühzeit oder des MA zu desavouieren brauchte, d. h., sie mußte nicht eine hybride Salbung/Handauflegung als sakramentalen Ritus verdrängen (was selbstverständlich gegen die Übung einer getrennten Handauflegung nicht ausschließlich ist!) . – Es gehört sich, daß die Festgabe beschlossen wird mit der Bibliographie des Geehrten (erstellt von A. Kurzeja) und dem Verzeichnis der von ihm betreuten Dissertationen, soweit sie im Druck erschienen sind. A. Stenzel, S. J.

Ligier, Louis, La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui (Théologie historique, 23). 8° (302 S) Paris 1973, Beauchesne. 45 F. – Wie sehr es diesem Band um „Firmung heute“ geht, ersieht man daraus, daß der neue Firmordo von 1971 Anfang und Beschluß des Buches bestimmt. Zu seiner Durchleuchtung wird die Geschichte der Firmung umfänglich vorgeführt, und dabei werden viele Seiten aufgeschlagen, die man zum nicht geringen Teil getrost als „vergessen“ qualifizieren darf – und nicht etwa nur deswegen, weil sie mit Vorzug die einschlägige Sakramententheologie und -disziplin des Ostens berücksichtigen. Diese

Akzentuierung darum, weil „heute“ und „ökumenisch“ Kehrseiten ein und derselben Medaille sind (oder doch sein sollten). – Einige Feststellungen zuvor zu den formalen Qualitäten der anzuzeigenden Studie. Knapp 300 S. deuten an sich keine unangemessene Breite an für einen Stoff, der global und rund mit „La confirmation“ überschrieben ist. Aber über ihn wird ja nun wirklich nicht zum ersten Mal gehandelt. Der Vorsatz des Autors ist also lobenswert, nicht noch einmal bringen zu wollen, was man überall schon lesen kann; es darf bestätigt werden, daß er ihm weitgehend treu bleibt. Wenn dann die geschichtliche Dokumentation überwiegend dem Osten reserviert ist, bleibt durchaus Raum, viel Erudition, technisch-subtile Analyse, dezidierte Diskussion auszubreiten. Mag sein, daß man passagenweise zunächst die Befürchtung nicht ganz vermeiden kann, es könnte einem der Wald von den vielen Bäumen verstellt werden. Aber dem ist nicht so, weil der Verf. damit engagiert und zielstrebig an seiner These baut: der neue römische Firmordo ist „legitim, aber bedauerlich“ (vgl. 229) – nämlich mit seiner Option (die so einhellig und widerstandlos gar nicht zustande kam! Ausführungen des 1. Kap. informieren darüber) für die Salbung als den wesentlichen Ritus: diese sei weder durch die Theologie und Liturgie und ihre vergleichende Geschichte hinreichend fundiert, noch könne sie einem recht verstandenen Ökumenismus wirklich förderlich sein. Man sieht, zimperlich ist man nicht, und es wird eine scharfe und elegante Klinge geschlagen zugunsten der unterlegenen (weil zur *collatio valida* nicht mehr unabdingbaren, wenn auch reverentia beibehaltenen), mit unverhohlener Wertschätzung als ‚rite apostolique‘ etikettierten Handauflegung. Dieser rote Faden macht den Gesamtaufbau durchsichtig. Kap. I: Die apostolische Konstitution „*Divinae consortes naturae*“ wird auf ihren theologischen Stellenwert befragt, wobei „*Sacramentum Ordinis*“ von 1947 zur Erhellung beigezogen wird; ihre zweifellos beste ökumenische Absicht wird kritisch hinterfragt; ihre Schwächen werden signalisiert. Dabei wird vor allem auf das magere geschichtliche Dossier abgehoben, das die (disziplinarische) Entscheidung für die Salbung ungut im Rang einer Option beläßt. Aber auch die neu festgesetzte Form kommt nicht ungeschoren davon: auf der Basis lateinischer Sakramententheologie entbehrt. „N., accipe signaculum doni Spiritus Sancti“ als Ansage der Geistmitteilung *hic et nunc* der Eindeutigkeit; „signaculum-Siegel“ könnte u. U. als nachträgliche Ratifizierung ausgelegt werden (und Abhilfe wäre dann am einfachsten zu erreichen durch Auslassung des mißverständlichen Siegels „N., accipe donum Spiritus Sancti“). Für die nächsten 4 Kap. ist die Handauflegung „das“ Stichwort. In Kap. II werden die einschlägigen römischen Lehraussagen untersucht. Dabei schlägt durch, daß die Handauflegung nicht nur gliedernder „Aufhänger“ ist, sondern Anliegen. So wenig daraus ein Hehl gemacht wird und so sehr manche Passagen in dieser Richtung „bemüht“ sind – es ist beispielhaft für die saubere Methode, daß der Verf. minimal damit zufrieden ist, die Einsicht vermittelt zu haben, daß die meisten derjenigen Dokumente, die der Salbung günstig sind, an Orientalen (praktisch: Griechen) gerichtet sind und aus dieser Perspektive gelesen werden müssen. Dann sind sie gegen Handauflegung (selbstverständlich: als sakramental bedeutsam) nicht exklusiv (das berühmte „*vel . . . vel*“ in Innozenz' I. Brief an Decentius disjunktiv zu nehmen ist zwar nicht zwingend, aber möglich). Dann ist – in faktischen Nebeneinander von Handauflegung und Salbung im Ritual – die Überordnung der letzteren durchaus keine ausgemachte Sache. Dann sind diese Dokumente für eine sakramentale Wertung der Handauflegung offener und positiver, als es die Ap. Konstitution „*Divinae consortes naturae*“ ist. – Kap. III begibt sich auf das dem ersten Anschein nach für die Handauflegung ungünstigere Feld der orientalischen Liturgien. Auf dem Hintergrund der Tatsache, daß nach Bekanntheit und Beachtung im Westen die griechische Liturgie einseitig im Vorteil gewesen ist, macht es sich dieses Kapitel zur Aufgabe, neben dieser einflußreichsten Liturgie die alten und eigenständigen Liturgien (vor allem also die von Alexandrien und die ostsyrisch-nestorianische) zur Sprache zu bringen. Im Ergebnis ist dann zwar freilich nicht zu bezweifeln, daß die fast ausnahmslos vorhandene Salbung zum wesentlichen Ritus dazugehört. Aber die Hälfte der orientalischen Kirchen (Ausnahme sind Griechen und Armenier) haben die Handauflegung so bewahrt, daß ihr sakramentale Bedeutsamkeit zugesprochen werden muß. Dazu wird dann hier schon eine Einsicht erhoben, von der das nächste Kapitel ausführlich Gebrauch machen wird: die langen deprekativen Orationen (diese umständliche Beschreibung zur Abhebung von den uns im Westen allein vertrauten kurzen „Formeln“) haben – in der Linie einer Theo-

logie der Epiklese – teil am Stellenwert sakramentaler ‚Form‘. Im Kap. IV benutzt der Autor den am häufigsten vertretenen Typ solcher Orationen als Brücke und Sonde: wenn ihr Text die Zuordnung zu einer Handauflegung nahelegt – sollte dann nicht der gesamte Orient die Handauflegung als korrelativen Ritus gekannt haben? Natürlich kann man so fragen; aber darüber hinaus scheinen die Auskünfte, die bestätigend von Kirchenvätern beigebracht werden, diese Vermutung positiv zu stützen. Und das gerade für diejenige Kirche, bei der die Handauflegung abhanden gekommen ist, bei der griechischen! Für die dort stattgehabte Änderung will L. nicht so sehr den Übergang zur Säuglingsfirmung mit dem Priester als Spender verursachend sehen, sondern entscheidender die Profilierungsbedürftigkeit von Ordination und Rekonziliation; sie haben die Handauflegung auf sich gezogen. Im Kap. V wird noch einmal mit zäher Beharrlichkeit den „survivances“ der Handauflegung in der griechischen und in der syrischen Kirche nachgespürt. Dabei gelingt es mehrfach, überzeugende genetische Linien dort aufzuweisen, wo man es bisher zumeist bei der Konstatierung von Fakten bzw. Problemen beließ. Z. B. ist da die unterschiedliche Lokalisierung des geistmittelnden Ritus (vor dem Taufbad, verbunden mit der *professio fidei* und so Ritual, das unzweideutig auf einen mündigen Empfänger zugeschnitten war; nach dem Taufbad – wohin der Trend ging und wie es uns allein vertraut ist) und ihre Bedeutung für die wachsende Differenzierung zwischen Taufe und Firmung sowie für das bei mehreren östlichen Liturgien zu konstatierende Herausfallen der Handauflegung aus dem Firmkontext. Die beiden abschließenden Kap. VI und VII bauen auf dem liturgischen Dossier und den daraus gewonnenen Einsichten auf und versuchen, sie theologisch und pastoral fruchtbar zu machen. Und das nicht am neuen Firmritual vorbei – dem – neben gemessener Anerkennung – Kritik zuteil wird. Sie reicht von der Bemänglung der Weise, wie hier Ökumene praktiziert worden ist (die recht verstanden ungeteilt sein muß und nicht zahlenmäßig schwächere Gruppen desavouieren darf; die mit Subtraktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner Reichtum und Fülle gewiß nicht einbringen kann; die unwirksam und oberflächlich bleibt, wenn man nicht die Theologie der Ostkirchen in ihrer Eigenart miteinbringt), bis zum Vorwurf, der jetzigen Stunde, ihren Anforderungen und Möglichkeiten, nicht gerecht geworden zu sein: wo die ekklesiale Dimension entscheidend zu betonen ist; wo eben dies verlangt, den veränderten Weltbezug der Kirche deutlich zu machen; wo Firmung entscheidend auf die ihr eigene Domäne der Charismen hin zu profilieren ist. Kritik, der man schwerlich Berechtigung absprechen kann. Um so weniger, wenn sie Ansatz zu positiver Wendung ist. Da ist ganz allgemein der Hinweis, daß lateinische Theologie Bereicherung erführe, wenn sie mit dem Osten Gebet als Gesamtdimension auch des Sakramentalen besser zum Ausdruck brächte (konkret: die indikative ‚Formel‘ durch das epikletische, deprekatorische Gebet ausbalancierte). Da sind wertvolle Anregungen, die Eigenständigkeit dieses Sakraments besser zu begreifen: Aufbrechen der bloß relationalen Sicht der Firmung als *confirmatio baptismatis* – Aufweis qualitativ besonderer Gabe dieses „Sakraments des Hl. Geistes“ (hier bleibt eine betontere christologische Einbindung allerdings *desiderat*. Gedanken, die G. Delcuve mehrfach skizziert hat – etwa unter der unpräzisen Überschrift „La confirmation est-elle le sacrement de l’apostolat?“ [Lumen vitae 1962, 293–332] – könnten hier hilfreich sein). Da sind ausgewogene Gedanken über den Ort der Firmung in der einen Initiation (mit Eucharistie als Zielpunkt), über das Firmalter und – der *cantus firmus* hält durch! – über eine Revalorisierung der Handauflegung, damit Verkündigung, Katechese und Pastoral dieses Sakraments nicht ohne Not Verkürzung erfahren. – Die Hinweise mögen genügen. Es sind gefüllte Kapitel am Ende einer wertvollen Studie, an der die Firmdiskussion, die auch morgen noch sein wird, nicht vorbeigehen darf. – Das Buch ist sorgfältig aufgemacht; die Druckfehler halten sich in sehr erträglichen Grenzen. Auf ein paar Versehen in der Bibliographie sei gerade noch hingewiesen: es muß – mit N. Adler als Verfasser – heißen „Taufe und Handauflegung“. Der Vorname von Delcuve ist G(eorges). In den beiden Titeln von J. Ernst muß es heißen ‚Ketzertauffrage‘, Ketzertaufangelegenheit“.

A. S t e n z e l, S. J.

Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, hrsg. von G. Gassmann / M. Lienhard / H. Meyer und H.-V. Hertrich. 8° (174 S.) Frankfurt 1974, Lembeck/Knecht. Br. 16.– DM. – Der vorliegende

Band erscheint als erster in der Reihe „Ökumenische Dokumentation“, die im Auftrag des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg veröffentlicht wird. Es war ein naheliegender Gedanke, mit der Herausgabe der zum Thema „Amt und Herrenmahl“ erschienenen Dokumente zu beginnen. Des näheren enthält der Band die Ergebnisse des offiziellen lutherisch-katholischen Gesprächs auf Teletebene (den sog. Maltabericht mitsamt den wichtigen Sondervoten verschiedener Teilnehmer), sodann das offizielle lutherisch-katholische Gespräch, das in den USA seit einer Reihe von Jahren geführt wird, ferner das evangelisch-katholische Gespräch in Frankreich (die Gruppe von Dombes), sodann die Stellungnahme des Straßburger Instituts zur lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft, endlich das Memorandum deutscher ökumenischer Universitätsinstitute zur Amtsanerkennung. Es sind also praktisch all jene Texte, in denen sich die allenthalben in mehr oder minder deutlicher Förderung durch die Amtskirchen geleisteten Bemühungen um die erhoffte Abendmahlsgemeinschaft niedergeschlagen haben. Vorausgeschickt ist eine knappe Einführung in die Bedeutung und die Ergebnisse des gegenwärtigen Dialogs aus der Feder von H. Meyer (11–19). Den Beschluß bildet eine Bibliographie zum evangelisch-katholischen Gespräch und eine andere zur neueren katholischen Lutherforschung (161–170). Das Sachregister verweist unter den wichtigsten Stichworten auf die entsprechenden Belege in den verschiedenen Dokumenten. Für alle, die sich zuverlässig über den Stand der so ungemein wichtigen zwischenkirchlichen Diskussion unterrichten wollen, ein geradezu unentbehrliches Informationsmittel. Das Buch verdient eindringlichste Empfehlung. Wir können uns nur mit allem Nachdruck den Worten anschließen, mit denen H. Meyer seine Einführung beschließt: „Wenn irgend etwas das spezifische Gebot der gegenwärtigen ökumenischen Stunde ist, dann ist es das Gebot, den Ertrag des Dialogs in unsere Kirchen und Gemeinden hineinzutragen, damit er dort nicht nur bekanntgemacht, sondern auch verstanden... und in gelebte und praktizierte christliche Gemeinschaft umgesetzt wird“ (19). H. B a c h t, S. J.

Tarby, André, La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem (Théologie historique, 17). 8° (198 S.) Paris 1972, Beauchesne. 39 F. – Es liegt hier die gedrängte (und darum erstaunlich gut lesbare) Fassung einer Dissertation am Institut Catholique vor. Die Jakobus-Anaphora ist einer der großen eucharistischen Texte des christlichen Ostens, dem schon viel Interesse entgegengebracht worden ist. Eine erneute Befassung mit einer Art Forschungsbericht einzuleiten, kommt daher durchaus einem Wunsch entgegen; es gibt auch den natürlichen Rahmen dafür ab, Ergebnisse eigener Forschung einzutragen. – Das 1. Kap. bringt zunächst eine Übersicht über die Rezensionen, durch die die völkisch geschiedenen christlichen Gemeinschaften sich den ursprünglich griechisch abgefaßten Text gottesdienstlich nutzbar machten. Es liegen (über die griechischen hinaus) Rezensionen vor in Syrisch, Georgisch, Armenisch, Äthiopisch. Nicht nur das Gewicht von „Jerusalem“, sondern mehr noch die sachhaltige Vermutung, mittels dieses Dokuments der Eucharistie der Anfänge recht nahe zu kommen, drängen dazu, die von den Hss. gesetzten Grenzen (nicht vor dem 9. Jh. greifbar) in Richtung auf einen ursprünglicheren Text zu überschreiten. Das geschieht im 2. Kap., dessen Frucht eine Rekonstruktion der Anaphora ist, wie sie in Jerusalem um 400 herum in Gebrauch gewesen sein mag. Das 3. Kap. führt den Nachweis, daß die Jakobus-Anaphora dem antiochenischen (= westsyrischen) Typ zugehört. Dabei fällt dann auch Licht auf die komplexen literarischen Beziehungen zu anderen Anaphoren; nachweisbare Ausstrahlungen haben gegenüber Abhängigkeiten das Übergewicht. – Wo das eigentliche Anliegen der Arbeit liegt, das weist das 4. Kap. schon durch seine Länge (die reichliche Hälfte des Buches!) aus: Les richesses théologiques. In steter Abhebung auf parallele Aussagen bei Athanasius, Basilius, Chrysostomus und vor allem Cyrill v. Jerusalem (dessen „Autorschaft“ und ihr Nachweis bleiben natürlich ein prekäres Problem, aber weit von dieser Kategorie entfernt scheint sein Einfluß nicht zu liegen?) wird die Anaphora zum Sprechen gebracht hinsichtlich (wir zitieren Untertitel): Trinitarische Dimensionen – Doxologische Berufung von Mensch und Kosmos – Erneuerung des ‚Bildes Gottes‘, das der Mensch ist – Eucharistie, Aktualität des einen Opfers Christi – Theologie der Epiklese in der Jakobus-Anaphora. Wenn zum Beschluß eine Adaptation „für heute“ vorgelegt wird (selbstverständlich nicht nur gestrafft, sondern auch mit dem Bemühen um ein für uns erträgliches Sprachgewand), dann wird man nichts dagegen

sagen wollen, wenn die Jakobus-Anaphora auf diese Art in die Materialien der Diskussion um neue Hochgebete eingebracht wird. Schließlich ist es nicht der geringste Vorzug der ausgezeichneten Abhandlung, vertiefte Einsicht in Wesen und Anspruch jeglichen eucharistischen Hochgebets vermittelt zu haben.

A. Stenzel, S. J.

5. Patristik. Geschichte der Theologie

Stockmeier, Peter, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*. 8° (144 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 18.80 DM. – Angesichts des unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierungsprozesses kündigen Auguren unter den Theologen an: nur Glaube ohne Religion hat Zukunft. Die Exegese scheint in dieser Aussicht zu bestärken; denn der paulinische Glaube steht in Antithese zu dem, was gemeinhin als Religion gilt. Eine Trennung von Religion und Glaube ist also denkbar. Ist sie auch realisierbar? Die Geschichte präjudiziert zwar nicht die Zukunft, dafür ist ihre Auskunft aber vielleicht realistischer als futurologische Spekulation. Was sagt der Historiker über das Verhältnis von Glauben und Religion in der Periode, in der das heutige Christentum seine spezifische Gestalt angenommen hat? Wie steht es um Glaube und Religion in der frühen Kirche? Mit dieser schwierigen Frage befaßt sich St. in seinem neuesten Buch. Es gelingt dem Münchener Kirchenhistoriker und Patrologen auf knappen 140 S. wesentliche Aspekte der bisher erstaunlich wenig im Detail erforschten Problematik überzeugend zur Darstellung zu bringen. Der auf 6. Kap. bemessene Essay setzt nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte mit einer behutsamen Gegenüberstellung der beiden Größen ein: „Christlicher Glaube und Strukturen antiker Religiosität“. Wir sagen ‚behutsam‘, denn es ist in den Augen des Verf. nicht so, daß der christliche Glaube den Hauptformen der antiken Religiosität, dem zeitgenössischen Judentum, der griechischen und römischen Religion isoliert gegenübersteht. „Die Dialektik von Glaube und Religion erschwert es, die beiden Größen zu isolieren und sie unabhängig voneinander, gewissermaßen im luftleeren Raum, zu beschreiben. Schon innerhalb der verschiedenen Schichten des Neuen Testaments zeichnen sich Akzentuierungen des Glaubensverständnisses ab, die es kaum erlauben, ‚pistis‘ ohne praktischen Vollzug darzustellen“ (18). In Sonderheit gilt vom Verhältnis gegenüber der jüdischen Religion: „Schon in der Urgemeinde steht also christlicher Glaube nicht außerhalb der jüdischen Frömmigkeit, sondern eher im Verhältnis einer kritischen Adaptation, wobei die Praxis des Gemeindelebens ihr eigentümliches Schwergewicht entfaltet“ (21). Die Dialektik von Religion und Glaube erhellt um so deutlicher, als man sich andererseits bewußt macht, daß die „Abkehr vom Opferkult und den rituellen Vorschriften offensichtlich nicht eine Negation von Religiosität überhaupt“ darstellt, „der Einspruch richtet sich vielmehr gegen Buchstabentreue und Formalismus sowie die damit gegebene Eigenmächtigkeit religiösen Verhaltens“ (23). Was das Verhältnis der ntl. Verkündigung zur griechisch-römischen Welt angeht, so darf letztere keineswegs als „religiöses Vakuum“ angesehen werden. „Sie begegnete vielmehr einer religiös angereicherten Umwelt, die mit dem Negativbegriff Heidentum weder in ihrem Erscheinungsbild noch in ihrer Geistigkeit zutreffend charakterisiert ist“ (30). – Davon, wie die Kirche sich bei dieser Begegnung verhält, handelt das zweite, „Nachapostolische Kirche und religiöser Universalismus“ überschriebene Kapitel. Der Abgrenzung gegenüber Judentum und Heidentum auf der einen Seite entspricht auf der anderen eine folgenreiche Adaptation religiöser Terminologie. Im Hinblick auf den wichtigen Begriff der Offenbarung ist dabei festzuhalten, daß er nach frühchristlichem Verständnis nicht im Gegensatz zur Religion steht und nicht dem Glauben zugeordnet ist. „Wo der Begriff auftaucht, kann er durchaus Phänomene der Umweltreligionen einschließen“ (40). – Ein weiterer Schritt auf eine Identifikation hin vollzog sich in der „Thematisierung der Religion in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum“ (3. Kap.): „Der religiöse Hintergrund einerseits und die Disqualifizierung der Gläubigen andererseits nötigten die Christen zur Ausbildung eines Selbstverständnisses, das in kritischer Distanz zur Umwelt wahre Religiosität für sich beanspruchte. Im Zuge dieser theoretischen Diskussion blieb es nicht aus, daß konkrete kultische Formen und religiöse Praktiken adaptiert wurden, die das Erscheinungsbild der Kirche in einer Weise beeinflussten, daß sie den Außenstehenden als

vollkommene Religion gegenübertrat“ (71). Der Anspruch, ‚wahre Religion‘ zu sein, mußte sich vor allem zwei konkreten Aspekten antiker Religiosität gegenüber bewähren, das Christentum mußte sich als wahre Gnosis und Padeia auslegen lassen (4. Kap.). – Wie sehr die Kirche in ihrem Anspruch, wahre Religion zu sein, Erfolg hatte, zeigt sich in der Reaktion des Staates, nämlich der öffentlich-rechtlichen Anerkennung durch Konstantin. Vorgang und Auswirkung derselben schildert das 5. Kapitel. Leitbild für die Integration des Christentums ist das traditionelle römische Verständnis von Religion, d. h. das kultische. So wurde durch die staatliche Integration das Erscheinungsbild der Kirche nachhaltig geprägt. „Als Träger des Kultes ist (der Klerus) für den Staat die wichtigste Instanz und repräsentiert die Kirche für die Öffentlichkeit. Umgekehrt verlieren in diesem ‚Kirchenbild‘ die Laien ihren Stellenwert, ein Vorgang, der im Konstantinischen Zeitalter auch zu einem starken gesellschaftlichen Gefälle führt. Konstantins Motivation . . . deckt sich natürlich nicht mit ihrem ursprünglichen Selbstverständnis, aber die Übernahme der ihr vom Kaiser zugedachten Rolle in dem neuen politisch-religiösen Kosmos war geistig längst vorbereitet“ (89). – Das letzte Kapitel – „Die Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum“ – schildert einige Aspekte im Ergebnis der aufgezeigten Entwicklung: das christliche Bekenntnis als staatliches Gesetz, die Religion in der bekannten Kontroverse um den Altar der Viktoria, Augustins Religionsbegründung, Konkretisierung christlicher Religiosität, der verchristlichte Romgedanke. In der Tat „... der Weg vom biblischen Glauben bis zur christlichen Religion (schließt) einen tiefgreifenden Wandel ein, auch wenn man sich dem negativen Urteil über Religion nicht anschließt“ (12). Was ist mit dieser Erkenntnis gewonnen? Vielleicht hat es der Verf. angedeutet, wenn er die Aufgabe der Kirchengeschichte so charakterisiert: „Sie befreit . . . vom Zwang einer theologisch überbewerteten Geschichte, die unter dem Leitbild der Entwicklung im späteren oft unkritisch den Fortschritt statuirt und so eine Überholbarkeit von Erscheinungsformen des Christlichen ausschließt“ (12).

H.-J. Sieben, S. J.

Schwanz, Peter, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Gr. 8° (248 S.) Halle 1970, VEB Max Niemeyer. – Unbestritten spielt Gen 1, 26 – *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* – in Soteriologie und Anthropologie der Alten Kirche eine zentrale Rolle. Strittig ist jedoch, wie diese Tatsache zu bewerten ist. Denn einerseits kennt man das gnostische Interesse am gleichen Bibelvers (aufgrund des dort vorkommenden Terminus ‚eikon‘), andererseits fragt man sich, einmal vorausgesetzt, daß das großkirchliche sich vom gnostischen Verständnis von ‚eikon‘ unterscheidet, ob die auf Gen 1, 26 basierende großkirchliche Urstandslehre vom NT her abgedeckt ist. Kennt das NT wirklich die Wiederherstellung des ‚verlorenen Bildes‘? Die bisherige Forschung scheint arbeitsteilig vorgegangen zu sein. Katholischerseits verlegte man sich auf das Studium der Bildtheologie, vornehmlich der späteren Väter, wobei man die Schriftkonformität dieser Lehre mehr oder weniger stillschweigend voraussetzte. Auf evangelischer Seite konzentrierte man sich auf die Bearbeitung der Schrift und der mit ihr zusammenhängenden religionsgeschichtlichen Problematik. Das unbestreitbare Verdienst vorliegender Arbeit ist es, einerseits die Kluft zwischen beiden Forschungssträngen zu überbrücken, also eine durchgehende Untersuchung des Bildbegriffs – von der Schrift bis zu Klemens von Alexandrien – anzubieten, andererseits die Frage nach der Schriftkonformität dieser Lehre in aller Schärfe zu stellen. – Die Studie ist in 5 Kap. gegliedert. Das erste und zweite untersucht die Bildlehre des Paulus und Johannes, das dritte die der apostolischen Väter und der frühchristlichen Apologeten, das vierte und fünfte Irenäus und Klemens von Alexandrien. An Paulus wird zunächst der wesentliche Bedeutungsgehalt des ‚eikon‘-Begriffs erarbeitet: von den hier genannten 13 Punkten erweisen sich vor allem der erste und der letzte für den weiteren Verlauf der Studie als bedeutsam: „Das Eikon-Prädikat gilt zunächst und grundlegend dem erhöhten Christus“, und „Von der Wiederherstellung eines verlorenen Eikon-Verhältnisses wird nirgends *ausdrücklich* gesprochen“ (20). Den Unterschied zwischen der paulinischen und gnostischen Eikon-Vorstellung charakterisiert der Autor folgendermaßen: „Während für die Gnosis die zentrale Vorstellung der Eikon-Gedanke ist, für den der Anthropos-Mythos gewissermaßen nur zum prägnantesten Ausdruck wird, ist für Paulus umgekehrt das Christus-Ereignis das Primäre, zu dessen Verdeutlichung

dann allerdings die Eikon-Vorstellung herangezogen wird“ (37/8). Weil die Bildlehre der frühen Väter im folgenden nicht nur dargestellt, sondern auch gemessen wird an der des Paulus (und des Johannes), für diese Väter aber die Art der Bezugnahme auf Gen 1, 26 von entscheidender Bedeutung ist, ist festzuhalten, wie der Autor Paulus sich auf diese Schriftstelle beziehen läßt: „Als eigentliche Voraussetzung, in dem Sinne, daß Paulus sein Verständnis der Gottebenbildlichkeit direkt entnehmen konnte, kann Gen 1, 26. 27 für die paulinische Eikon-Vorstellung . . . nicht bezeichnet werden“ (42). Sch. spricht im Zusammenhang von einer ‚christologisch-eschatologischen Umprägung‘ von Genesis 1, 26. – Da der Eikon-Begriff selber bei Johannes nicht vorkommt, kann es im 2. Kap. nur darum gehen, die joh. Äquivalente der Gottebenbildlichkeitsvorstellung, Doxa, Pneuma usw., zu untersuchen. Der Verf. konstatiert dabei wieder in 13 Punkten eine fast völlige Übereinstimmung der Bildvorstellung zwischen Johannes und Paulus. Es geht Sch., wie oben angedeutet, nicht nur um eine Begriffsgeschichte von ‚eikon‘, sondern um Wertung von Geschichte. Der Autor fragt nach der Schriftkonformität der großkirchlichen Bildlehre. Deswegen werden im 3. Kap. die Apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten an Paulus und Johannes gemessen; in diesem Sinne wird gleich eingangs das Nebeneinander von neugeschaffener und ursprünglicher ‚eikon‘ als „neues Moment der ‚eikon‘-Vorstellung und als entscheidender Bruch in der paulinisch-johanneischen Eikon-Vorstellung“ charakterisiert (88–89). Entsprechend werden die in Frage kommenden Autoren rigoros danach überprüft, welche der 13 Punkte des wesentlichen, d. h. paulinischen Bedeutungsgehalts der Eikon-Vorstellung sie bezeugen und welche nicht. Als Fazit dieser Überprüfung hält der Verf. u. a. fest, daß die von den fraglichen Autoren unternommenen Versuche, das unausgeglichene Gegenüber von ursprünglicher und neuerschaffener Eikon zu überwinden und eine Zuordnung herzustellen, nicht befriedigen können. – Auch Irenäus, dem das 4. Kap. gewidmet ist, wird der 13-Punkte-Prüfung unterworfen. Die Unterschiede seiner Gottähnlichkeitslehre zur Eikon-Vorstellung bei Paulus und Johannes werden herausgearbeitet: „... obwohl es Irenäus gerade durch die Scheidung von Eikon und Homoiosis gelingt, das Christusgeschehen richtig zu würdigen – und das kann gegenüber den apostolischen Vätern und den frühchristlichen Apologeten bis hin zu Clemens von Alexandrien gar nicht genug betont werden –, wird nun doch alles schief, wenn die eigentliche Gottähnlichkeit, die Homoiosis, nach Irenäus’ Verständnis von Gen 1, 26 mit der ursprünglichen Geschöpflichkeit, und d. h. dann: der Natur des Menschen, auf eine Ebene gerückt wird“ (141/2). – Clemens von Alexandrien wird dem gleichen 13-Punkte-Test unterworfen, und es wird u. a. festgestellt, daß von einer Wiederherstellung eines verlorenen Gottähnlichkeits-Verhältnisses nirgends ausdrücklich die Rede ist. „Aber Christus ist nicht einfach Neuschöpfer, sondern vielmehr Vollerder der ersten Schöpfung . . .“ (162). Und so gilt: Die Differenz zu Paulus „ist bei Clemens tiefer und grundsätzlicher als bei Irenäus“ (167). – Kritisch anzumerken ist zunächst, was die äußere Gestalt und die Disposition des Buches angeht, daß der Leser, der Belege für die meist thesenartig aufgestellten Behauptungen sucht, oft von Anmerkung zu Anmerkung (statt Fußnoten gibt es 57 S. Anmerkungen am Schluß) und nicht selten von den Anmerkungen zu Exkursen verwiesen wird, die ihrerseits, 23 an der Zahl, wiederum den Haupttext durchsetzen. Selbst inhaltlich wichtige Belege sind bisweilen nur über solch lästige Verweisketten erreichbar (vgl. S. 20 zum Problem der Wiederherstellung eines verlorenen Eikon-Verhältnisses nach Paulus). Was die inhaltliche Seite angeht, so erscheint es zweifelhaft, ob dem Verf. die Überprüfung der großkirchlichen Bild-Vorstellung „am Kriterium der paulinisch-deuteropaulinischen und johanneischen Aussagen“ auf methodisch überzeugende Weise gelungen ist. Die Schwäche dieser Arbeit liegt u. E. darin, daß einerseits das angewandte Kriterium, die biblische Eikon-Lehre, eher dogmatisch konstruiert als überzeugend kritisch-historisch erarbeitet ist, andererseits eben dieses Kriterium allzu schematisch gehandhabt wird. Dogmatisch konstruiert erscheint das Kriterium erstens insofern, als es ausschließlich neutestamentlich, genauer eigentlich ausschließlich paulinisch ist. Ist im Ansatz nicht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Gen 1, 26 eben auch zur Schrift gehört? Nicht als ob hier einem undifferenzierten Nebeneinander von AT und NT das Wort geredet würde, aber darin liegt u. E. gerade die vom Autor nicht genügend anerkannte Leistung der frühen Väter, AT und NT differenzierter einander zuzuordnen, als das im dogmatischen Ansatz des Autors der Fall ist. Dogmatisch konstruiert erscheint das biblische Kriterium zweitens auch

insofern, als die paulinische Neuschöpfungslehre keineswegs so eindeutig, wie Sch. es mehr unterstellt als beweist, eine verlorene Gottebenbildlichkeit ausschließt. U. E. hätte die Auseinandersetzung mit Jervell, vor allem mit seiner Auslegung von Röm 1, 23, dem „Prolegomenon zur Ebenbildlichkeitstheologie“, gründlicher ausfallen müssen. – Die hier angedeutete Schwäche der Arbeit nimmt ihr natürlich nichts von ihrem Wert als ausgezeichnete einschlägiger Materialsammlung.

H.-J. Sieben, S. J.

Basiliius von Caesarea, Briefe. Zweiter Teil (eingel., übers. u. erläut. v. W.-D. Hauschild), hrsg. v. P. Wirth u. W. Gessel (Bibliothek der griech. Literatur, Bd. 3). Gr. 8° (194 S.) Stuttgart 1973, Hiersemann. 66.– DM. – Der 3. Band der ‚Bibliothek der griechischen Literatur‘ enthält Nr. 95–213 der Briefsammlung des Basiliius von Cäsarea. In 2 weiteren Bänden sollen die restlichen der insgesamt bei den Maurinern 365 zählenden, von und an Basiliius geschriebenen Briefe in ‚nicht allzu ferner Zeit‘ folgen. Da bekanntlich nur eine Auswahl von 111 Briefen in der ‚Kösel’schen Bibliothek der Kirchenväter‘ (Bd. 46, 1925) in dt. Übersetzung vorliegt, kommt dieser 1. Bd. einer Gesamtübertragung sehr gelegen. Die neue Übersetzung empfiehlt sich nicht nur wegen ihrer Vollständigkeit, sondern auch aufgrund ihrer Qualität. Hauschild schreibt deutsch, gutes Deutsch. „Wir indes sind Waisenknaben im Vergleich zu diesen Vollkommenen!“ ist treffender als „Wir sind Knaben, wenigstens im Vergleich mit den vollkommenen Männern“, und „Krieg ohne Kriegserklärung und Waffenstillstand“ ist nicht nur plastischer, sondern auch richtiger als „unerbittlicher und unversöhnlicher Krieg“ (ep. 207, 2). Die „Kategorie der Schismatiker“ ist deutlicher als „die, die sich getrennt haben“, und eine „Frau, die vorsätzlich abtreibt“, ist ohne Zweifel einem „Weib, das absichtlich die Leibesfrucht abtreibt“, vorzuziehen. – Einleitung zu Person und Werk des Basiliius sind für Tl. I, Bibliographie für Tl. III versprochen. Vorliegendem Tl. II gehen ca. 17 S. Einleitung voraus (inhaltliche Charakterisierung der Briefe und Chronologie); 28 S. Anmerkungen und 4 Register schließen den Band.

H.-J. Sieben, S. J.

Cyprian. De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate (Text and Translation by M. Bevenot, S. J.). 8° (128 S.) Oxford 1971, Clarendon Press. – Neben zahlreichen anderen Beiträgen zur Cyprianforschung hatte Bévenot 1957 in den ‚Ancient Christian Writers‘ eine Übersetzung von Cyprian ‚De Lapsis‘ und ‚De Ecclesiae Catholicae Unitate‘ vorgelegt, 1961 seinem Buch ‚The Tradition of MSS (A study in the transmission of St. Cyprian’s Treatises)‘ eine neue kritische Edition von ‚De Unitate‘ beigegeben. Die vorliegende Neuedition von ‚De Lapsis‘ im Corpus Christianorum wurde ebenfalls von ihm besorgt. Das handliche Bändchen bringt die neuen lateinischen Editionen zusammen mit der geringfügig geänderten Übersetzung von 1957. Von den 46 S. Anmerkungen, die der Übersetzung in den ACW folgten, erscheint hier eine große Zahl als Fußnoten. Sie wurden z. T. inhaltlich überarbeitet. Hinzugefügt sind Auszüge aus den wichtigen Briefen 55 und 59. 13 S. Einleitung führen auf präzise Weise zum Text hin. Über 50 Nrn. Bibliographie weisen den Weg zur Vertiefung der Probleme, die in diesen bedeutenden Texten aus der Mitte des 3. Jh. zur Sprache kommen.

H.-J. Sieben, S. J.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus *Josepho Alberigo* et al. 8° (XXXIV u. 169 S.) Bologna 1972, Istituto per le Scienze Religiose. – Die ‚Conciliorum Oecumenicorum Decreta‘, die das Bologneser Institut für Religionswissenschaften 1962 zum erstenmal herausgegeben hat, liegen nunmehr in 3. Auflage vor. Der Umfang hat durch die Aufnahme vor allem der 318 S. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils beträchtlich zugenommen (statt vorher 864 jetzt 1304 S.). Um eine Reihe von Texten erweitert sind aber auch die ersten vier ökumenischen Synoden. So wurde dem Nicaenum die von Athanasius überlieferte ‚epistula Nicaeni concilii ad Aegyptios‘ beigelegt, dem Ephesinum gleich mehrere Stücke, nämlich der zweite Brief des Nestorius an Cyrill, die Verurteilungssentenz des Konzils über Nestorius, der Brief der Synode samt den kirchenrechtlichen Verordnungen nach den Konzilsakten (ACO I, 1, 3) statt der Konzilskanones nach den Kirchenrechtssammlungen (PL 48, 729), die Entscheidung

über die cyriotischen Bischofsweihe, die Unionsformel und der sog. Friedensbrief des Cyrill an Johannes von Antiochien. Das Chalcedonense wurde um den Tomus Leonis vermehrt. Dem zweiten Constantinopolitanum scheint entgegen der Auskunft der präfatío zur 3. Auflage nichts hinzugefügt worden zu sein. Nicht die neue kritische Ausgabe dieses Konzils, die Straub 1971 für die ACO besorgt hat, wurde wiedergegeben, sondern der Text von Mansi. – Die Einleitungen zu den einzelnen Konzilien wurden z. T. überarbeitet (so z. B. die Ausführungen über die chalcedonensischen Kanones, S. 76), die Titel einzelner Texte verändert (24, 40, 44), die bibliographischen Angaben auf den neueren Stand gebracht, jedoch anscheinend nicht überall mit der nötigen Konsequenz. Warum z. B. die einschlägigen Artikel zum Ersten Vatikanum immer noch im LTK der Auflage von 1938 bzw. im RGG von 1931 zu suchen sind, ist nicht ersichtlich. Stark überarbeitet ist auch der 169-(vorher 72-)seitige Index. Hinzugefügt ist a) ein Register der Papststellen, b) der Väterstellen, c) der liturgischen Texte. Der Index personarum, locorum et rerum der 1. Auflage ist auf zwei Register aufgeteilt worden, ein Onomasticum und ein Index rerum.

H.-J. Sieben, S. J.

Nowak, Edward, *Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome* (Théologie historique, 19). 8° (240 S.) Paris 1972, Beauchesne. 51 F. – Durch das Werk Augustins zieht sich wie ein roter Faden die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt, nach dem Woher der Sünde, nach dem Sinn des Leides. Was der Kirchenlehrer von Hippo auf diese bohrenden Fragen zu antworten hat, ist im Grunde bis auf den heutigen Tag die Antwort des christlichen Denkens geblieben. Ist Augustins Lösung des Theodizeeproblems repräsentativ für die Kirche seiner Zeit? Mit Interesse greift man nach einer Studie, die die gleiche Frage bei einem Zeitgenossen, Johannes Chrysostomus, untersucht. N. gibt seiner Studie drei Teile. Ein erster, philosophischer, befaßt sich mit den Ursachen des Leides (tatsächlich behandelt N. hier die Ursachen der ‚Übel‘ [maux]). Ursprung ist weder die Natur, noch Gott, noch der Dämon, noch das Fatum, sondern die menschliche ‚prohairesis‘. Die Sünde ist die wahre Ursache des Leides. In bezug auf die Quellen dieser philosophischen Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Leides vermerkt der Verf.: „Johannes entwickelt keine eigene Theorie, er entlehnt eine schon ausgearbeitete beim Stoizismus. Er ist jedoch auch ein Christ von hoher Qualität. Deswegen gibt er diesen eigentlich philosophischen Elementen eine Harmonisierung aus der Heiligen Schrift. Mühelos wechselt er von einem stoischen Thema zu Schriftzitate über, in denen er Exempel findet, um seine Konzeption zu veranschaulichen“ (88). – Der 2. Tl. sucht das Leid in seiner Beziehung zu Gott in den Blick zu bekommen. Gottes geheimnisvolle Wirklichkeit stellt sich in diesem Zusammenhang unter den Begriffen ‚oikonomia‘ und ‚pronoia‘ dar. Der Sinn des Leides wird exemplarisch sichtbar im Leiden Christi. – Der 3. Tl. nennt im einzelnen die positiven Werte, die aus dem Leiden erwachsen. Für den Sünder sind es Strafe, Vergebung und Warnung. Dem Gerechten dagegen bringt das Leiden Ruhm, innere Kraft, Belehrung, Aneiferung usw. Auch hier gilt wieder wie schon im 1. Tl., daß Johannes tiefe Anleihen bei der Stoa macht. „Edelmut und Heroismus, wie sie die Stoa empfahl, wirkten auf Johannes anziehend. Er hat hier viele Ideen gefunden, die, in einen christlichen Kontext versetzt, einem Christen-Philosophen als Ideale erscheinen mußten. Wir können sagen, daß Chrysostomus ein Seelenhirt war, der für sich und für seine Gläubigen das schwere Problem des Leides zu lösen suchte“ (228). An einigen Stellen, dies sei abschließend bemerkt, vermißt man Hinweise auf einschlägige Literatur: *E. Amand de Mendieta*, *L’amplification d’un thème socratique et stoicien dans l’avant-dernier traité de Jean Chrysostome*, Byzantion 36 (1966) 353–381, und *B. H. Vendenbergh*, *Les raisons de souffrir d’après S. Jean Chrysostome*, VS 100 (1959) 187–206.

H.-J. Sieben, S. J.

von Schönborn, Christoph, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et Confession dogmatique* (Théologie historique, 20). 8° (260 S.) Paris 1972, Beauchesne. 51 F. – Sophronius von Jerusalem bzw. der Sophist gehört zur Gruppe der antihäretischen Schriftsteller des 7. Jh. Die vorliegende Studie über den geistlichen Vater des Maximus Confessor will nach der Absicht des Verf. im Verbund mit zwei anderen jüngst erschienenen Maximus-Studien gelesen werden, mit derjenigen von

A. Riou über die Kosmologie und Ekklesiologie und derjenigen von J. M. Garrigues über die Christologie und Gnadenlehre des Maximus. Der Verf. hebt zwei Wesenszüge seines Autors hervor: seine Rolle als Vertreter des palästinensischen Mönchtums und seine Stellung als Verteidiger der chalcedonischen Orthodoxie gegen Monophysitismus und Monergismus. Diese beiden Aspekte liegen nach von Sch. nicht unverbunden nebeneinander; vielmehr läßt sich deutlich machen, wie bei Sophronius das mönchische Leben eng mit seinem dogmatischen Bekenntnis zusammenhängt. Was Sophronius gegen den Monergismus theoretisch verteidigt, das hat das Mönchtum seit Jahrhunderten bereits praktisch gelebt. In dieser Darstellungsabsicht liegt u. a. das Neue an diesem Buch, nämlich in der Herausarbeitung einerseits der „dogmatischen Erfahrung des Mönchtums“ und andererseits der Rolle, welche diese Erfahrung in der Theologie des Sophronius gespielt hat. Von hierher versteht sich die Zerteilung des Buches: im 1. Tl. wird die Entfaltung des mönchischen Lebens in Palästina geschildert (11–49) und damit ein dankenswerter Beitrag zur frühen Mönchsgeschichte geliefert; im 2. Tl. geht es um „Leben, Werke und Theologie des Sophronius“ (53–238). Zunächst geht es also um die Schilderung des inneren Weges (trame) des palästinensischen Mönchtums (13), der am Leben der großen Heiligen dieser Epoche abzulesen ist. Tatsächlich ist jede Epoche in der Geschichte des Mönchtums in Palästina durch die Gestalt eines Heiligen gekennzeichnet. Es beginnt mit Euthymius, dann folgen Sabas und Theodosius. Cyrill von Scythopolis und Johannes Moschus, der Freund des Sophronius, sind die treuen Bewahrer des überkommenen Erbes. In Sophronius wird das Endgeschick des Heiligen Landes deutlich. In seinen Tagen (637) bemächtigt sich der Islam unter dem Kalifen Omar der Heiligen Stadt, zu der die Christen künftig nur noch als Pilger ziehen werden. Hinzuweisen ist, daß der von den genannten Männern repräsentierte palästinensische Typ von Mönchtum gut zu unterscheiden ist von dem anderen Typus, der sich im Philistergebiet um Gaza angesiedelt hat (20 n.20). Ebenso ist zu beachten, wie im Leben dieser Männer das Motiv der Freundschaft eine unübersehbare Rolle spielt (Euthymius mit Theoktist, Sabas mit Theodosius, Sophronius mit Johannes Moschus). Der Verf. sieht in diesen Freundschaften einen „christologischen Bezug“: es geht immer „um eine Einheit ohne Verschmelzung und ohne Trennung“. „Die Einheit der Heiligen ist mehr als eine literarische Formel, sie gründet in der Erneuerung der Naturen.“ – Was der Verf. unter der dogmatischen Relevanz dieser heiligen Mönche versteht, wird deutlich, wenn er davon spricht, daß das Konzil von Chalcedon „das verborgene Leben des Euthymius in den Dimensionen der Gesamtkirche offenbart“ (21). Zwei seiner Jünger, die als Bischöfe auf dem Konzil waren, berichteten dem Heiligen von der chalcedonischen Glaubensformel. Der Heilige anerkannte sogleich die Orthodoxie der Formel und nahm demgemäß den Kampf gegen den Usurpator Theodosius auf, der unter dem Schutz der Kaiserin Eudocia und zahlreicher Mönche dem Konzil den Kampf ansagte. Der Kampfruf dieser Rebellen lautete: Cyrill von Alexandrien! Trotz seiner Sympathien für den großen Alexandriner ließ Euthymius sich nicht beirren. Die von E. Schwartz beigebrachte Erklärung, wonach Euthymius als einfältigem Mönch hohe dogmatische Erwägungen nicht zuzutrauen seien (22 n. 32), lehnt v. Sch. mit Recht ab. Zugleich weist er auf die ganz „spirituelle“ Kampf-methode des Heiligen hin: sein „Angriff“ besteht darin, daß er sich in die Einsamkeit zurückzieht (23). – Im Blick auf das Leben des Sabas betont der Verf., daß dieses uns dazu zwingt, uns von einer Geschichtsbetrachtung zu lösen, „die nur nach den sozialen und psychologischen Verumständlungen fragt“ (25). Denn „seit Ostern steht die Geschichte unter dem Zeichen der Erneuerung der Schöpfung in Christus“ (ebd.). Wenn man das nicht beachtet, kann man das imponierende Lebenswerk des Sabas, die Gründung von 7 Klöstern, nicht verstehen. Auch bei Sabas bekommen wir ein Beispiel der „Synergie“ zwischen göttlichem und menschlichem Handeln zu spüren, lange bevor die theologische Reflexion darüber im 7. Jh. einsetzt (26). Es geschieht also nicht ohne Bedacht, wenn der Biograph des Sabas bei jeder Neugründung darauf hinweist, daß Sabas dies Werk in „Zusammenwirken“ mit Gott geleistet habe. „Weil der Heilige mit seinem ganzen Leben in die Gemeinschaft mit dem menschenfreundlichen Willen Gottes getreten ist, darum wird sein Handeln gleichförmig mit der göttlichen Heilsführung“ (30). – Die in diesem Kontext gebotene Darstellung des Ringens um Chalcedon (27–44) leidet bedauerlicherweise darunter, daß der Verf. zu wenig auf die Unterscheidung von Verbal- und Real-Häresie im Monophysitismus abhebt; die klassische Studie von J. Lebon, La

christologie du monophysisme syrien (Das Konzil von Chalkedon I, 425–580) wird leider nicht beigezogen. Desgleichen will die Weise nicht gefallen, wie v. Sch. die Feststellung von I. Hausherr abtut, wonach die Mönche eine der entscheidenden Ursachen für die schroffen Gegensätze und Konfrontationen in allen Orthodoxien sind. Der Autor gibt den geschichtlichen Aspekt zwar zu, meint aber, „das Mönchtum lebe unter einem besonderen Anspruch der Wahrheit und der Treue zur vollen Wahrheit Christi“ (41). Dispensiert dieser Anspruch so völlig vom Gebot der Liebe und Toleranz? – Der 2. Tl. schildert Leben, Werke und vor allem die Theologie des Sophronius. Für die Biographie hält der Verfasser sich an die bekannte Studie von S. Vailhé, über die die seitherige Forschung kaum hinausgekommen zu sein scheint. Auch v. Sch. bietet, abgesehen von einigen wichtigen chronologischen Korrekturen – so etwa auf S. 97 n. 136 zum Todestag des Sophronius –, wenig Neues. Ihm geht es vor allem darum, jene biographischen Elemente hervorzuheben, die zum Verständnis des theologischen Werkes und der kirchlichen Stellung des Sophronius beitragen. – Der Darlegung der Theorie des Sophronius widmet die Studie einen weiten Raum (119–238). Er konnte sich dafür kaum auf Vorarbeiten stützen; dazu hat die Theologie des Patriarchen von Jerusalem bislang zu wenig Aufmerksamkeit gefunden. Der Verf. bietet eine eindrucksvolle Analyse des von Sophronius entwickelten Lehrgefüges unter einem dreifachen Aspekt: I. Der trinitarische Rat als Quelle des Erlösungswerkes („l'économie“); II. Das Erlösungswerk des Sohnes; III. Die Vergöttlichung durch die „synergie“. Die Weise, wie v. Sch. unter diesen Stichworten die Lehre des Sophronius aufschleift, vermittelt einen überzeugenden Eindruck von der Aktualität dieses heute meist vergessenen Vertreters östlicher Theologie. – Wem es um die Erneuerung des „religiösen“ Lebens (im Doppelsinn des französischen Wortes), um den Dialog zwischen Ost und West und um die großen theologischen wie menschlichen Fragen geht, wird hier reiche Anregungen finden. – Eine Literaturübersicht und drei Register beschließen das sorgsam gearbeitete und vorzüglich ausgestattete Werk.

H. Bacht, S. J.

Angelini, Giuseppe, *L'Ortodossia e la Grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino* (AnalGreg 183, series theol. sect. B, 58). 8° (XXII u. 306 S.). Rom 1972, Università Gregoriana. L. 6500. – Eigenartigerweise ist über Praepositin von Cremona (ungefähr 1140–1210), der als Domscholaster von Mainz auch für Deutschland Bedeutung hatte und später als Kanzler der Pariser Universität seine Wirksamkeit weiter ausdehnen konnte, äußerst wenig gearbeitet worden, und seine Werke sind größtenteils ungedruckt. Und doch gehört er zu den wenigen Scholastikern, die zu Beginn des 13. Jh. mit Namen zitiert wurden; die „Summa fratris Alexandri“, der Anfang der Franziskanerschrift zu Paris, hat von ihm sogar ungemein viel an Material übernommen. Darum ist es sicher zu begrüßen, daß der Verf. in dieser Dissertation der Gregoriana mit den beinahe unentbehrlichen Untersuchungen über Praepositin einen verheißungsvollen Anfang macht. Einen großen Teil des Werkes (199–303) bildet die Edition des I. Buches der Summa „Qui producit ventos“, in der die Sprachlogik in ihrer Anwendung auf Gott und die Trinität zu Worte kommt (De nominibus divinis regule; de nominibus partitivis; de hoc nomine persona; de hoc nomine Deus; de potentia; de sapientia; de voluntate; utrum nomina essentialia in eadem significatione conveniant Deo et creature; de vocabulis que conveniunt tribus personis ita quod nulli, trinus trinitas; de proprietatibus in genere secundum viam magistrorum nostrorum; de paternitate, innascibilitate, filiatione et spiratione; sententia Prepositini de proprietatibus; alie questiones de distinctione personarum; de vocabulis que conveniunt Deo ex tempore, de his que tribus personis conveniunt; de his vocabulis: missus, mittere; utrum Deus dicatur alicubi vel in tempore esse). Die Edition ist zwar nicht als eine kritische anzusehen, da sie sich auf 4 Codices (Ambrosiana Cod. H 168, Cod. Vat. ottob. lat. 601, Todi Bibl. Communale Cod. 65 und Vat. lat. 1174) beschränkt, während doch 28 vollständige Hss existieren; trotzdem kann sie vorläufig als die Grundlage wissenschaftlicher Forschung dienen. In der von A. aufgestellten und klar bewiesenen Behauptung (194–198), die Summa Praepositini sei aufgrund von zeitlich differierenden Niederschriften der Hörer entstanden, wird er mit allgemeiner Zustimmung rechnen können. Der vorausgehende Hauptteil (1–190) bringt die theologiegeschichtliche Einordnung. Der Werdegang wird von Augustinus und Boethius her über die Theologen der Frühscholastik (vor allem: Abaelard,

Petrus Lombardus, Gilbert von Poitiers, Simon von Tournai) bis zum Beginn der Hochscholastik verfolgt. Soweit gedruckte Quellen dafür in Frage kommen, sind die Angaben vollständig, zumal da auch die neuere einschlägige Literatur, insbes. die deutschsprachige, in großem Umfang herangezogen worden ist. – A. hat also mit seiner Arbeit dem Studium der Scholastik einen guten Dienst erwiesen. Ob freilich gerade der etwas spröde Stoff der Sprachlogik und der Trinitätsspekulationen vorzüglich als Einstieg in die Gedankenwelt Praepositins geeignet war, läßt sich erst dann beurteilen, wenn noch mehr von seinem Schrifttum veröffentlicht ist.

J. Beumer, S. J.

Horn, Stephan, SDS, Glaube und Rechtfertigung nach dem Konzils-theologen Andrés de Vega (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, 29). Gr. 8° (304 S.) Paderborn 1972, Bonifacius-Druckerei. 26.– DM. – Die Reformation des 16. Jh. hat eine Reihe von Fragen neu aufgeworfen, von denen sich die wichtigsten auf das Verständnis von Glaube und Rechtfertigung beziehen. Die Antwort der Kirche erfolgte vor allem durch das Trienter Konzil, das seinerseits von den Arbeiten der Kontroverstheologen vorbereitet, begleitet und interpretiert wurde. Unter dieser dreifachen Rücksicht hat sich der Franziskaner Andrés de Vega besonders ausgezeichnet. Ihm sind schon mehrere Untersuchungen von Valens Heynck OFM gewidmet. Der Verf. benutzt sie in dieser seiner Münchener Dissertation, um die Ergebnisse noch genauer zu präzisieren und in einigen Punkten zu ergänzen. Zur Vorbereitung der Sechsten Konzilssitzung diente das „Opusculum de iustificatione, gratia et meritis“ (1. Druckausgabe Venedig 1546). Mit einer ausreichenden Kenntnis der Schriften Luthers (De libertate christiana, Liber de decem praeceptis, Commentarius epistolae ad Galatas, Liber adversus Carolstadium, Sermo super verbis Joannis „Sic Deus dilexit mundum“, De captivitate Babylonica, Libellus de votis, De servo arbitrio, De gratia Christi contra Pelagianos) und der Lutheraner (Confessio Augustana, Apologia confessionis, Melancthon, Erasmus Sarcerius, Oecolampadius, Das Regensburger Buch; die von Calvin beigebrachten Gründe werden erst beim Abschluß des „Opusculum“ herangezogen) macht sich Vega an sein Werk. Er bemüht sich um eine vorurteilsfreie Exegese der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und so „dürfte seine Lehre über Glaube und Rechtfertigung in ihrer ausgeglichenen Polarität von exegetischer Fundierung und spekulativer Ausformung zu den bedeutendsten Darlegungen dieses Themas innerhalb der katholischen Kontroverstheologie gehören“ (106). Die direkte Mitarbeit Vegas an der Formulierung der Konzilsdekrete hält sich dagegen in bescheidenen Grenzen; für den Juli-Entwurf v. J. 1546 lasse sich nur eine Mitgestaltung durch Vegas Interpretation der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben behaupten (106–117; mit V. Heynck gegen St. Ehses, V. Schweizer und H. A. Oberman). Die zweite Arbeit des Konzilstheologen hat erst seinen Ruhm begründet: De iustificationis doctrina universa libris XV. absolute tradita et contra omnes omnium errores iuxta germanam sententiam orthodoxae veritatis et Concilii Tridentini praeclare defensa (Köln 1572). Sie stellt einen Kommentar zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret dar. Der Verf. kommt zu dem Resultat: „Andrés de Vega hat, wenn nicht die reformatorische Theologie in ihrem ganzen Umfang und in ihren Verästelungen, so doch den Problemkreis und wichtige Fragestellungen richtig erkannt und deshalb eine erste Antwort gegeben, die sinnvoll war und grundlegend bleibt . . . Seine ebenso positive . . . wie systematische, im kritischen Gespräch mit den Kontroverstheologen und Reformatoren sich bewährende Theologie zeigt bei aller skotistischen Orientierung doch echte Eigenständigkeit“ (282). – Die ganze Darstellung wirkt überzeugend, die Belege sind gut ausgewählt, und auch die Kritik an irrigen Ansichten der Gegenwart (vor allem H. Küng und P. Schoonenberg) verdient Beifall. Nur das Personenverzeichnis ist nicht sorgfältig gearbeitet, da die angegebenen Seitenzahlen zumeist um einige Zahlen zu klein sind; der hier genannte Claudius Le Jay heißt in Wirklichkeit Claude Jay.

J. Beumer, S. J.

Chantraine, Georges, „Mystère“ et „Philosophie du Christ“ selon Erasme. Étude de la lettre à P. Volz et de la „Ratio verae theologiae“ (1518). Gr. 8° (X u. 410 S.) Gembloux 1971, Duculot. – H. de Lubac bezeichnet diese Arbeit in seinem Geleitwort als „une étude de tout point magistrale“ (X). Der Autor will

Erasmus als Theologen verstehen und ihn sich selbst interpretieren lassen, um die innere Kohärenz (nicht Systematik) seines Denkens zu erfassen. Nach einer methodischen Einführung (1–28) und einer Erasmus-Bibliographie (29–40) gibt er im 1. Kap. einen biographischen Überblick über die theologische Berufung des Erasmus (41–98). Dann folgt die Untersuchung des Briefs an Volz, den Erasmus 1518 als Vorwort für die Neuausgabe seines *Enchiridion* geschrieben hat; dieser Text gilt als besonders repräsentativ für das Denken des Erasmus vor seiner Kontroverse mit Luther (99–153). Wenige Monate danach veröffentlichte Erasmus seine *„Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam“*; er nimmt darin in um das Zehnfache erweiterter Form seine *Methodus* von 1516 wieder auf. Die Analyse der *Ratio* macht den Hauptteil des vorliegenden Werkes aus (155–362). Die Auswahl des Briefes an Volz und der *Ratio* für die Untersuchung läßt sich vor allem damit begründen, daß Erasmus nach der 1517 erfolgten Regularisierung seiner kanonischen Situation als ehemaliger Mönch nunmehr menschlich und theologisch zu einem gewissen Gleichgewicht gelangt ist (87). – Die Hauptergebnisse der Untersuchung „lassen sich in wenigen Sätzen zusammenfassen: Sowohl nach der *Ratio* wie nach dem Brief an Volz hat Theologie das Mysterium zum Gegenstand. Nun hat aber nach dem *Enchiridion* auch die ‚wahre Frömmigkeit‘ das Mysterium zum Ziel ihres Aufstiegs. Deshalb ist der Gegenstand der Theologie identisch mit dem Ziel der Frömmigkeit“; der Unterschied, der gleichwohl besteht, „liegt nicht nur an der Verschiedenheit der *genera litteraria* des *Enchiridion* einerseits, das ein Lehrbuch zur Einführung in das geistliche Leben ist, und der *Ratio* andererseits, die einen Traktat zur Initiation in die Theologie darstellt, sondern ist vor allem in der geistlichen Entwicklung des Erasmus begründet. Vom *Enchiridion* zur *Ratio* ist Erasmus von einem ersten zum zweiten Stadium der Initiation übergegangen, von der *disciplina* zur *doctrina*. Sein Briefwechsel und seine zwischen 1503 und 1518 veröffentlichten theologischen Werke sowie die Neuausgabe des *Enchiridion* i. J. 1518, in dem auch die *Ratio* erschien, und die Deutung, die das Vorwort dem *Enchiridion* gibt, konvergieren in dem Aufweis, daß das Mysterium der Gegenstand des Glaubens des Erasmus und das Prinzip seiner Entwicklung ist“ (392 f.). Die „Philosophie Christi“, die Erasmus entwickelt, läßt sich durch die einprägsame Formel *„pia doctrina et docta pietas“* kennzeichnen. Als unwandelnde Erkenntnis (*pia doctrina*) reinigt die Philosophie Christi durch das Kreuz den Glauben des Juden; sich allen widmend und auf jeden eingehend (*docta pietas*) gestaltet sie durch das Kreuz den Machtwillen des Heiden zum universalen Dienst um (151). Wie die Initiation die Ausübung der Mysterien zu ihrem Prinzip hat, hat die Theologie zu ihrem Prinzip die umformende Erkenntnis (166). So sind die gleichen inneren Dispositionen erforderlich, um die Eucharistie zu empfangen und die Lehre Christi anzunehmen (168). Die Theologie ist erst dann ganz sie selbst, *pia doctrina et docta pietas*, wenn sie in der Eucharistie ihren bestimmenden Bezugspunkt findet (191). Erkennen (*doctrina*) und Affektivität (*pietas*) sind christlich in Unterschiedenheit eins wie Christus und der Heilige Geist (386). – Ch. sucht aufzuweisen, daß der häufig erhobene Vorwurf eines adogmatischen Subjektivismus gegenüber Erasmus auf einem Mißverständnis beruht. Die Grenzen der Theologie des Erasmus liegen nach seiner Auffassung allerdings darin, daß er es in seiner Antipathie gegen die Scholastik unterlassen hat, die spezifische Logik theologischen Denkens explizit herauszuarbeiten (381). Auch seine Polemik gegen das Ordensleben ist im wesentlichen rein negativ geblieben (387): Er hat theologisch die Allegorie (*doctrina*) und die Tropologie (*pietas*) verstanden, ist jedoch nicht bis zur Anagogie gelangt (388). – Der Verf. sieht im Verständnis von Mysterium das Erasmus von Luther Unterscheidende (230); wenn er für diese Auffassung zustimmend G. Ebeling zitiert, hätte er sich vielleicht mit dessen Begründung auseinandersetzen müssen: „Für Erasmus ist mysterium etwas Verstecktes, nämlich die über unser Begreifen hinausgehenden Rätsel Gottes, die ihren Niederschlag darin finden, daß sie der Schrift den Charakter des Dunklen und Zweideutigen verleihen. Für Luther dagegen ist mysterium nicht etwas neben oder hinter der Offenbarung Gottes, nichts sie in ihrer Klarheit Einschränkungendes, sondern eben die Offenbarung selbst als Glauben fordernde Offenbarung in der Verborgenheit, der Christus crucifixus, der der Schrift den Charakter der Klarheit und absoluten Eindeutigkeit verleiht“ (Evangeliische Evangelienauslegung, 325). – Die methodische Untersuchung zeugt von der außergewöhnlichen Einfühlungsgabe des Verf. und von seiner souveränen Kenntnis der Erasmusliteratur.

P. Knauer, S. J.

Ducke, Karl-Heinz, Das Verständnis von Amt und Theologie im Briefwechsel zwischen Hadrian VI. und Erasmus von Rotterdam (Erfurter Theol. Schriften, 10). 8° (85 S.) Leipzig 1973, St. Benno. 10.50 DM. – Die an Umfang kleine Untersuchung führt uns mitten hinein in die innerkatholischen Kontroversen der Reformationszeit. Gewiß sind die beiden Persönlichkeiten, Papst Hadrian VI. und der Humanistenführer Erasmus von Rotterdam, sehr voneinander verschieden. Aber der Verf. glaubt, in der *Devotio moderna* eine gemeinsame Grundlage sehen zu dürfen; denn Hadrian hatte die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Zwolle besucht, und Erasmus erlebte diese geistige Richtung – die freilich bei ihm in seinen jungen Jahren kaum zum Vorschein kam – zu Deventer und s'Hertogenbosch. Aufgrund des Briefwechsels (nach *Opus Epistolarum*, hrsg. von P. S. Allen) und anderer Quellen ergibt sich für das Resultat, „daß sowohl im Pontifikat Hadrians als auch in der Arbeit des Erasmus ein Verständnis vom Amt und Theologie wirksam war, das – bei aller Verschiedenheit der Realisierungsversuche – nicht durch Ausstoßung, Ausklammerung oder Verdrängung eine Lösung der Konflikte intendierte, sondern im Geist des Evangeliums als wesentliche Verpflichtung für den Dienst an der Kirche die Versöhnung und Erneuerung anstrebte“ (85). Das mag nicht unberechtigt sein, sofern berücksichtigt wird, daß Erasmus sich in seinen Äußerungen gegenüber kirchlichen Persönlichkeiten an die konkrete Situation anzupassen pflegte. Uneingeschränkt zutreffend ist indes die Beobachtung: „Für Erasmus bewirkt die theologische Arbeit auf eigene Weise eine Reform der Kirche. Deshalb ist er bestrebt, die Eigenständigkeit der theologischen Wissenschaft zu wahren“ (84). – Nur zwei unbedeutende Ausstellungen: Neben Thomas More, John Fisher und John Colet hätte auch der Franziskaner Jehan Vitrier einen Platz unter den Einflußfaktoren für Erasmus verdient. Bei den Briefen des Rotterdammers an Johannes Lang, den Erfurter Augustiner und späteren Reformator, sollten die Zweifel an der Authentizität der vorliegenden Form bedacht worden sein; vgl. dazu meine Arbeit: Der Briefwechsel zwischen Erasmus und Johannes Lang (*Scrinium Erasmanum II* [Leiden 1969] 315–323).

J. Beumer, S. J.

Kunzelmann, Adalbero, O. S. A., Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. II. Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. III. Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. IV. Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. V. Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden (*Cassiacum*, 26, Tl. II–V). 8° (II: XVII u. 324 S., III: XI u. 377 S., IV: XII u. 298 S., V: XIV u. 562 S.) Würzburg 1970 (II), 1972 (III u. IV), 1974 (V), Augustinus-Verlag. II: 49.80 DM, III: 79.50 DM, IV: 69.90 DM, V: 139.50 DM. – Die vorliegenden Bände sind Teil einer umfangreichen Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, deren 1. Bd. bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurde (*ThPh* 46 [1971] 603–604). Die ursprünglich einzige deutsche Provinz des Ordens war i. J. 1299 in 4 Provinzen geteilt worden: die rheinisch-schwäbische, die bayerische, die kölnische und die thüringisch-sächsische Provinz. Der Verf. behandelt in den 4 Bdn. die Geschichte dieser Provinzen von etwa 1300 bis zum Ausgang des MA. – Tl. II enthält die Geschichte der rheinisch-schwäbischen Provinz, die bei der Gründung 23 Klöster umfaßte, deren bedeutendstes Straßburg war. Im Laufe der Jahrzehnte kamen noch 6 weitere Klöster hinzu. K. schildert zunächst die Geschichte der neun wichtigsten Konvente: Straßburg, Mainz, Freiburg i. Br., Freiburg i. d. Schw., Basel, Konstanz, Tübingen, Lauingen, Zürich (17–161). Dann verfolgt er die Schicksale der Provinz im Zusammenhang mit der Entwicklung der allgemeinen Kirchengeschichte. Der Orden, der von Anfang an eine enge Bindung an den Hl. Stuhl hatte, geriet beim Streit zwischen Ludwig dem Bayern und Johannes XXII. zwischen beide Fronten (162–182). Starke Verluste hatte der Orden während der großen Pest in den Jahren 1348–1351 zu verzeichnen: die Chronisten berichten von 5084 Toten. Große Verwirrung brachte das Abendländische Schisma auch für den Augustiner-Orden mit sich (205–233). Auf den Reformkonzilien von Konstanz und Basel spielte der Orden eine nicht unbedeutende Rolle. Beide Städte beherbergten ja einen Konvent (234–256). Das letzte Kapitel gibt eine Übersicht über die weiteren Ereignisse im 15. Jh. in der Reihenfolge der einzelnen Provinzialate (257–300). – Tl. III befaßt sich mit der Geschichte der räumlich am weitesten ausgedehnten bayerischen Provinz (sie umfaßte auch Österreich,

Böhmen, Schlesien, Polen, Litauen und Teile von Rußland). Bei der Teilung gehörten schon über 20 Klöster zu ihr. Es folgte eine starke Ausdehnung nach Osten mit zahlreichen Neugründungen (3–133). Eine gewaltige Erschütterung für die Provinz brachten die Hussitenkriege mit sich (134–200). Nach einer Übersicht über die weitere Entwicklung der Provinz entsprechend den verschiedenen Provinzialaten (201–259) folgen ein Abriss der Geschichte der 6 wichtigsten Konvente (München, Nürnberg, Regensburg, Wien, Prag, Brünn: 260–329) sowie Hinweise auf einige bedeutende Persönlichkeiten der Provinz: Seelsorger, Wissenschaftler, Bischöfe (330–342). – Die Geschichte der kölnischen Provinz ist Gegenstand des IV. Tls. Diese Provinz umfaßte das Rheinland nördlich von Mainz mit den Niederlanden. K. gibt zunächst einen Überblick über die Konvente aus dem 13. Jh. und deren Schicksale bis zum Ende des MA (2–154), dann behandelt er die Neugründungen im 14. und 15. Jh. (155–181). Es folgen weitere Ereignisse aus der Geschichte der Provinz entsprechend der Folge der einzelnen Provinzoberen (182–275). – Die wegen einer Reihe von hervorragenden Mitgliedern bedeutendste Provinz war die sächsisch-thüringische, deren Geschichte der 5. Bd. beschreibt (1–380). Nach der Chronik der einzelnen Konvente, unter denen ohne Zweifel Erfurt den ersten Platz einnimmt, erfolgt eine Darstellung der wichtigsten Ereignisse in der chronologischen Reihenfolge der Provinziale, zu denen bedeutende Namen wie Heinrich von Friemar d. Ä., Hermann von Schildesche, Jordan von Quedlinburg gehörten. Ein zweiter Abschnitt (381–523) schildert die Reformbewegung in den deutschen Ordensprovinzen. Ein Keim zu den Streitigkeiten zwischen Observanten und Konventualen lag von Anfang an in der unterschiedlichen Armutspraxis der verschiedenen Zweige, aus denen der Orden im 13. Jh. zusammengewachsen war. Die Observanz verlangte die *vita communis perfecta*: vollen Verzicht auf persönliches Eigentum und regelmäßige Teilnahme an den Akten der Kommunität: an Gottesdiensten und Mahlzeiten. Aus dem Zusammenschluß von reformierten Konventen entstand Anfang des 15. Jh. die sächsische Reformkongregation. Der Streit zwischen den beiden Zweigen offenbart (wie auch in den anderen Orden jener Zeit) nicht nur Eifer für die evangelische Vollkommenheit, sondern oft genug auch Kleinlichkeit, Intrigen und Mangel an Liebe. Der bedeutendste Sohn der sächsischen Reformkongregation ist Martin Luther, der 1505 in den Erfurter Konvent eintrat. Er bezeichnet gleichzeitig auch ihr Ende: in den Stürmen der Reformation verlor die Reformkongregation 23 von 36 Häusern in Deutschland, von den 37 Konventen der sächsischen Provinz waren in der Mitte des 16. Jh. nur noch 4 übrig. – Die vorliegenden Bände basieren auf einer außerordentlichen Kenntnis der gedruckten und handschriftlichen Quellen. Für das Studium der speziellen Ordensgeschichte, aber auch für die Kirchen-, Lokal- und Kulturgeschichte des MA können sie ausgezeichnete Hilfen bieten. Bei aller Nüchternheit der Quellen zeichnen sie ein lebendiges Bild des Ordens: seiner Gründungen, seines Wachstums, seiner Streitigkeiten mit dem Weltklerus und untereinander zwischen Observanten und Koventualen. Über das innere Leben des Ordens erfahren wir weniger. Die chronikartige Anlage der Arbeit bringt es mit sich, daß die einzelnen Bände vor allem nach Orten und Zeitabfolge vorangehen und nicht so sehr einen synthetischen Durchblick bieten. Alle sind mit einem umfangreichen Personen- und Ortsregister versehen. Es wäre zu wünschen, daß das Werk bei seinem Abschluß auch ein ausführliches Sachregister erhält.

G. Switek, S. J.

Kaltenborn, Carl-Jürgen, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers (Theol. Arbeiten XXXI). 8° (184 S.) Berlin 1973, Evang. Verlagsanstalt. – ‚Harnack als Lehrer Bonhoeffers‘ – Gehört hat man vielleicht davon, bewußt war es kaum. Erst bei der Wiederentdeckung der legitimen Anliegen des Neuprotestantismus wird mit der Erinnerung auch die Frage lebendig, was und wieviel – sachlich betrachtet – der Schüler Bonhoeffer dem Lehrer *Harnack* verdankt. Darauf möchte die Arbeit K.s antworten; angeregt wurde sie von Prof. Dr. H. Müller, der seinerseits damit vielleicht eine Idee E. Faschers (A. von Harnack – Größe und Grenze [Berlin 1962] 32) aufnahm. Es wäre dann die Suche nach der Herkunft des Schlagworts von der ‚mündigen Welt‘ gewesen, die zur Untersuchung des Harnackschen Einflusses in der geistigen Ahnenreihe Bonhoeffers geführt hätte. – Seine Darstellung des Verhältnisses zwischen dem berühmten Berliner Gelehrten und dem heute bekannteren Schüler entwickelt K. in einem Dreischritt. Zunächst wird A. von Harnack in seiner

Zeit erfaßt (11–28), dann sein Denken systematisch nachgewiesen (29–105) und schließlich dessen Erbe in der Theologie Bonhoeffers festgestellt (106–147). ‚Feststellung‘ charakterisiert überhaupt wohl als das treffendste Stichwort die ganze Arbeit und ihre summarischen Überblicke über typische Zeugnisse für Harnacks Leben und Denken. Begrüßenswert ist vor allem die Benutzung des Harnack-Nachlasses, wenn auch die Mitteilungen aus ihm das Bekannte nicht nennenswert ausweiten oder vertiefen. Bedenklich ist dagegen in der Verwendung des gedruckten Materials die einseitige Bevorzugung der in den Bänden „Reden und Aufsätze“ gesammelten Gelegenheitsäußerungen Harnacks vor dessen theologischen Fachpublikationen. – In außerordentlich knapper Weise resümiert K. im ersten biographischen Teil seiner Arbeit die Einzelperioden in Harnacks Leben und hebt zwei wichtige Begegnungen hervor. Dabei sind die Ausführungen über das Verhältnis zu Ritschl enttäuschend (13 f.), zumal hier fast alles noch zu klären ist. Die Bemerkungen über die Kontroverse mit K. Barth dagegen (23–28) deuten gegenüber dem gängigen Urteil schon eine erste Modifikation an. – Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt auf der Darstellung über „Das Denken Adolf von Harnacks“. Es wird von K. unter vier großen Themen erfaßt: ‚Die Christologie‘ (29–46); ‚Religionsbegriff‘ (46–67); ‚Die Ekklesiologie‘ (68–79) sowie ‚Weltanschauung und politische Ethik‘ (79–105). Der sich in dieser Reihenfolge abzeichnende Weg von der Mitte christlichen Glaubens nach außen entspricht bei K. einem allgemeinen theologischen Modell, das er auf Harnacks Werk anwendet, ohne das Verhältnis zwischen diesem Modell und Harnacks Denken zu überprüfen. Gegenüber Vorwürfen, die den Berliner Gelehrten als Vertreter eines Kulturprotestantismus denunzieren, der nie begriffen habe, was ‚Theologie‘ ihrem eigentlichen Wesen nach sei, weil er die Mitte christlichen Glaubens aus den Augen verloren habe, kann aber die Sammlung von bloßen ‚dicta probantia‘ kaum durchschlagen. Immerhin dürften die Feststellungen zur ‚antidoketischen Frontstellung‘ Harnackscher Christologie, zu seinem ‚Jesusanismus‘, zur Konzeption eines doppelten Evangeliums, zum Christus der Geschichte und zum ‚Geheimnis‘ eine tieferliegende zusammenhängende Konzeption verraten, die sich mit den bisher gängigen Beurteilungsschemata nicht einfach mehr erledigen läßt. – Sehr disparates Material findet sich bei der Behandlung des Religionsbegriffs; es läßt sich nur formal unter der Dialektik von ‚innen‘ und ‚außen‘ zusammenfassen, doch versucht K. auch eine Reihe inhaltlicher Elemente sowohl aus der Offenbarung wie aus der Reaktion des Menschen auf die christliche Botschaft in diesen Überlegungen zu berücksichtigen. Überzeugend ist die Darstellung nicht, weil Harnacks grundlegende Unterscheidung zwischen persönlichem Glauben und wissenschaftlicher Theologie unberücksichtigt bleibt. Diese Unterscheidung, die sachlich der Idee einer Theologie von Innen und einer solchen von Außen entspricht, hat sich durchaus nicht erst infolge der Kontroverse mit K. Barth durchgesetzt, wie K. annimmt (vgl. 27); sie geht vielmehr auf die frühen Leipziger Jahre zurück und hat ihre Ursprünge noch vor der näheren Bekanntschaft mit A. Ritschl. – Die Ausführungen zur Ekklesiologie stellen auf wenigen Seiten deren kontroverstheologischen Charakter nach innen, d. h. gegenüber dem Protestantismus, fest, weisen auf den Gedanken der ‚Kirche des Glaubens‘ hin und bieten eine Bestandsaufnahme von Harnacks Verhältnis zum Katholizismus. – Über Weltanschauung und politische Ethik des Berliner Kirchenhistorikers wird in einem Kapitel verhandelt, das ähnlich wie das zweite sehr unterschiedliches Material zu erfassen sucht. Alle Kapitel schließen mit der Herausstellung einer gewissen Gebrochenheit oder Doppeldeutigkeit, die aber ihren Ursprung weniger in den Themen noch in ihrer letzten Endes zwiespältigen Behandlung durch Harnack haben, sondern in der obengenannten bewußten Unterscheidung des Theologen zwischen Glauben und Wissenschaft. – Für den 3. Tl. seiner Untersuchung nimmt K. nach einer biographisch-historischen Übersicht zur Bekanntschaft zwischen Harnack und Bonhoeffer (106–122) in lockerer Form die vier Themen wieder auf, unter denen er das Denken des Lehrers dargestellt hatte. Er spricht darum zunächst vom Jesusanismus in Bonhoeffers Christologie (122–125), dann von der *einen* Wirklichkeit in optimistischer Sicht (125–130), anschließend von der Ausrichtung auf das Handeln (130–137) und zuletzt von Bonhoeffers Antiklerikalismus, d. h. positiv gewendet vom Verhältnis zur Welt, von der Mündigkeit, der Redlichkeit des Christen, der nicht-religiösen Interpretation, der Arkandisziplin. Die Stichworte lassen schon ahnen, welche Gedanken Harnacks nach ihm in Bonhoeffers Denken weitergewirkt haben. – Versucht man die Arbeit K.s einzuordnen, dann entdeckt man, daß sie u. W. den ersten Anlauf

macht, den *Theologen* Harnack und seine *Theologie* zu erfassen und darzustellen. Darin liegt ihre Bedeutung. Man hat den Berliner Gelehrten biographisch erfaßt, man hat ihn als Historiker zu würdigen gesucht, und man hat vor allem von den verschiedensten Standpunkten aus mit ihm diskutiert oder in der Mehrzahl der Fälle: gegen ihn polemisiert. Mag sein, daß seine Stellung in Berlin um die Jahrhundertwende etwas von der eines ‚Götzen und Auguren‘ an sich hatte – Fr. Overbeck hat dagegen mit Erfolg protestiert, da K. Barth diese Kritik aufgriff und seinen Teil dazu beitrug, den ‚Götzen wackeln‘ zu lassen. Von ähnlichen Ängsten braucht sich heute niemand mehr hindern zu lassen, den Theologen Harnack als solchen zu betrachten und zu werten. Einen ersten Schritt in diese Richtung wird man dem Verf. dieser Arbeit danken müssen.

K. H. Neufeld, S. J.

Söll, Georg, SDB, Dogma und Dogmenentwicklung (Handbuch der Dogmengeschichte I, 5). Gr. 8° (258 S.) Freiburg–Basel–Wien 1971, Herder. 86.–DM. – Ein gewaltiger Stoff ist es, den S. hier in einem einzigen Band vorlegt, dessen Seitenzahl die Fülle des Inhalts nur ahnen läßt, da vieles in Kleindruck erscheint. Jedenfalls muß die Einheitlichkeit der Behandlung begrüßt werden, wie sie kaum durch mehrere Verfasser gewährleistet ist. Besser wäre es allerdings gewesen, wenn das Programm der Dogmengeschichte einen eigenen Faszikel über „das Wesen der Theologie“ vorgesehen hätte, weil dann mehr Platz geschaffen worden wäre für die Hauptthemen „Dogma und Dogmenentwicklung“. – Zwei große Kap. zeigen die Einteilung an: I. Die Begriffsgeschichte von „Dogma“ (1–48), II. Die Problemgeschichte von „Dogmenentwicklung“ (50–256), und ein kurzer Abschnitt „Rückblick und Ausblick“ (256–258) erfüllt das, was der Titel besagt. Diese Art der Aufteilung hat gewiß ihre Vorteile, erschwert aber eine Einsicht in den chronologischen Ablauf, insofern als manche Autoren zweimal besprochen werden müssen. Die einzelnen Paragraphen im II. Kap. tragen die Überschrift: 3. Die Entwicklung der christlichen Lehre im Licht des NT, 4. Die Idee der Lehrentfaltung bei den Kirchenvätern, 5. Die Theorie der Glaubensentwicklung in der Scholastik, 6. Das Problem des Dogmenfortschritts in der Neuzeit bis zum 19. Jahrhundert, 7. Das Thema Dogmenentwicklung im 19. Jahrhundert, 8. Die innerkatholische Diskussion zur Dogmenentwicklung im 20. Jahrhundert. Die Lehraussagen der Kirche sind mit in den Text einbezogen, und ebenso findet keine Scheidung zwischen kath. und ev. Theologie statt; beides läßt sich wohl vertreten, obschon die Übersichtlichkeit darunter zu leiden hat. Jedoch ist das schließlich eine Ermensensfrage, und dasselbe gilt auch für die Raumverteilung; so kommen z. B. Thomas von Aquin (111–124) und John Henry Newman (196–209) ergiebig zu Wort, während Wilhelm von Auxerre sich mit einer kurzen Erwähnung im II. Abschnitt (102) begnügen muß, wobei dann die Verdienste, die gerade er um die Klärung des Begriffs „Glaubensartikel“ und dessen Bedeutung für das theologische Beweisverfahren hat, unberücksichtigt bleiben. Außerdem könnte man erwarten, daß auch der Humanismus einen Platz in der Darstellung erhalten hätte (z. B. Nikolaus von Kues mit seiner seltsamen Schrift „De pace fidei“), zumal da der spätere Modernismus beinahe überreichlich vertreten ist (40–44, 209–211). Aus der Neuscholastik werden gut herangezogen G. Perrone, C. Passaglia und J. B. Franzelin, aber auffallenderweise nicht C. Schrader und J. Kleutgen und M. J. Scheeben nur ganz kurz (195). Aber diese Lücken stören nicht das Gesamtbild, und eine absolute Vollständigkeit kann in einem solchen Werk mit dem weitgespannten Fragenkomplex kaum erreicht werden. – Die Belege sind überall in trefflicher Auswahl gegeben, die Literaturangaben überschreiten sogar das übliche Maß. Besonders muß anerkannt werden, daß der Verf. auch die spanische Literatur zitiert und auswertet, was für die nachtridentinische Theologie von Wichtigkeit ist (152–171). In der Deutung der von F. Suárez vorgetragenen Theorie des Dogmenfortschritts folgt S. dem spanischen Jesuiten Juan Alfaro (El progreso dogmático en Suárez [Rom 1954], der indes bei A. Vargás-Machuca (La toria del progreso dogmático en Suárez: Archivo teológico Granadino 36 [1973] 5–80) entschiedenen Widerspruch gefunden hat; obschon das wegen des zeitlichen Abstandes nicht dem Verf. zur Last gelegt werden darf, ist diese Verbesserung doch nachzutragen, weil sonst Suárez in den Verdacht geriete, die Definitionen des virtuell Geoffenbarten als nachapostolische Offenbarungen zu erklären (167 mit Anm. 102). Sonst ist im allgemeinen das Urteil des Verf.s in den historischen Belangen recht besonnen und zeugt von dem Bestreben, jedem Autor Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Auch die von ihm geübte Kritik an neueren Theologen (wie z. B. K. Rahner und F. Malmberg) befriedigt alle Wünsche. Mit vollem Recht behauptet S. zusammenfassend: „Auf der einen Seite wurde – mit einer merklichen Abneigung gegen Scholastik aller Art – immer mehr betont, daß die logisch einwandfreie Explikation nicht das einzige Mittel der Wahrheitsfindung ist und daß die übrigen Faktoren der Dogmenentwicklung eine bessere Würdigung verdienen; andererseits konnte niemand leugnen, daß immer dann, wenn neue, auf anderen Wegen zustande gekommene Wahrheitserkenntnis zu ihrer Satzwerdung jeweils der einen Sprache und Logik bedarf, die auch im profanen Bereich den gewonnenen Fortschritt vernehmbar macht, und daß insbesondere vor einer lehramtlichen Entscheidung die Möglichkeiten intellektueller und historischer Verifizierung bis an den Rand ausgeschöpft werden müssen, wenn ein neues Dogma nicht immer wieder als eine willkürliche Setzung der Kirche verdächtigt werden soll“ (243). – Jedoch kommen wir hiermit mehr zu dem sachlichen Problem der Dogmenentwicklung und dessen befriedigender Lösung. Ohne Zweifel ist die Aufgabe eines geschichtlichen Handbuchs darin zu sehen, daß die bisher aufgestellten Thesen fixiert und gewertet werden, nicht aber in der endgültigen Beantwortung der vorgelegten Frage in sich. Das hat vor allem für das schwierige Problem der Dogmenentwicklung seine Gültigkeit. Trotzdem kann es auch einen historisch eingestellten Forscher nur erfreuen, wenn er bemerkt, daß die immanente Problematik wenigstens gesehen ist und daß die Ansätze zu ihrer Lösung vorliegen. Der Verf. hält sich im allgemeinen, sowohl nach der positiven als auch nach der negativen Seite hin, stark zurück, und das kann nur hoch veranschlagt werden. Vielleicht stimmt er am meisten dem zu, was er von A. Winklhofer zitiert und von ihm sagt, er sehe in der Begegnung der Dogmen mit der Geschichte „eine Verwesentlichung der dogmatischen Vorstellungen“ und in der jeweils neuen geschichtlichen Situation „eine neue Interpretation und Formulierung der Dogmen“ vor sich gehen. Die Legitimität der Geschichtlichkeit der Dogmen liege in der Verbundenheit mit der Hl. Schrift, „die selbst unter dem Gesetz der Geschichte steht“, sowie im jeweiligen theologiegeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Standort der Dogmen begründet, nicht zuletzt aber in ihrem Charakter als „Formen der Verkündigung“ (252 mit Bezugnahme auf A. Winklhofer, *Stehen auch Dogmen unter dem Gesetz der Geschichte?*, in: *Neue Fragen – Alte Antworten* [Würzburg 1967]). Damit stimmt überein, daß der Verf. großen Wert auf das Vorhandensein eines „logischen Konnexes“ legt (242 ff.). Seine eigene Ansicht könnte demnach, obschon er das niemals formell ausspricht, in der Sprache der Schule folgendermaßen formuliert werden: Auch das nur virtuelle Geoffenbarte, m. a. W. die „conclusio theologica“ im engeren Sinne, vermag die Kirche, die hierbei von dem Walten des Hl. Geistes geführt wird, als eigentliche Glaubens- und Offenbarungswahrheit (de fide divina) vorzulegen. Das wäre also die skotistische These, die zudem S. bei der Wiedergabe des durch Duns Scotus selbst Gesagten mit einem betonten Wohlwollen anführt (126–128). – Noch mancherlei könnte hier zum Lob des ganzen Werkes und vieler Einzelpartien bemerkt werden (z. B. die Beurteilung Augustins und der Tübinger Schule), es sei aber auch erlaubt, noch einige kleinere Ausstellungen beizufügen. Wenn der Verf. die Pastoralbriefe heranzieht, sollte er dabei deren Worte nicht dem „Völkerapostel“ in den Mund legen (60), sondern eine indifferente Redeweise wählen und im übrigen die Frage nach der Verfasserschaft den zuständigen Exegeten überlassen. Der Scholastiker „Gilbert von Holland“ (100) ist sicher durch einen Druckfehler entstanden (richtig: Gilbert von Hoyland). Die Wiedergabe der Namen bei den spanischen Theologen gefällt weniger; so ist z. B. „Dominikus Soto“ (151) in eine Mischform gekleidet, halb deutsch (bzw. lateinisch) und halb spanisch, folgerichtig wäre „Domingo de Soto“ oder „Dominicus Sotus“. Dagegen hätte der Vorwurf, es seien nur die Prinzipien und nicht deren Anwendung berücksichtigt worden, keine Berechtigung, weil sonst das Arbeitsgebiet unermesslich groß geworden wäre.

J. Beumer, S. J.

La „Lectura ordinaria super Sacram Scripturam“ attribuée à Henri de Gand. *Introductio generalis ad sacram Scripturam, Introductio generalis ad Genesim, Expositio trium primorum capitulorum Genesis*. Édition critique par *Raymond Macken O.F.M.* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 26). Gr. 8° (XXI u. 290 S.) Louvain-Paris 1972, Edit. Universitaires / Nauwelaerts.

875 BF. – Wie bislang allgemein angenommen wurde, hat Heinrich von Gent nur zwei Schriften hinterlassen, die unvollendete Summa und die Quodlibeta. Nun ist aber in der Bibliothèque Nationale de Paris ein Manuskript entdeckt worden (lat. 15355 fol. 230^{ra}–251^{ra}), dem von späterer Hand, wahrscheinlich bald nach der Niederschrift, der Name Heinrichs vorangestellt wurde. Sicher stammt das Werk aus der Zeit um die Wende vom 13. zum 14. Jh. und enthält eine allgemein gehaltene Einleitung in die Bibel, dann eine solche für die Genesis und endlich eine Erklärung der ersten 3 Kap. dieses Buches. Auch daran kann kein Zweifel sein, daß es sich um eine Kopie handelt, die zudem in unterschiedlicher Weise durchgeführt wurde (B. Smalley, *A Commentary on the Hexaemeron by Henry of Ghent: RThAM 20 [1953] 60–101*). Die Hauptfrage ist für uns, ob die Zuweisung an Heinrich von Gent zu Recht besteht. Der Hrsg. selbst hält sich in diesem Punkt sehr zurück. Der Vergleich mit den zweifellos echten Schriften Heinrichs führt zu keinem eindeutigen Resultat, weil die Differenzen sich leicht aus der Verschiedenheit des Gegenstandes erklären lassen, und dasselbe gilt auch für die Zitate, die kaum über das hinausgehen, was von der ausgehenden Hochscholastik erwartet werden kann. Als kleines Echtheitsindiz wäre höchstens die Tatsache zu werten, daß Plato im Schriftkommentar wie in den beiden anderen Werken den ersten Platz unter den Philosophen einnimmt und besonders mit seinem Dialog „Timaeus“ vertreten ist. Bedenken gegen die Authentizität ruft vor allem das absolute Schweigen der zeitgenössischen Literatur hervor, so daß erst J. Simler (*Bibliotheca instituta et collecta primus a Conrado Gesnero, deinde in epitomen reducta, Tiguri 1574, 277*) in allgemein gehaltenen Ausdrücken Schriftkommentare Heinrichs anführt („Sermones quoque varios et diversas in sacra pagina lecturas“). Die Angabe in einem „Répertoire méthodique de la grande librairie“ aus dem Jahre 1338 (P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne I, Paris 1965, 331*) wiederholt natürlich das, was im Ms. zu lesen war, und bedeutet kein eigenständiges Zeugnis, wie der Hrsg. richtig bemerkt (XV). Im übrigen würde bei einer positiven Entscheidung in der Echtheitsfrage unser Wissen um die Gedankenwelt des „doxor sollemnis“ nicht gerade wesentlich bereichert. Trotzdem gebührt der fleißigen Arbeit des Hrsg.s und der sauberen Drucklegung geziemender Dank.

J. Beumer, S. J.

Berichtigung zu Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie in Heft 1/74, S. 109. Die letzten neun Zeilen müssen richtig lauten:

Auferstehung und Parusie ist. Auch die Mahnung des Apostels, sich für das Kommen des Herrn bereitzuhalten, oder die Worte des vierten Evangelisten von der Auferweckung „an dem letzten Tag“ dürfen nicht nur, sondern müssen berücksichtigt werden. Zum Wesen der Lehre Christi gehört es, daß sie sich nie decken wird mit der noch rekonstruierbaren ipsissima vox einzig des vorösterlichen Jesus. Die Frage ist also nicht, ob J. in jedem Falle richtig rekonstruiert hat; entscheidend ist die Frage, was wir eigentlich unter „der Verkündigung Jesu“ verstehen. Bildet nur das, was uns an echten Herrenlogien überliefert worden ist, das legitime Fundament unseres Glaubens?