

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Theologische Wissenschaftstheorie

Berdesinski, Dieter, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. 8° (181 S.) München 1973, Don Bosco. 24.80 DM. – Die Innsbrucker Dissertation gibt in Kap. I eine „Bestandsaufnahme: „Bewahrheitung des Glaubens durch Praxis“ in der gegenwärtigen Theologie. Befragt werden Kerstiens, Metz, Schillebeeckx, Moltmann, Sölle und Marsch. Hier geht es um einen apologetisch verstandenen, d. h. nach außen gerichteten Erweis der Wahrheit (nicht bloß Ehrlichkeit) des Glaubens durch Veränderung des Bestehenden auf die erhoffte Zukunft hin. Das zugrundeliegende Wahrheitsverständnis läßt sich durch die Leitworte Zukunft, Dialektik und Praxis bestimmen: Wahrheit ist etwas, das man erst wahr macht, sie geht aus der (operativen) Wahrhaftigkeit der Gläubigen hervor. Nach einer ersten „Anfrage“ anhand von Sauters „Zukunft und Verheißung“ (1. bei schroffer Entgegensetzung von biblischem und griechischem Denken darf man das biblische Wort nicht gegenständig – und sei's gegenständig praktisch – rechtfertigen wollen, 2. nach den Teilbewahrheiten des AT ist im NT Jesus die endgültige Verifikation) geht Kap. II der Geschichte von Wort und Gedanke nach; Das Wort erscheint Ende des 18. Jh. im Sinn von „beweisen“, wobei B. im Transitivum (anders beim Intransitivum) ein Sich-der-Wahrheit-Bemächtigen anklingen hört. Zum Gedanken werden Hegels Wahrheitsbegriff, dann Theorie und Praxis bei Hegel und Marx untersucht. In einem Rückblick auf Kap. I stellt sich die Frage nach dem offenbar noch nicht durchgeklärten Verhältnis von christlichem und materialistisch-marxistischem Verständnis des Praxiskriteriums. – Kap. III prüft nun die These am NT. Hiernach ist 1. Wahrheit in einem entscheidenden Sinn (griechisches wie atl. Denken aufhebend) schon gegeben worden; sie gibt 2. Erkenntnis Gottes wesentlich als Annahme des Erkenntnisses von Gott, so daß das Christentum nur unangemessen als „Theorie“ gekennzeichnet werden kann, die praktisch zu verifizieren wäre; 3. ist allerdings die sittliche Lebensführung ein besonderes Glaubwürdigkeitskriterium – wobei heute deren politische Dimension stärker in den Blick rückt; doch erlaubt sie keinen eindeutigen Rückschluß, da dies Zeugnis ja die Gleichheit christlicher und anderer Moralanschauung voraussetzt. Christliche Praxis stellt vielmehr nur eine (u. U. gerade Abwehr provozierende) Einladung an die anderen dar, sich ihrerseits der Wahrheit zuzuwenden und sich für deren Selbstbegründung zu öffnen. Zusammenfassend: 1. Praxis ist Glaubwürdigkeits- nicht Wahrheitskriterium. Die Grenzen des hier versuchten „soziologischen Gottesbeweises“ sind zu beachten. 2. droht die Gefahr, daß einem extrinsezistischen Gnadenverständnis gegenüber hier ein intrinsezistisches Mißverständnis genährt wird, ist der Mensch nach der christlichen Botschaft doch nicht zuerst Täter, sondern Empfänger. – Dies ist wohl in der Tat die entscheidende Frage. Natürlich wird man gegenfragen dürfen, ob die „politischen“ Theologen alle und stets derart grundsätzlich verstanden sein wollen, ob nicht einige der Genannten nur – auf der gemeinsamen christlichen Basis – epochal-pastorale Versäumnisse kritisieren und vernachlässigte Aspekte akzentuieren wollen. Faktisch klingt allerdings vieles doch sehr grundsätzlich. Und vielleicht ist doch nicht jedem, jedenfalls nicht jedem ihrer begeisterten Leser, selbstverständlich, daß am Anfang das Wort, nicht die Tat war; daß der Mensch von Wesen Hörer des Worts ist; daß nicht unser Handeln dieses Wort bewahrheitet, sondern umgekehrt dieses Wort unser und aller Handeln richtet, d. h. „veri-“ oder „falsifiziert“, als wahr oder unwahr offenbar macht.

J. Splett

Brantschen, Johannes Baptist, Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst

Fuchs (Ökumenische Beihefte 9). Gr. 8° (294 S.) Freiburg/Schweiz 1974, Universitätsverlag. – Das Werk ist eine Vorarbeit zu einer systematischen Darstellung der Theologie von E. Fuchs, die später erscheinen soll. An welchem Platz steht Fuchs im Chor der heutigen Theologen, und wer sind die, die neben ihm singen? Zunächst sind die äußeren Grenzen des ganzen Chors zu nennen: extreme Orthodoxie ohne Praxis bzw. extreme Orthopraxis ohne Glaubensinhalte. Im Inneren des Chores geht es um eine besondere Problematik unserer Zeit: die Säkularisierung als Herausforderung des Glaubens, der Theologie und der Kirche. Letztlich handelt es sich dabei um das Problem der sog. „natürlichen Theologie“. Der Sinn einer solchen ist ja, anzugeben, auf welche weltliche Erfahrung sich das Wort „Gott“ bezieht, das von der christlichen Botschaft im Zusammenhang der Rede von „Wort Gottes“ gebraucht wird. K. Barth einerseits und R. Bultmann andererseits haben sich in je verschiedener Weise im Grunde mit diesem Problem auseinandergesetzt. Vereinfachend gesagt pendelt die Hermeneutik Barths zwischen „Gott für uns“ und „Gott an sich“, während Bultmann „Gott für uns“ und „menschliches Selbst“ aufeinanderzu bedenkt. Die Stellung von E. Fuchs läßt sich dann so beschreiben: er sucht Barths Trinitätstheologie in der Situation zu wiederholen, die durch Bultmanns Eingehen auf die konkrete Existenz gekennzeichnet ist (193). Gegenüber der trinitarischen Interpretation Barths und der existentialen Bultmanns könnte man die Auffassung von Fuchs als „sakramental“ kennzeichnen. Im Unterschied zu den heute verbreiteteren Theologien des „barmherzigen Samariters“, die mehr gesellschaftsbezogen sind, handelt es sich bei Barth, Bultmann und vor allem Fuchs um Theologien, die an das Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ oder besser vom „gütigen Vater“ anknüpfen: Gottes Zuwendung zum Menschen als die Voraussetzung für alle wahre Nächstenliebe. – Das Buch ist in einer einfachen Sprache und geradezu spannend geschrieben. Fuchs gilt als sehr schwer verständlich, obwohl er selbst dazu meint: „I bin doch so eifach“ (137). Sein Interpret hat die Gabe, Zusammenhänge klar und eingängig darzustellen. Ich stimme ihm besonders darin zu, daß das theologische Verstehensproblem der Sache nach mit der Fragestellung einer sachgemäßen „natürlichen Theologie“ innerhalb der Glaubensreflexion identisch ist und daß diese Fragestellung auch der Ort der Theologie von Fuchs ist: Wie kann man von Gott so reden, daß man ihn weder verfügend objektiviert, also unter einen Begriff faßt und somit seine Unbegreiflichkeit nicht wahr, noch daß man umgekehrt überhaupt unverständlich wird? Eine Entfaltung der klassischen Partizipationslehre und der vierfachen Kausalität (117) könnte jedoch m. E. nur dann hilfreich sein, wenn sie in konsequent relationalen Kategorien geschieht: wir begreifen von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das dadurch auf ihn verweist, daß es restlos in einem Bezogensein aufgeht; den Terminus eines restlosen Bezogenseins, eines Bezogenseins also, in dem man mit seiner ganzen Wirklichkeit aufgeht, nennen wir „Gott“. Gegenüber Luthers Auffassung, daß der „rechte Gott“ vom „reinen Glauben“ her zu bestimmen sei, stellt der Autor die rhetorische Frage, ob damit etwa „dem Subjektivismus Tür und Tor“ geöffnet werde (106). Das ist ja noch immer die herrschende Meinung. Aus der Literaturangabe zur Stelle ergibt sich jedoch ganz klar: Mit „reinem Glauben“ ist bei Luther ein Glaube gemeint, dessen Gegenstand man auf keine andere Weise „haben“ kann als im Glauben allein; dieser Gegenstand ist also definiert als Gegensatz zu jeder Form von Weltvergötterung. „Reiner Glaube“ besteht darin, sein Herz, wenn man es schon unvermeidlich an etwas hängt, nicht an Vorfindliches zu hängen. Zum Vorfindlichen gehören auch alle Selbstprojektionen: man muß sie erst „haben“, um dann an sie glauben zu können. – Auch als Beitrag zum ökumenischen Gespräch verdient das Buch hohe Anerkennung. B. versteht es, die verschiedenen Positionen sachgemäß darzustellen und ihren Anliegen gerecht zu werden, gleichzeitig aber auch immer kritisch Stellung zu nehmen. Ich freue mich schon auf den folgenden Band.

P. Knauer, S. J.

Schian, Ruth, Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omnium‘ (Spudasmata XXVIII; Studien zur klass. Philologie u. ihren Grenzgebieten, hrsg. von H. Hommel u. E. Zinn). 8° (201 S.) Hildesheim–New York 1973, Olms. – In der theologischen Erkenntnislehre spielt der Begriff des ‚consensus‘ eine

bedeutende Rolle. Man unterscheidet bekanntlich den *consensus Patrum*, den *consensus Theologorum* und den *consensus des gläubigen Volkes*. Insbesondere zur Begründung der Konzilsautorität wird seit frühester Zeit auf den *consensus* der auf der Synode versammelten Bischöfe verwiesen. Daß im Hintergrund solchen Verweisens auch philosophische Überlegungen, nämlich das sog. *argumentum e consensu*, stehen können, zeigen altkirchliche Quellen. Mit größtem Interesse greift deswegen auch der Dogmengeschichtler nach vorliegender Studie, in der die Geschichte dieses Argumentes in der klassischen Philosophie untersucht wird. – Die Verf. konnte auf Vorarbeiten zurückgreifen, so auf den interessanten Überblick Öhlers über die Geschichte des Arguments in Philosophie und Patristik (1961); was aber fehlte, war eine umfassende Behandlung des Themas. Sch. untersucht zunächst die Vorbereitung des Arguments, d. h. die Berufung auf den *consensus omnium* in der vorsophistischen Zeit. Gemeint sind Gedankengänge, die die ausdrückliche Anwendung des Arguments vorbereiten: allgemeinverbindliche Rechtsvorstellungen, der Ruhmesgedanke, die Rücksichtnahme auf die öffentliche Meinung; auch Sprichwörter gehören hierhin, stellen sie doch einen Niederschlag allgemein verbreiteter Meinungen dar. – Voll entwickelt sieht die Verf. dann das Argument in der Sophistik, und zwar auf mehreren Gebieten gleichzeitig: in der Naturwissenschaft, der Geschichtsschreibung, der Philosophie und Rhetorik. Was letztere angeht, so geht der Rhetor davon aus, „daß die Menschen gewöhnlich das, was alle tun und denken, für richtig halten. Daher versucht der Redner zu zeigen, daß das, was er will, zu dem gehört, worin alle Menschen übereinstimmen. In der Rhetorik entfällt zwar die Frage nach dem objektiven Beweiswert des Arguments, es finden sich jedoch in ihr die Formen, die in der Philosophie wiederkehren“ (21). Wie stellt sich Plato zu dem ‚argumentum e consensu‘? „Plato erkennt dem Argument keinen Beweiswert zu. Da, wo er sich darauf beruft, erscheint es ihm zwar brauchbar zur Erreichung eines Teilzieles, aber echte Überzeugungskraft legt er ihm nicht bei. Es entspricht nicht den Anforderungen, die er an eine dialektische Diskussion stellt“ (85). So der platonische Sokrates, anders der xenophontische: er hält das Argument für stichhaltig. – Ein umfangreiches Kapitel (91–133) widmet Sch. der Verwendung des Arguments durch Aristoteles auf dem Gebiete der Dialektik, Rhetorik und Wissenschaftslehre. Aristoteles erkennt dem Argument von vornherein einen Beweiswert zu; „denn seine Existenz ist Ausdruck einer allgemeinen menschlichen Erfahrung und des Wirkens der Natur“ (132). – Zu einer Neufundierung des *argumentum e consensu* kommt es in der Stoa. Eingeführt wird es dort wahrscheinlich durch Chrysipp. Es erhält eine Begründung und Formulierung, die bis in die Gegenwart gültig bleibt. Die Verwendung des Arguments durch die Stoa läßt sich am besten gerade im Gegenüber zu Aristoteles charakterisieren: „Aristoteles berücksichtigt in viel stärkerem Maße die gängigen Meinungen wie sie sich der Beobachtung darbieten . . . In der Stoa fehlt offenbar die für Aristoteles charakteristische Nutzung der ‚legomena‘ als Material für die Untersuchung und die damit verbundene Auffassung der Philosophie als Gemeinschaftsarbeit, zu der jeder Mensch etwas beitragen kann . . . Die Stoa macht aus der Dialektik eine strenge Wissenschaft. Daher hat das Argument, das ja der Dialektik zugehört, streng wissenschaftlichen Beweiswert. Das gilt in dieser Form nicht für Aristoteles“ (164/5). – Ein abschließendes Kapitel (Zur Terminologie des Argumentes) gibt einen Überblick über die charakteristischen Formulierungen, in denen es vorgetragen wird. Hier ist besonders auf Cicero hinzuweisen, der anscheinend den Terminus ‚consensus omnium‘ (*consensus gentium*) in die lateinische philosophische Sprache eingeführt hat.

H.-J. Sieben, S. J.

Corbin, Michel, *Le chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des archives de Philosophie, N. S. 16). Gr. 8° (908 S.) Paris 1974, Beauchesne. 108 F. – Zur Siebenhundertjahrfeier des hl. Thomas von Aquin wird hier ein Überblick über ein System vorgestellt. Wegen der äußerst breit angelegten Art der Darstellung ist es nicht einfach, die Schwerpunkte herauszuschälen. Sicher gehört aber zu ihnen das Eingehen auf die prinzipiellen Fragen nach dem Wesen und der Methode der Theologie (darum der Titel „Le chemin“). Es soll wohl ein Gesamt-

bild entstehen, das Thomas und seiner Entwicklung gerecht wird. In der chronologischen Reihenfolge werden nämlich untersucht der Sentenzenkommentar (113–298), der Kommentar zu Boethius *De Trinitate* (299–474), die *Summa contra Gentiles* (475–680) und die *Summa Theologica* (681–903). Die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge werden meistens nur kurz gestreift, und auch die moderne Literatur kommt selten zu ihrem Recht, insbes. nicht die deutschsprachige, dafür finden sich aber Verweise auf die Vertreter der Philosophie (Kant, Hegel und E. Weil). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse muß man vermissen, so daß es schwer fällt, die vielen Einzelheiten sowie den Gang des „*Itinéraire très rigoureux*“ zu überschauen und dementsprechend zu würdigen. – Einige Ausstellungen müssen hier um der Sache willen gemacht werden. Wenn schon das Thema „Theologie als Wissenschaft“ und „Theologie als *scientia subalternata*“ so oft und so nachdrücklich vorgelegt wird (179–190, 348–385, 592–612, 709–727), wäre zu erwarten gewesen, daß die einschlägigen Thomastexte vollständig aufgezählt würden. Es fehlt jedoch eine Stelle aus dem Sentenzenkommentar (In 3. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3.) und ebenso eine längere Auführung in den „*Quaestiones de veritate*“ (q. 14, insbes. a. 9 ad 3.). Noch fühlbarer ist die Lücke, daß die mit der Theologie als „*scientia conclusionum*“ im aristotelischen Sinne gegebene Problematik der allem Anschein nach auf Nebensächlichkeiten ableitenden *sacra doctrina* keine Beachtung findet. Auch das begriffliche Verhältnis von Wissenschaft und Hl. Schrift wird nicht ausführlich besprochen, und von der „*Traditio*“, die doch bei Thomas in der praktischen Verwendung eine, obschon untergeordnete Rolle spielt, ist überhaupt nicht die Rede. Eine weitere Schwierigkeit bezieht sich auf die von Thomas grundsätzlich aufgestellte Methode der Theologie. Leider besitzen wir von ihm nur die kurze Darlegung in der *Summa Theologica* (I. q. 1, a. 8 ad 2.). Zwar zieht der Verf. hier die Weiterführung durch Melchior Cano gut heran (850 ff.), aber für die Interpretation des Thomastextes bleiben manche Fragen: Was versteht er unter „*argumenta probabilia*“, warum erwähnt er die Autorität der Kirche nicht, die doch sonst (in einigen wenigen Fällen) angerufen wird, und vor allem: weshalb erwähnt er die Methode der spekulativen Theologie gar nicht, da er diese offensichtlich in seinem konkreten Vorgehen bei Einzelfragen bevorzugt? Die Beschränkung, die sich C. bei all diesen Punkten auferlegt hat, findet vielleicht darin ihre Erklärung, daß er von der Philosophie und nicht von der Theologie her an Thomas herangeht.

J. Beumer, S. J.

Köpf, Ulrich, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (Beitr. z. hist. Theol. 49, hrsg. von G. Ebeling). 8° (XII u. 310 S.) Tübingen 1974, Mohr. 79.– DM. – Seit M. Grabmann (Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin [1948]) steht die historische Behandlung der Frage nach dem Wissenschaftsverständnis hochmittelalterlicher Theologie auf der Tagesordnung – doch abgesehen von einigen kleineren Beiträgen, schien man den von Grabmann gemachten Anfang nicht weiterverfolgen zu wollen. Das war ein um so ärgerer Mangel, als es mit der Wissenschaftstheorie der Theologie nicht zum besten steht und eine Besinnung auf die Ursprünge der „wissenschaftlichen Theologie“, die selbst über ihre Wissenschaftlichkeit reflektiert, not tut. Das vorliegende Werk füllt die schmerzlich empfundene Lücke. Der Verf. untersucht gründlich und ausführlich das wissenschaftliche Selbstverständnis von 24 Theologen des 13. Jh. (14 Sentenzenkommentare, 6 Summen, 6 Quaestionensammlungen). Geeignet untergliedert er seine Darstellung in folgende Kapitel: Der Gegenstand der Theologie (79–115), Die Einheit der Theologie (116–124), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie (125–154). Diesem Corpus sind einführende und weiterführende Kapitel vor- bzw. nachgestellt. Mit G. Ebeling ist der Verf. der Meinung, daß sich die Theologie durch Aufnahme von Elementen der profanen Wissenschaften und der Philosophie entwickelt habe (37). „Sie wird zur Wissenschaft, indem sie sich der in allen Wissenschaften gebräuchlichen Begriffe und Methoden bedient“ (37 f.). Sie „muß jedoch nicht nur Ansprüche und Angriffe der Philosophie von außen zurückweisen, sie muß sich auch gewisser Anfechtungen erwehren, die ihr aus der Benützung profaner Wissenschaften von innen her erwachsen“ (42). Man sollte nun vermuten, daß die Theologie innerhalb der

allgemeinen Wissenschaftslehren behandelt wird. Doch das war schon im 12. und 13. Jh. nicht der Fall. Die allgemeine Wissenschaftslehre ging an der Theologie vorbei – streifte sie allenfalls (48). So fehlen andererseits die klassischen Fragen der frühen Wissenschaftslehre in der Darstellung der Fragen um die Wissenschaftlichkeit der Theologie (Entstehung der Wissenschaft, Verhältnis zu anderen Wissenschaften, Definition des Objektbereichs . . .) (73). Die Wissenschaftslehre der Theologie sieht sich also schon früh in einer Sonderstellung. – Über die „Sache der Theologie“ besteht Uneinigkeit: einmal ist es „Gott“ (Albert der Große, Walter von Brügge, Thomas von Aquin in der Summa . . .) oder „Christus“, zum anderen das Erlösungswerk (Hugo von St. Viktor . . .) oder „res et signa“ (96–115). – Verbreitet waren (wie K. fälschlich meint) als unbestrittene Voraussetzungen: 1. Die Theologie ist Wissenschaft und 2. „ihren Wissenschaftscharakter bewährt die Theologie darin, daß sie sich im Vergleich mit anderen Wissenschaften behauptet“ (126). K. hält – zu Unrecht – diese beiden Voraussetzungen als aus dem 12. Jh. entlehnt – stets gegeben. Doch schon bald führt er eine Reihe von Positionen an, die den Wissenschaftscharakter der Theologie in Frage stellen: Wissenschaft habe – im Gegensatz zur Theologie – keine ethische Relevanz, sie sei nicht vom Willen abhängig, sie sei Gesetz (und damit eben nicht Wissenschaft) (128). „Nur wenige Autoren nennen die Theologie ohne Vorbehalte eine Wissenschaft: allen voran Thomas sowie Albert in seiner Summa“ (150). Stark eingeschränkt vertraten die Wissenschaftlichkeit der Theologie – zumeist verbunden mit einem ad hoc erweiterten Wissenschaftsbegriff u. a. Roland von Cremona und Odo Rigaldi, Wilhelm de la Mare . . . Die Autoren, die an der Wissenschaftlichkeit festhalten, versuchen das, indem sie entweder die Mängel der Theologie (als Wissenschaft) dadurch zu kompensieren versuchen, daß sie auf Mängel in anderen Wissenschaften verweisen, oder indem sie nur einen oder einige wenige Aspekte der Theologie herausgreifen, die der (meist aristotelischen) Wissenschaftsdefinition genügen, oder indem sie den aristotelischen Wissenschaftsbegriff einfachhin aufgeben (154). Die Frage nach der Verifikation (ein Begriff, der dem 13. Jh. geläufig war) theologischer Aussagen führte zu drei Typen der Konzeption von Theologie: Die Verifikation erfolgte entweder vorwiegend praktisch und affektiv (Roland von Cremona, Alexander von Hales, Albert der Große, Odo Rigaldi, Wilhelm von Mare . . .) oder spekulativ (Thomas von Aquin – im Sentenzenkommentar –, Romanus von Rom, Aegidius von Rom, Heinrich von Gent . . .), und somit sei Theologie eine praktische oder eine theoretische Wissenschaft. Vor allem die Vertreter der praktischen Verifikation neigen dazu, die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufzuweichen. So ist sie für Roland von Cremona nicht eigentlich Wissenschaft, sondern Weisheit (219). Selbst Thomas, der eifrigste Vertreter der Wissenschaftlichkeit, hält in der Summa an der Gleichwertigkeit von Weisheit und Wissenschaft fest (219). Odo Rigaldi bestreitet im Sentenzenkommentar ausdrücklich den Wissenschaftscharakter der Theologie, da sie nicht „kausal fortschreite“, sondern „den Habitus der Einsicht“ verschaffe (223). Wilhelm von Mare (er sieht den Gegenstand der Theologie vor allem im Gesetz) betont, daß sie „im Unterschied zur Wissenschaft, die eine Fülle von Wahrheiten zusammenfaßt“ als Gesetz Vorschriften enthalte (224). Der Wissenschaftscharakter der Theologie ist also zu Beginn des Berichtszeitraums des Verf. (Odo) und zu Ende (Wilhelm) bestritten. Erst Duns Scotus, der nicht mehr innerhalb des vom Verf. behandelten Zeitraumes lehrte, negierte die Wissenschaftlichkeit der Theologie (Ox. Proem. p. 4, q. 1), weil sie ausschließlich Weisheit sei. – Neben dem ausgezeichneten Referat enthält das Werk einige kleinere Mängel: So hätte unbedingt der Unterschied zwischen dem aristotelischen und augustinischen Wissenschaftsverständnis herausgearbeitet werden müssen (271), eine Darstellung der Wissenschaftstheorie des Duns Scotus hätte nicht ganz fehlen dürfen, da sie für die Folge von einiger Bedeutung war, die Bestimmung Ebelings von Theologie („diszipliniert denkende Rechenschaft über die Sache des christlichen Glaubens im Ganzen“) ist keine zureichende Bestimmung dessen, über das der Verf. handelt (2). Daß K. bei den nicht-gedruckten Quellen sich ausschließlich – und das unkritisch – auf ein oder zwei Hss stützt, ist sicherlich bei einer Arbeit in historisch-systematischer Absicht erlaubt und sollte ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden.

R. L a y, S. J.

2. Gottesfrage. Ekklesiologie

Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beiträgen von *Friedrich H. Tenbruck u. a.* (Weltgespräch bei Herder). 8^o (197 S.) Freiburg–Basel–Wien 1972, Herder. Kart.-lam. 26.– DM. – Auf ein Kolloquium im Februar 1970 zurückgehend, vereint der Band zwei dort gehaltene Referate (wesentlich erweitert) mit zwei Beiträgen anderer Herkunft. *Tenbruck*, Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft (9–94), bestimmt aus einer einläßlichen Analyse des Handelns Religion dahingehend, „daß aufgrund des Charakters des menschlichen Handelns bestimmte Unsicherheitslagen zu Erlebnissen höherer Realität (transzendenzähnliche Erlebnisse) führen und umgekehrt von der transzendenten Zurechnung her die Bewältigung der Unsicherheit gelingt“ (84). Ein Problem stellt hier die heutige Umlagerung der Unsicherheit, die zu mehr oder weniger deutlichen Quasi-Religionen politischer Art führe. – *G. Klein*, Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte (95–153), reitet eine vehemente Attacke gegen jeden Versuch einer Heilsgeschichtskonzeption, da ihm dies „nie ein Symptom von Heilsgewißheit [ist], sondern von Angst, die selbstentworfenen Bilder von der Geschichte für Schlupfwinkel vor der realen hält“ (148). Zuerst verfährt er, besonders gegen v. Rad, die Resistenz von AT wie NT gegen die Heilsgeschichtsidee und gegen ihrer beider Integration in eine umgreifende Geschichtseinheit; sodann vertritt er die theologische Unüberholbarkeit dieser Resistenz. Da Glaubensgehorsam unkalkulierbares Ereignis bleibt, nie habituell wird, artet der Versuch, Christentums- oder Glaubensgeschichte als Heilsgeschichte zu denken, in Blasphemie aus: Gott spricht in der Geschichte, nicht aus ihr. – In ähnlicher Radikalität beantwortet *E. Jüngel* die Frage: Womit steht und fällt heute der Glaube? (154–177) mit der These *sola fides*, in Abwehr der abstrakten Unterscheidung von *fides quae* und *qua*: Wesen des Glaubens ist das Ereignis seiner Existenz, die gegen heilsgeschichtliche wie moralistische Tendenzen zu wahren ist. Er ist von Gott eröffnete unbedingte Offenheit für ihn, die bedingte, prinzipiell grenzenlose Offenheit für die Menschen impliziert. – *A. Sand* legt Überlegungen zur christlichen Verkündigung in einer säkularisierten Welt vor: Heil und Geschichte (178–197). Er wendet sich gegen die Theologie der Säkularisation und bestreitet deren biblische Begründung, indem er die sieben Sendschreiben der Apokalypse nach Johannes als Antwort auf eine der Gegenwart ähnliche Situation interpretiert. Unsere Geschichte ist keine heile; es kommt darauf an, „daß eine Gemeinde versucht, ununterbrochen vom ‚Anfang‘ her das Heil zu suchen“ (196).

J. Splitt

Friedli, Richard, Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen (Ökumenische Beihefte 8). 8^o (214 S.). Freiburg/Schweiz 1974, Universitätsverlag. Kart.-lam. Fr. 28. – In der vorliegenden Dissertationsarbeit wird eine „Theologie der Religionen“ entworfen. In einem ersten Schritt weist der Autor auf einen – in der Gegenwart deutlich beobachtbaren – Vorgang hin: die *kulturelle Zirkulation* – jener gesellschaftlichen Dynamik, die in allen Bereichen menschlicher Existenz eine Energiesteigerung ermöglicht. Die von diesem Vorgang provozierte *Problematik des Fremden* ist dann der Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. – Zwei grundlegende Typen theologischer Interpretationsmodelle werden für die Beantwortung der in der zwischenkulturellen und interreligiösen Zirkulation entstehenden Fragen angeboten: ein dialektisches und ein erfüllungstheologisch orientiertes Modell. Nach einer Würdigung beider Modelle weist F. im 2. Tl. seiner Arbeit auf das Unvermögen dieser theologischen Bemühungen hin, „Gruppenphänomene der kulturellen Zirkulation als von der existentiellen Bekehrungssituation qualitativ verschieden darzustellen“ (23). – Für einen Neuanatz schlägt F. die soziale und kulturelle Kategorie des Fremden als Bewertungskriterium vor; im 3. Tl. überprüft er anhand einiger Analysen von Fremdbegegnungen und von alttestamentlichen Texten (speziell der deuteronomischen Überlieferung) das Bewertungskriterium der Fremdheit auf seine Brauchbarkeit, um dann im 4. Kap. seine These einer religionswissenschaftlichen Verifikation zu unterziehen, daß es ein der geschichtlichen Unterscheidung in christliche und nichtchristliche Religionen vorausliegendes

Kriterium der Fremdheit gebe. Der Nachweis geschieht exemplarisch anhand der zentralafrikanischen Spruchweisheit Rwandas und der Daseinsanalyse Gotamos des Budda. – In einem kurzen Schlußartikel wird die befreiende Wirkung der hier skizzierten „Theologie der Religionen“ aufgewiesen und gezeigt, wie die Anliegen der alten Interpretationsmodelle gewahrt bleiben. Die Kategorie des Fremden – als existentieller Daseinsvollzug verstanden – ist ein heilsgeschichtlicher Ort, an dem sich Christen und Nichtchristen in ihrer gleichen theologisch-existentiellen Grundbedingung und mit ihrem gemeinsamen Auftrag treffen können (204). – Es ist wirklich „eine erregende Arbeit“, wie *H. J. Margull* in seinem Vorwort schreibt, auch wenn hier noch manche Fragen offenblieben und einige zusätzliche Untersuchungen nötig sind, bis diese „Theologie der Religionen“ zu einer neuen „Missionstheologie“ ausgewachsen ist. Besonders fehlt noch eine Untersuchung der Kategorie des Fremden – oder vielleicht besser des Armen – im NT, eine Reflexion auf die befreiende Erfahrung der Inkarnation Gottes und seiner Bereitschaft, zum Fremden im eigenen Volk, in seiner Heimat und zum ausgestoßenen Armen zu werden. Die vorliegende Arbeit weist einen hoffnungsversprechenden Weg.

Chr. Herwartz, S. J.

Laconi, Giovanni, La chiesa cattolica come ordinamento Giuridico primario nell'insegnamento universitario italiano dopo la conciliazione. 8° (95 S.) Rom 1971, Ateneo Salesiano. 1000 L. – Während einzelne Väter des II. Vatikanischen Konzils die Kirche möglichst weit von der staatlichen Begriffswelt entfernen wollten und deshalb glaubten, gegen die Bezeichnung der Kirche als „Societas perfecta“ Stellung beziehen zu müssen, und während selbst Kanonisten lieber von einer Gemeindeordnung sprechen, um das Wort „Recht“ für die kirchlichen Normen zu vermeiden, geht der Autor den Auffassungen der Juristen an den italienischen staatlichen Universitäten nach und untersucht ihre Auffassungen von der katholischen Kirche als primäre juristische Institution. Diese Frage hat allerdings besondere Bedeutung, wenn man von den Lateranverträgen des Jahres 1929 ausgeht, die nur abgeschlossen werden konnten, wenn die Kirche als juristische Entität auf gleicher Ebene mit dem Staat gesehen wurde. Wie in dieser Frage die Ansichten noch auseinandergingen, zeigt die Tatsache, daß Jemolo zwar für die Beobachtung der Verträge eintritt, sie aber als eine Beleidigung für die Italiener ansieht und eine Respektlosigkeit dem Staat gegenüber (75), Falco sogar die objektive Gültigkeit der Verträge bestreitet und eine Verpflichtung auf internationaler Ebene einfach ablehnt. Sie waren nicht die einzigen Stimmen dieser Art, wenn auch positive Stimmen sich meldeten. L. billigt diesen eine qualitative Majorität zu. Ein Autor (D'Avack) sieht in den Verträgen einen Friedensschluß, der den Krieg von 1870 beendet habe, nicht aber in ihnen einen Gründungsakt für den „Liliputstaat“, der demnach immer bestanden habe (78). Solche Äußerungen zeigen, wie schwer es den Juristen war, mit der Vergangenheit fertig zu werden. Wenn man bedenkt, daß es unter dem Einfluß des laizistischen Liberalismus Autoren gab, die der Kirche überhaupt keine juristische Entität zuerkennen wollten und in den Kirchenrechtsvorlesungen nur die Gesetze des Staates über die kirchlichen Angelegenheiten gelten lassen wollten, wie Scaduto, dann merkt man, welcher wissenschaftliche Wandel notwendig war, um die Aussöhnung zwischen Staat und Kirche im Sinne der Lateranverträge möglich zu machen. Diesen Wandel aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst des Autors, wenn er vielfach auch nur die Auffassungen nebeneinanderstellt und die Entwicklung und ihre inneren Zusammenhänge zu wenig herausarbeitet. Die Anerkennung der Souveränität der Kirche wurde dabei zu einem Wendepunkt in der Auffassung der Universitätslehrer, zumal von einer Gruppe negiert wurde, daß der Kirche überhaupt eine wahre Jurisdiktion zukomme und auf die vom Staat zubilligte Religionsfreiheit rechtlich angewiesen sei. Dabei sollte dem Staat ein weitgehendes Interventionsrecht bleiben. So nebenbei sei darauf hingewiesen, daß Auffassungen Stammlers und Kelsens fördernd und hemmend auf die Entwicklung einwirkten. Auch die Anerkennung der Verträge in der republikanischen Verfassung Italiens mußte da und dort Widerspruch erwecken, zeigt aber auch, wie weit durch die Wissenschaftler, besonders durch Del Giudice, der Zusammenarbeit beider souveräner Gemeinschaften zum Wohl der Allgemein-

heit der Weg bereitet worden war. Vielleicht wäre es gut, wenn diese geschichtliche Entwicklung, die so viele Spannungen löste, von manchen beachtet würde, die heute so gerne von einer totalen Trennung von Kirche und Staat reden. Daß die Kirche eine primäre juristische Institution eigener Prägung und daher vom Staate verschieden ist, dürfte niemand bezweifeln, aber es wäre eine Einengung des Denkens, nur den Staat gelten zu lassen. Daß L. ein reichhaltiges Literaturverzeichnis anbietet, sei eigens vermerkt.

P. Z e p p, S. V. D.

Schwarz, Reinhold, Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche (Anal. Greg. vol. 196, Fac. Iur. Can. sect. B, n. 34). Gr. 8° (XXXV u. 141 S.) Roma 1974, Università Gregoriana. 4300 L. – In diesem Buch sind wertvolle Erkenntnisse und Einsichten aus dem vom 2. Vatikan. Konzil erschlossenen Kirchenverständnis an dem rostigen Nagel wortklauberischer Unterscheidungen zwischen „eigenberechtigter“ und stellvertretender Gewalt der Kirche aufgehängt; Sch. selbst ist ehrlich genug zu bekennen, nach dem Konzil habe „dieses mehr spekulative Problem keine praktische Bedeutung“ (34). Nichtsdestoweniger wird der Leser, der sich von dem rostigen Nagel nicht abschrecken läßt und sich bis zum Ende durcharbeitet, für seine Mühe belohnt. – Schon auf dem Wege (37 ff.) gewinnt er einen guten Einblick in den Wandel der Vorstellungen von der *einen* *communitas christiana* unter den beiden Häuptern Papst und Kaiser zum *Dualismus* von Kirche und Nationalstaaten, womit auch die Fragestellungen hinsichtlich der Gewalt oder der Gewalten der Kirche sich wandeln; an die Stelle der Frage nach dem Innenverhältnis in der *einen* *communitas* tritt jetzt die Frage nach dem Außenverhältnis zu der Mehrzahl nationaler Staaten. – Dieser Rückblick wäre dahin weiterzuführen, daß inzwischen auch diese Nationalstaaten sich überlebt haben; sie spielen zwar noch auf dem Welttheater, als ob sie (noch) souveräne *societates perfectae* wären; in Wirklichkeit aber ist die jahrhundertlang festgehaltene Vorstellung vom „Staat“ als *societas perfecta* antiquiert, und eine Kirche, die, um es diesen politischen Gebilden gleichzutun, fortführe, sich darauf zu berufen, auch sie sei eine solche *societas perfecta*, würde damit nur dokumentieren, daß die Entwicklung der Dinge an ihr vorbeigegangen ist. In diesem Sinn bezeichnet denn auch der Verf. selbst, allerdings in anderem Zusammenhang und an späterer Stelle, das *Motu proprio* „*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*“ vom 24. 6. 1969 als „geradezu anachronistisch“ (123). – Ganz unbefangen operiert Sch. in diesem rückblickenden Teil des Buches mit der Begriffssprache und den Vorstellungen, wie sie bis zu Leo XIII. unbestritten herrschten. Gewalt der Kirche bzw. Gewalt des Staates wird ohne weiteres gleichgesetzt mit Gewalt des Papstes *über* die Kirche bzw. Gewalt des princeps *über* den als Objekt seiner Herrschaft verstandenen Staat. Nur daraus erklärt sich u. a. die mühsam zu entwirrende Doppeldeutigkeit der *proprietates potestatis*, einmal als der Kirche bzw. dem Staat *eigentümliche*, d. i. spezifische, zum anderen Mal als dem Papst bzw. dem princeps *zu eigen gehörende* Gewalt. Inzwischen ist für uns der einstige princeps nur noch *Funktionär*, der keine Gewalt zu eigen besitzt, sondern als meist nur auf Zeit oder auf Widerruf bestelltes *Organ* des Sozialgebildes *dessen* Gewalt über die Glieder auszuüben hat. – Auch die Begriffe der *potestas iurisdictionis* und der *lex* im Zusammenhang mit der *societas perfecta*, ganz zu schweigen von der in den Kompendien immer noch fortgeschleppten *potestas dominativa* (d. i. des *dominus* über den *servus!*) sind für uns nicht mehr so problemlos, wie die großen Autoren der Vergangenheit und in deren Gefolge auch Sch. damit umgehen. (Die Erklärung, die Sch. dafür gibt, daß die Kirche(n) in Art. 137 WRV bzw. Art. 140 BGG als „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ anerkannt sind (58), erklärt zwar die Herkunft dieser Bezeichnung zutreffend, trifft aber nicht deren heutigen Rechtsgehalt.) – Im 3. und letzten Tl. (109–138) wird der Leser für seine Ausdauer belohnt. Dessen mit dem Buchtitel übereinstimmende Überschrift läßt zwar nichts Gutes erwarten; tatsächlich aber entwickelt der Verf. hier in zwei Schritten, zunächst gestützt auf O. Semmelroth den einheitlichen Kirchenbegriff des 2. Vatikan. Konzils, und dann, darauf aufbauend, im wesentlichen im Sinne von W. Bertrams und mittelbar von G. Gundlach, zum Teil gegen K. Mörsdorf, die eine und einheitliche heilige Gewalt, die Christus seiner Kirche eingestiftet hat. Damit sind alle noch so subtilen vorkonziliären

Kontroversen gegenstandslos geworden. – Nachdem das glücklich ausgeräumt ist, erfordern aber die Bedürfnisse der Gegenwart eine klare Antwort auf die heute brennende Frage: wie hat die Kirche, der es nun einmal nicht vergönnt ist, sich in einen vom katholischen Glauben geprägten und getragenen Raum einzuspinnen, deren missionarischer Auftrag sie vielmehr in die ganze weite Welt hinausführt, deren staatliche, zwischenstaatliche und überstaatliche Gebilde, solange sie nicht zum katholischen Glauben bekehrt sind, sie unmöglich als das akzeptieren können, als was sie selbst sich versteht und was sie nach dem Willen Christi in Wirklichkeit ist, – wie hat diese Kirche einer solchen Welt gegenüber sich zu verhalten, mit welchen Ansprüchen kann sie an eine solche Welt herantreten? Und von der anderen Seite her gesehen: kann der Staat oder wer immer, dem der übernatürliche Charakter der Kirche nicht zugänglich ist, überhaupt etwas anderes tun, als die Kirche als ein Sozialgebilde, als eine Personenvereinigung unter anderen ansehen und behandeln? – Kann die Kirche, ohne ihre Identität preiszugeben und ihrem Herrn die Treue zu brechen, sich schlicht als ein solches Sozialgebilde ansehen und behandeln lassen? Damit allein, daß „der Staat die Rechte der menschlichen Person, insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit anzuerkennen hat“ (140/1), ist es ja nicht getan. Sch., der hier mit wahren Gelehrtenfleiß ein durch das Konzil überholtes Problem aufgearbeitet hat, erwarten da Aufgaben in Fülle für seine weitere wissenschaftliche Arbeit im Dienste der Kirche. – Zu beklagen ist, daß kein Sachverzeichnis den reichen Inhalt des Buches aufschließt; desgl. sich nicht nur in den deutschen Text (z. B. „Stelle“ statt „Seele“; 118, Z. 7), was bei italienischen Setzern verzeihlich ist, sondern auch in die lateinischen Fußnoten Druckfehler eingeschlichen haben, die manchmal sogar Zweifel an der richtigen Wiedergabe der Zitate wecken. Im Abkürzungsverzeichnis wäre ebenso wie „Ius sacrum“ auch „Diaconia et Jus“ aufzuführen gewesen. – Das etwas rätselhafte „in silicibus et glabris“ (59) bezeichnet offenbar in klassischer Latinität den *Flächenstaat*.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von J. Krautscheid u. H. Marré. Bd. 7: 8° (137 S.), Bd. 8: 8° (138 S.) Münster/W. 1972 bzw. 1974. Ascendorff. Je 12.– DM. – Das 7. Essener Gespräch (die Berichte über die sechs ersten sind besprochen 47 [1972], 576/7) behandelt zwei miteinander zusammenhängende Themen. Zuerst die Frage, ob oder in welchem Sinn Grundrechte (hier im Sinne des Bonner Grundgesetzes) auf den kirchlichen Bereich anwendbar sind; Referat von W. Ruffner (9–27). Leider fehlt von diesem Gespräch ausnahmsweise das Datum; es muß wohl, da das vorhergehende im März 1971, das nächstfolgende im März 1973 stattfand, im Frühjahr 1972 stattgefunden haben; das Vorwort ist vom Juni 1972 datiert. Demnach müßte das Dokument ‚de iustitia in mundo‘ der Bischofssynode 1971, das für die Diener der Kirche, Priester und Ordensleute ausdrücklich eingeschlossen, nicht nur die „allen zustehenden Rechte“, sondern insbesondere auch arbeitsrechtliche und versorgungsrechtliche Sicherungen verlangt, bereits vorgelegen haben und wäre zu berücksichtigen gewesen. Den in diesem Referat und in der Aussprache in bezug auf die soziale Rentenversicherung erhobenen Forderungen ist seither durch das Rentenreformgesetz vom 18. 10. 1972 im wesentlichen entsprochen. – Das zweite und gewichtigere Thema der Tagung war die Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche. Über die in der evangelischen Kirche bereits bestehende Verwaltungsgerichtsbarkeit berichtete E. Ruppel (53–69) sehr informativ, aber wohl etwas zu sehr ins einzelne gehend. Für die in der katholischen Kirche erst einzuführende oder nach anderer Meinung wiederherzustellende und weiter auszubauende Verwaltungsgerichtsbarkeit legte das Referat von M. Kaiser (92–111) detaillierte Vorschläge vor; in der Aussprache (112–134) kamen die Grundsatzfragen zu ihrem Recht. – Das 8. Gespräch (12.–13. 3. 1973) befaßte sich – wie immer unter der Rücksicht der Beziehungen zwischen Kirche und Staat – mit der „Caritativen Diakonie als Auftrag der Kirche“; so lautet der Titel des einführenden Referats von R. Völkel (9–24). Mit diesem Thema hat bereits das Konzil sich schwer getan, wie es ihm ja auch trotz mehrfacher Versuche nicht recht gelungen ist, die „Armut“ richtig in den Griff zu bekommen. Die in GS n. 88 enthaltene ungeschützte Wendung ‚non ex superfluis tantum, sed etiam ex

substantia', dort allerdings durch den Zusatz ‚pro viribus‘ gemildert, ist uneingeschränkt ins Referat übernommen. Wesentlich über das Paränetische führt das Referat nicht hinaus; auch die Aussprache (Stichwort: „Pionierleistungen“) brachte zu der für die Auswahl der Werke wichtigen Frage, welche Dienste am hilfsbedürftigen Menschen dem spirituellen Auftrag der Kirche am nächsten stehen, nicht viel klärenden Fortschritt. – Den Schwerpunkt dieser Tagung bilden die Referate der beiden Juristen. *U. Scheuner* behandelte mit gewohnter Meisterschaft verfassungs- und staatskirchenrechtliche Fragen in bezug auf die karitative Tätigkeit der Kirchen im Sozialstaat (43–71). Dem Vorhaben, durch „revolutionäre Diakonie“ (44) die Ursachen menschlicher und gesellschaftlicher Nöte abzustellen, steht er mit leichter Ironie zurückhaltend gegenüber. Was er am Schluß seines Referates zur Auswahl der Werke ausführt, könnte kein Theologe schöner sagen. Wichtiger als das *Was* ist ihm das *Wie*. Die Kirchen haben „die Möglichkeit, durch ein Personal ihren Dienst zu leisten, das in besonderer Weise der Nächstenliebe und der Hilfe für den Menschen zugewandt ist“ (70). „Diese Frage der personellen Grundlage des ausgedehnten kirchlichen Netzes an Einrichtungen, deren Dringlichkeit und Schwierigkeit heute zutage liegt“ (ebd.), erscheint ihm wichtiger als alles andere. „Im Zuge der Ausdehnung staatlicher Einrichtungen“ kann es dazu kommen, daß die „Schwerpunkte“ des kirchlichen Wirkens sich verlagern. Die Kirchen „werden aber stets in besonderem Maß gerufen sein, früher als andere verborgene soziale und menschliche Not zu erkennen, beispielhafte Bezeugung der Nächstenliebe darzubringen und dort voranzugehen, wo andere die Notlage noch nicht einsehen oder wo ihnen der Weg zu hart oder zu schwer erscheint. In diesem Sinne hat sich ihre Hilfeleistung in der Vergangenheit entfaltet und wird sich ihr auch in Zukunft immer wieder ein neues Tätigkeitsfeld eröffnen“ (71). – Auch das Referat des rheinland-pfälzischen Sozialministers *H. Geißler* über das „Zusammenwirken von Staat und Kirchen auf dem Gebiet des Bundessozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetzes“ (95–111) wie auch die sich daran anschließende Aussprache (112–135) sind in jeder Hinsicht ein Genuß.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Vergheese, Paul (Hrsg.), Die syrischen Kirchen in Indien (Die Kirchen der Welt 13). 8° (222 S.) Stuttgart 1974, Ev. Verlagswerk. 32.– DM, Subskr. 28.20 DM. – Es handelt sich hier um ein Sammelwerk, das Beiträge marthomitischer, römisch-katholischer und orthodoxer Autoren vereinigt. Der Hrsg. ist syrisch-orthodox und Leiter des syrisch-orthodoxen Seminars in Kottayem (Kerala, Indien). Als Einführung dient seine „Orientierung“, wonach zu unterscheiden sind: 1. Der Malabarische Ritus, mit Rom uniert und im Besitz der ostsyrischen Liturgie (etwa 2 Millionen Anhänger); 2. Der Malankarische Ritus, ebenfalls mit Rom uniert, aber mit westsyrischer Liturgie (17 000 Christen); 3. Die syrisch-orthodoxe Kirche, von dem Katholikos des Ostens abhängig (125 000 Mitglieder); 4. Die syrische Mar-Thoma-Kirche, seit 1843 im Zuge einer evangelikalen Reformbewegung aus der orthodoxen Kirche entstanden (500 000 Anhänger); 5. Die anglikanischen Syrer, ebenfalls 847 von der orthodoxen Gemeinschaft abgespalten infolge der anglikanischen Missionstätigkeit (200 000); 6. Die Kirche des Ostens, nestorianisch (10 000 Mitglieder); 7. Die Kirche von Thozhiyur, seit dem Beginn des 19. Jhs von der orthodoxen getrennt (einige 100 Christen, sie steht in Gemeinschaft mit der Mar-Thoma-Kirche); 8. Die evangelische St.-Thomas-Kirche, ein Zweig der Mar-Thoma-Kirche (2500 Christen); 9. Die anglikanische Kirche von Travancore-Cochin, eine Splittergruppe der Anglikaner (4000 bis 5000 Anhänger). Dazu kommen noch verschiedene protestantische Gemeinschaften, die irgendwie als „syrisch“ angesprochen werden können. Die römisch-katholischen Christen des lateinischen Ritus sind selbstverständlich nicht mitangeführt. Man muß diese Orientierung vor Augen haben, um bei der Lektüre nicht die Übersicht zu verlieren, die noch dadurch erschwert wird, daß die einzelnen Kirchen meistens auf den Raum von Kerala konzentriert sind. Den historischen Standpunkt heben die ersten Untersuchungen gut hervor: *P. Vergheese*, Ursprünge (15–20); *ders.*, Die dunklen Jahrhunderte (21–32), und *X. Koodapuzha* O.C.D., Die Ankunft der Portugiesen und die katholischen Syrer (33–53). Aus diesen wie auch aus den übrigen Beiträgen

wird deutlich, daß die Verantwortung für das erschreckende Durcheinander in den kirchlichen Verhältnissen Südindiens zu einem großen Teil bei den Latinisierungsbestrebungen der römisch-katholischen Missionare (portugiesischer Nationalität) liegt, entfernt ähnlich auch bei den anglikanischen Missionaren des 19. Jhs. – Alles das wird in ruhiger Sachlichkeit nachgewiesen. Daß neustens die ökumenischen Tendenzen nicht fehlen, ergibt sich aus vielen Einzelbemerkungen; so erklärt uns der Hrsg. noch zurückhaltend: „Die ökumenische Denkweise gewinnt, wenn auch nur sehr langsam, an Boden. Die gegenseitigen Schmähungen haben aufgehört. Die 35 Bischöfe der sechs bischöflichen Kirchen Keralas (der römisch-katholischen Kirche, der orthodoxen Kirche, der Mar-Thoma-Kirche, der Kirche von Südindien, der Kirche des Ostens und der Kirche von Thozhiyur) haben sich zu einer Bischofskonferenz zusammengeschlossen und gemeinsam zu sozialen und pädagogischen Problemen von allgemeiner Bedeutung Stellung genommen“ (14). – Das Ganze stellt ein überaus verdienstvolles Werk dar, informativ und auch für den Nicht-Indier interessant. Gerne würde der Leser noch etwas mehr über die Formen der Liturgie erfahren; ist z. B. die Übersetzung der syrischen Texte in die Landessprache überall gut vorangeschritten? Die Frage nach der Missionstätigkeit des Apostels Thomas in Indien kann begreiflicherweise nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Aber der Seeweg bot nicht den einzigen Zugang nach Indien, und für die später aus Persien nach dem Süden vorstoßenden Nestorianer kam auch der Landweg in Betracht.

J. Beumer, S. J.

3. Patristik. Geschichte der Theologie. Texteditionen. Kirchengeschichte

Origenes, Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium, eingel., übers. u. mit Anmerkungen versehen v. E. Früchtel (Bibliothek der griech. Literatur Bd. 5). Gr. 8° (171 S.) Stuttgart 1974, Hiersemann. Ln. 72.–DM. – Nach Gregor von Nyssa, Dionysios von Alexandrien, Basilius von Caesarea und Nikephoros Gregoras legt die patristische Abteilung der BGL mit vorliegendem 5. Bd. die Übersetzung von zwei Schriften des Origenes vor, von denen die erste, das Gespräch mit Herakleides, bisher noch nicht ins Deutsche übertragen worden war, während die zweite schon in der Übersetzung von Koetschau in der Kösel'schen Bibliothek der Kirchenväter vorhanden ist. Der Übersetzer und Bearbeiter, bekannt durch seine Arbeit über Plotin (Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins [Frankfurt 1970]), schickt den beiden Werken des Origenes eine allgemeine Einleitung von 26 Sn. über die Geistmetaphysik und theologische Deutung, das Leben und das literarische Werk des Origenes voraus. Den 17 bzw. 38 Sn. Text der Übersetzung folgen sodann 35 bzw. 17 Sn. Anmerkungen. Die Anmerkungen zum Gespräch mit Herakleides gehen beträchtlich über die schon reichen Fußnoten der beiden Scherereditionen von 1949 und 1960 hinaus. Zu begrüßen ist außer den reichen Anmerkungen ein „Verzeichnis der Werke des Origenes, ihrer Ausgaben und Übersetzungen“, das der Autor als Hors d'Oeuvres mitliefert. Während die Anmerkungen stellenweise Ergebnisse der französischen Origenesforschung mitverarbeiten, vermißt man in der Einleitung, vor allem in dem Teil „Geistmetaphysik und theologische Deutung“, eine eingehendere Berücksichtigung der Arbeiten eines Couzel oder Daniélou. Gerade für den deutschen Leser wäre es übrigens auch nützlich gewesen zu erfahren, daß es zu H. de Lubac's *Histoire et Esprit* (1950), seit 1968 eine Übers. aus der Feder von U. von Balthasar gibt. Kritisch anzumerken sind außerdem Ungenauigkeit und Uneinheitlichkeit der Zitation (Auf Christine Mohrmann wird S. 45, A. 1 hingewiesen, aber man erfährt weder, welcher der beiden Mohrmann-Artikel des Bandes gemeint ist, noch die genaue Seitenangabe. Bald wird de principiis mit, bald ohne Seitenangabe zitiert; vgl. 49, A. 14), ferner eine Reihe von Druckfehlern (54, A. 23 Monarchie; 66, A. 60 fondements; 54, A. 23 Monarchianismus. S. 51, A. 16 sollte es wohl auch monarchianischer Adoptionismus statt monarchischem A. heißen?). S. 139 heißt der Buchtitel: Les nouveaux écrits d'Origène et de Dydimé... Ferner fragt man sich, warum der Text nicht durch Zwischentitel lesbarer und durch deutlichere Kennzeichnung der Kapitel überschaubarer gemacht wurde. Aus welchem Grund S. 31 im

1. Absatz übersetzt wird: „Wenn dies keine Zustimmung findet“, ist völlig unfindlich. – Eine kurze Einführung in die beiden übersetzten Schriften, ihre Natur und literarische Eigenart wäre u. E. unbedingt notwendig gewesen. Warum wird z. B. nicht darauf hingewiesen, daß das Gespräch mit Herakleides nicht nur vom theologieschichtlichen Inhalt her, sondern darüber hinaus auch für die Geschichte der Konzilien von höchstem Interesse ist? In der Tat, faßt man den Begriff Konzil nicht zu eng, so stellt das Gespräch mit Herakleides das älteste uns überlieferte griechische Konzilsprotokoll dar.

H.-J. Sieben, S. J.

Stritzky, Maria-Barbara von, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (R: Münsterische Beitr. z. Theologie, H. 37). Gr. 8° (VIII u. 119 S.) Münster 1973, Aschendorff. Kt. 24.–DM. – Das Schlagwort von der Hellenisierung des Christentums treibt gerade in einer mehr biblisch orientierten neueren Theologie sein Unwesen. Dies ist um so bedauerlicher, als es ausgezeichnete Studien über diesen komplexen, fruchtbaren und notwendigen Prozeß gibt, der mit dem Schlagwort völlig verzeichnet ist. Augustinus steht schon seit längerer Zeit im Mittelpunkt des Interesses einer Forschung, die sich die Erhellung des wechselseitigen Verhältnisses von antiker Kultur und Christentum zum Ziel setzt. Jüngstens, vor allem seit der bahnbrechenden Arbeit von E. Mühlberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa (Göttingen 1966), scheint sich das Interesse der Forscher, zumal in Deutschland, auf Gregor von Nyssa zu konzentrieren. Vorliegende Studie untersucht im Sinne der angedeuteten Fragestellung die Übernahme antiker philosophischer Tradition durch Gregor von Nyssa, und zwar in einem so zentralen Problem wie dem der Erkenntnis Gottes. Der Ausgangspunkt sind philologisch-motivgeschichtliche Aspekte, die theologische Fragestellung wird jedoch nicht außer acht gelassen. Die Arbeit zeichnet sich durch mustergültige Klarheit der Disposition und der Sprache aus. – Im ersten Kap., das die „anthropologisch-metaphysischen Gegebenheiten als Hinführung zum Problem der Gotteserkenntnis“ untersucht, charakterisiert die Verf. folgendermaßen das Verhältnis zwischen Christentum und antiker Kultur: „Es zeigte sich, daß die christliche Lehre (über die Stellung des Menschen in der Welt) durch die Philosophie, die diese Problematik eingehend beleuchtet hatte, wichtige Impulse für die eigene Interpretation und Exegese erhielt. Jedoch ist nicht zu verkennen, daß die philosophische Sprache und Ausdrucksmöglichkeit zur Zeit Gregors nur noch ein Werkzeug der Verständigung bedeutet. Daher darf man nicht bei einer oberflächlichen Analogie stehenbleiben, denn der zugrunde liegende Sinn der Worte hat eine Wandlung erfahren. Schon die Einbettung der Gedanken in den Zusammenhang der Schriftinterpretation enthebt sie ihrer originalen Bedeutung und läßt sie in einem neuen Licht erscheinen. Als wesentliches Anliegen gilt es herauszustellen, daß die Leistungen antiker Kultur innerhalb des Christentums ihren Platz fanden und eine tragende Wirkung entfalteten“ (12). Diese Wandlung des Sinnes der übernommenen philosophischen Termini weist die Verf. u. a. am Beispiel der ‚Homoiosis pros theion‘ auf. Veränderung und Wandlung der übernommenen Philosopheme ist nicht nur in der Bestimmung der Stellung des Menschen in der Welt und in seiner Charakterisierung als ‚eikon theou‘ festzustellen, sondern auch in der dem platonischen Stufengedanken entgegengesetzten Auffassung von der Einheit des Menschen aus Körper und Seele und der dem neuplatonischen Hervorgang aus dem Einen entgegengesetzten Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen. „Wenn auch dieselben philosophischen Termini verwendet werden, geht es nicht mehr um eine Gegenüberstellung von ‚kosmos aisthetos‘ und ‚kosmos noetos‘, zu dem Gott und Mensch gleichermaßen gehören, sondern das Verhältnis gegenseitiger Beziehung wird in der Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Natur dargestellt, in der der Mensch zum Träger der Gottebenbildlichkeit und zum Vermittler zwischen der übrigen Schöpfung und Gott wird“ (46). – Das kurze zweite Kap. befaßt sich mit den „Voraussetzungen für die philosophische Betrachtung der Seele und ihre Möglichkeiten der Gotteserkenntnis“, nämlich mit der sinnlichen Wahrnehmung als Grundlage für die Erkenntnis, mit dem Zusammenwirken von Willensfreiheit und Erkenntnis, und –

damit zusammenhängend – mit der Frage nach dem Bösen. – Im dritten Kap. – „Die Gotteserkenntnis und ihre Relation zum Aufstieg der Seele“ – schließt sich die Verf. in der vieldiskutierten Frage, ob Gregor als Mystiker zu betrachten sei oder lediglich als Theologe, der sich der Mysteriensprache bedient, gegen Daniélou der Meinung Mühlhagens an. Von einer *unio mystica* im Sinne Plotins und der mittelalterlichen Mystik kann bei Gregor keine Rede sein. Im Gegensatz zu Mühlhagen, bei dem das Bildverhältnis in den Hintergrund tritt, oder besser in Ergänzung zu seiner Darstellung, betont die Verf. diesen platonischen Aspekt der Aufstiegslehre: die im platonischen Sinne verstandene ‚*epithymia*‘, bzw. die Liebe der Seele zu Gott, begründet den fortschreitenden Aufstieg der Seele. „Der platonische Gedanke der Angleichung an Gott in Verbindung mit dem aristotelischen Moment des *progressus in infinitum* wird in der Transkription Gregors tragfähig, der Wahrheit des Christentums Ausdruck zu verleihen“ (90). – Den Inhalt der Schau Gottes bezeichnet Gregor wiederum in der Terminologie Plotins, aber es ist „festzuhalten, daß die Seele im Unterschied zum Neuplatonismus Gott nicht erreicht. Sie befindet sich zwar in einer steten Annäherung an Gott, aber diese Bewegung führt nicht zur Vergöttlichung des Menschen, der sein Selbst aufgibt, und, wenn auch nur für einen Augenblick, im ‚Hen‘ aufgeht. In der Interpretation Gregors ragt Gott stets in dem gleichen Maße... über die ‚*Metousia*‘ hinaus, die der Mensch bei seinem Fortschritt gewinnt“ (96/7). Ein Ausblick auf Augustin läßt die gedankliche Leistung Gregors in besonders hellem Licht erscheinen: Während der jüngere Augustin noch – ganz im Sinne der neuplatonischen Philosophie – mit einer zumindest punktuellen vollen Gotteserkenntnis rechnet – bekennt sich erst der ältere im Sinne Gregors zu einer ohne Ende fortschreitenden.

H. - J. Sieben, S. J.

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Bd. I lat.-dt. Übertr. v. R. Habitzky u. a. Mit Einf. u. Erläut. v. A. Zumkeller OSA. 8° (720 S.) Würzburg 1971, Augustinus-Verlag. Halbn. 99.20 DM. – Das Würzburger Augustinus-Institut brachte 1955 den ersten (Bd. VII) einer auf insgesamt 7 Bände angelegten lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der antipelagianischen Schriften des Augustinus heraus. 1964 erschien Bd. II. Der vorliegende Band I enthält folgende Werke: *de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, *de spiritu et littera* und *de natura et gratia*. Die erste der genannten Schriften wurde überhaupt zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. Der wiedergegebene lateinische Text ist im allgemeinen der des CSEL, relativ seltene Abweichungen werden in den Fußnoten angezeigt und begründet. Die Fußnoten zur Übersetzung (Quellen des Augustinus, benutzter Schrifttext, Anspielungen auf Schriften des Pelagius usw.) beschränken sich auf das Nötigste. Die Übersetzung ist durch treffende Zwischentitel lesbarer und übersichtlicher gemacht, ggfs. werden Textstücke als Exkurs gekennzeichnet. Aus der Feder von A. Zumkeller stammen 34 Sn. Einführung (zur Vorgeschichte der pelagianischen Kontroverse, Entstehungsgeschichte der 3 Schriften) und 141 Sn. Erläuterungen. In diesen mit warmer, aber nie unkritischer Sympathie für den großen Kirchenlehrer geschriebenen Erläuterungen sehen wir den besonderen Vorzug des vorliegenden Bandes. Z. beschränkt sich hier nicht darauf, den Gedankengang Augustins in seinem Zusammenhang zu erläutern, er weist auch immer wieder hin auf die Entwicklung in Augustins Auffassung, er geht bisweilen recht ausführlich auf die Problematik zentraler Begriffe ein und verarbeitet dabei kritisch die umfangreiche neuere Literatur zu den entsprechenden Fragen. Der reichen, souveränen Augustinuskenntnis des Spezialisten und dem abgewogenen Urteil des Theologen gelingt es, den „häßlichen Abgrund“ von 1500 Jahren wenn nicht zu überbrücken, so doch zu verkleinern und die moderne Theologie zum Dialog mit der Tradition einzuladen.

H. - J. Sieben, S. J.

Gerhoch of Reichersberg, Letter to Pope Hadrian about the Novelities of the Day (Studies and Texts 24). Gr. 8° (125 S.) Toronto 1974, Pontifical Institute of mediaeval studies. – Die hier edierte und kommentierte Schrift Gerhochs „*Liber de novitatibus huius temporis*“ ist schon längst bekannt, aber die bisher erschienenen Ausgaben waren entweder unvollständig oder fehlerhaft und schwer zugänglich (so

die von O. J. Thatcher, *Studies concerning Adrian IV*, in: *The decennial publications of the University of Chicago* 1903). Jetzt liegt nun eine Edition vor (von N. M. Häring), die als ausgesprochen mustergültig gelten kann. Die Grundlage bildet das einzige – soweit das heute gesagt werden kann – Manuskript der Abtei Admont in Österreich (Stiftsbibliothek 434, fol. 76–158), und die Schrift selber wird auf das Ende von 1155 oder den Anfang von 1156 angesetzt. Aufschlußreich ist die Einleitung (1–21), und besonders wertvoll erscheint die chronologisch geordnete Liste der Schriften Gerhochs (18–19). Den Text bietet der Hrsg. klar und übersichtlich, und dabei sind, was eigens hervorgehoben werden muß, die Referenzen fast ausnahmslos verifiziert. Gilbert von Poitiers ist zweifellos der Hauptgegner Gerhochs. Was den Inhalt der edierten Schrift angeht, so ist wohl nicht viel zu sagen: Den Hauptteil nehmen die christologischen (mit Einschluß der trinitarischen) Fragen ein, wozu dann noch die Stellungnahme zum Investiturproblem und einige biblische Erklärungen kommen, während die Bemerkungen zur Zeitgeschichte spärlich sind und mehr am Rande stehen. Die bisherigen Ergebnisse betreffs der Theologie Gerhochs (vgl. besonders: E. Meuthen, *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoch von Reichersberg*, in: *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* [Leiden 1959]) erfahren wohl keine Veränderung oder Verbesserung.

J. B e u m e r, S. J.

Hentze, Willi, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam* (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien 34). Gr. 8° (236 S.) Paderborn 1974, Bonifacius-Druckerei. Ln. 26.–DM. – Bei Erasmus fehlte bisher eine theologische Darstellung seiner Ekklesiologie. Hier setzt nun die vorliegende Untersuchung ein, wobei dem Gedanken der kirchlichen Einheit besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Überschriften der einzelnen Kapitel können eine Übersicht des reichen Inhalts vermitteln: I. Die Erasmische Sicht und Beschreibung der Kirche (23–80); II. Theologische Begründung und wesentliche Elemente der innerkirchlichen Einheit (81–138); III. Einheit der Lehre und damit zusammenhängende Fragen (139–190); IV. Praktische Überlegungen zur Einheit der Kirche im Werk des Erasmus (191–212). Ein abschließendes Kapitel („Kritische Würdigung der ekklesiologischen Gedanken des Erasmus von Rotterdam“, 213–228) bringt die Ergebnisse. Ihnen entnehmen wir: „Erasmus steht mit seiner Theologie der Kirche in der biblisch-patristischen Tradition... Wenn wir bedenken, daß die Kirche damals... zweifellos in Lehre und Praxis an einem Übermaß von Institutionalismus litt, wird es verständlich, warum Erasmus in seiner Beschreibung der Kirche auf die Väter zurückgreift, warum die äußere Erscheinung und Praxis, die Verfassungselemente zurücktreten, ohne freilich gelehrt zu werden“ (215); „Die Tendenz, die geistige Seite auf Kosten der sichtbaren überzubewerten, verschärft sich weiter durch den stark ethischen Blickwinkel der erasmischen Theologie... Hier liegt eine gewisse Einseitigkeit vor. Bei allem Wert, bei allen positiven Eigenschaften des aus der Schrift und den Vätern geschöpften Kirchenbegriffs, ist es doch ein nicht unwesentlicher Mangel seiner Ekklesiologie, daß ihm eine abgewogene Synthese der geistig-geistlichen Wirklichkeit der Kirche und ihrer ganz konkreten, äußeren, alltäglichen, durch Versagen und Menschlichkeiten belasteten geschichtlichen Gestalt nicht gelungen ist, auch wenn er diese Seite nicht völlig vernachlässigt und gute Gedanken auch zu dieser Problematik äußert“ (216 f.); „Einheit und Vielfalt stehen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander, beide werden als Werke des einen Hl. Geistes gesehen“ (219); „Trotz all dieser positiven Elemente ist entschiedene Kritik angebracht an seiner sich in seinem Werk durchhaltenden Tendenz, was die Festlegung in Glaubensfragen angeht, grundsätzlich zurückhaltend zu sein, möglichst wenig festzulegen und zu definieren“ (222); „Die Kritik des Erasmus ist in der Tat nicht immer glücklich. Es ist jedoch entlastend anzumerken, daß er in späteren Jahren die schwierige Lage der Kirche bewußter in Rechnung stellt und zurückhaltender ist“ (224); „Wir meinen, es sei nicht hoch genug zu werten, daß bei der damaligen Verhärtung der Fronten Erasmus von Rotterdam als erster Vorschläge zur Toleranz gemacht hat. Auch wenn sie damals noch nicht sogleich auf fruchtbaren Boden gefallen sind, waren sie doch in die Zukunft weisend“ (227). Diese und weitere Aussagen über Erasmus sind gut mit

einschlägigen Texten belegt und auch anhand der modernen Literatur erläutert. – Jedoch bleibt ein Bedenken: Obschon H. bei Gelegenheit hervorhebt, daß die Stellungnahme des Rotterdammers gegen Ende seiner literarischen Tätigkeit gegenüber den kirchlichen Einrichtungen positiver geworden ist, hätte dies noch öfter und nachdrücklicher geschehen müssen. Bei Erasmus kommt es nämlich viel auf die Feststellung an, wann und in welcher Situation er sich so geäußert hat, und es darf nicht ohne weiteres eine Entscheidung als grundsätzlich und endgültig gewertet werden. Insbesondere leiden die Ausführungen über das positive Verhältnis des Erasmus zur Scholastik unter diesem Mangel (Exkurs: 181–184). Gewiß war sie ihm – schon aus den Pariser Studienjahren – bekannt, aber nachher lehnte er sie weitgehend ab, und ihre Vertreter waren für ihn die „Sophisten“, und daran kann auch eine hie und da auftretende Verwertung ihrer Schriften nichts wesentlich ändern.

J. Beumer, S. J.

Bischoff, Bernhard / Taeger, Burkhard, Iohannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria Tractatus ad Comitissam Matildam (Spicilegium Friburgense 19). Gr. 8° (199 S.) Freiburg/Schweiz 1973, Universitätsverlag. 45.–Fr. – Es handelt sich hier um die vollständige Edition zweier Schriften eines Johannes von Mantua aus dem 11. Jh. Die erste, ein Kommentar zum Hohenlied, scheint zwischen 1081 und 1083, die zweite, eine Erklärung von Lk 1, 26–38 und 39–56, etwas später verfaßt worden zu sein. Der Edition ist die einzige, bis jetzt bekannte Hs in dem Codex der Berliner Staatsbibliothek (Ms. Theol. lat. oct. 167) zugrunde gelegt, die um das Jahr 1100 von mehreren Kopisten abgeschrieben worden ist. Im Druck wurde weitgehend normalisiert, wobei die regelmäßige Schreibung *ae* für den Doppellaut und die konsequente Setzung der assimilierten Formen der Komposita die einschneidendsten Veränderungen gegenüber der handschriftlichen Willkür sind. Vom Inhalt her bieten die beiden Schriften dem Kenner der marianischen Literatur des frühen Mittelalters kaum Überraschungen. Allenfalls wären die Anspielungen auf die politischen und kirchlichen Verhältnisse der damaligen Zeit hervorzuheben: Johannes zeichnet die Parteien in dem Streit, bei dem auf der einen Seite der Papst und die Glieder der Kirche, auf der anderen Seite Kaiser Heinrich IV. und dessen schismatische Anhänger stehen, die Bischöfe der Lombardei. Außerdem sind die beiden Schriften durch die Bezugnahme auf theologische Anschauungen der Frühscholastik von einigem Interesse für die Dogmengeschichte: Sakramente und Sakramentalien werden noch ungeschieden als „sacramenta“ bezeichnet, und in der Eucharistielehre klingt noch der Streit um Berengar mittels eines strengen Realismus nach. Nächst dem biblischen Text erweisen sich Heimo von Auxerre und Robert von Tombelaine als die Gewährsmänner, wozu freilich noch die älteren Autoren kommen. – Leider ist es den Hrsg. nicht geglückt, über die Person des Verfassers nähere Angaben zu machen; die früher schon aufgestellte Behauptung oder Vermutung, er sei Laie gewesen, bleibt wenig wahrscheinlich. Dagegen ist die Markgräfin Mathilde von Toscana (1055–1115), die im Titel der Schriften erscheint, eine bekannte Persönlichkeit, die auch die Wissenschaften förderte und der mehrere literarische Arbeiten gewidmet worden sind. Jedoch „eröffnet Johannes von Mantua, soweit wir wissen, die Reihe derer, die auf Wunsch der hochgebildeten Fürstin geschrieben oder ihr ihre Werke gewidmet haben: Anselm von Lucca, der Presbyter Bardo, Anselms erster Biograph, und der Bischof Rangerius von Lucca, Anselm von Canterbury und Donizo, ihr Panegyriker“ (2 f.).

J. Beumer, S. J.

Damien, Pierre, *Lettre sur la Toute-Puissance Divine*. Introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin (Sources chrétiennes, 191). 8° (520 S.) Paris 1972, du Cerf. 91 F. – Petrus Damiani (1007–1072) hat einen nicht unbedeutenden Platz in der Theologie des 11. Jh., und auch seine „Disputatio super quaestione qua quaeritur, si Deus omnipotens est, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint“ ist bekannt. Die erste Edition kam bereits 1579 zu Paris heraus, der eine zweite 1606 in Rom folgte (abgedr. bei Migne Pl 145, 595–622), und 1943 erschien sogar eine kritische Edition: P. Brezzi – Br. Nardi, S. Pier Damiani, *De divina omnipotentia*... (Florenz). Die vorliegende neue Ausgabe schickt eine lange Einleitung voraus (13–381) und bringt einen nach den

Hss verbesserten Text mit gegenüberstehender französischer Übersetzung (384–489). Als Termin der Abfassung wird das Jahr 1067 nachgewiesen. Sonst bietet die Einleitung alles Wissenswerte über Petrus Damiani und seine Schrift, ihre Gliederung als Disputation, ihre hauptsächlichen Themen und die Verwertung von Dialektik und Rhetorik. Einigermaßen wichtig ist die Erkenntnis, daß Petrus Damiani bei aller Reserve gegenüber der Dialektik doch selbst einen gemäßigten Gebrauch von ihr macht, um sie allerdings dem Glauben unterzuordnen (264). Der Text der Schrift „De divina omnipotentia“ hat in dieser Neuausgabe keine größeren Abweichungen aufzuweisen, die einen sachlichen Unterschied mit sich brächten; trotzdem verdient die Arbeit von Cantin alle Anerkennung, zumal da die Referenzen, Anspielungen und Parallelen in reichlichem Maße gegeben sind. Die französische Übersetzung liest sich auch für einen Ausländer leicht. Ein „Index des mots latins“ vervollständigt den Wert der Ausgabe (496–500).

J. Beumer, S. J.

Livre des Deux Principes, Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Édité par *Christine Thouzellier* (Sources chrétiennes, 198). Kl. 8° (514 S.) Paris 1973, du Cerf. 89 F. – Von den Auffassungen der Katharer des MA haben wir fast ausschließlich Kunde durch die Polemik ihrer katholischen Zeitgenossen. Darum ist es durchaus zu begrüßen, daß nunmehr der „Liber de duobus principiis“, die Schrift eines anonymen Katharers aus der 2. Hälfte des 13. Jh. (sicher vor 1280), in Text, Kommentar und Übersetzung vorgelegt wird. Der Verf. ist sicher abhängig von einem „Johannes de Lugio Bergamensis“, aber wohl nicht identisch mit ihm. Außerdem haben ihren Einfluß zur Geltung gebracht der Liber de causis, Alkindi und Avicbron, Tertullian, Augustinus, Boethius, Abaelard, Alan von Lille, Wilhelm von Auvergne und ein zweiter „Magister Guilelmus“, der indes nicht identifiziert werden kann. Die Einleitung ist sehr umfangreich (15–158), und darin nimmt die Erforschung der von dem Liber benutzten Bibelausgabe einen verhältnismäßig großen Platz ein (83–157), wobei sogar Vergleichstabellen gebracht werden; hier hätte u. E. das Ergebnis genügt: Der vorausgesetzte bibl. Text ist keineswegs der der Vulgata, sondern geht, verschieden nach den einzelnen Büchern, auf spanische, gallikanische und irische Quellen zurück (151 f.). Die Edition selbst bietet den lat. Originalwortlaut mit gegenüberstehender franz. Übersetzung (160–455). Ein dreifacher Apparat (Verbesserungen im Text, biblische Referenzen, Anspielungen auf patristische oder mittelalterliche Autoren) läßt keine Wünsche offen. Die von dem anonymen Katharer vertretenen Ansichten erweisen sich als manichäisch im extremen Sinne: Es gibt zwei höchste Prinzipien, ein gutes und ein böses, beide gleich ewig, und eine Schöpfung aus dem Nichts wird gelehrt; Gott ist nicht allmächtig, sondern teilt seine Macht mit einem „Deus alienus“ (322). Dagegen kommen andere Punkte, deren Erwähnung man erwarten könnte, überhaupt nicht zur Sprache oder werden kurz abgemacht, wie z. B. die Stellungnahme zur Ehe und ihrem Gebrauch, zum Essen von Fleischspeisen (374–376, 382). Die Argumentationsweise des Liber ist nicht frei von Willkür und mutet uns heute recht primitiv an, wenn z. B. aus dem biblischen Bericht von sittlichen Verfehlungen der Menschen auf ein dafür verantwortliches böses Prinzip geschlossen wird. Der von der Hrsg. gebotene Text fußt natürlich immer auf der einzigen Hs, die bisher entdeckt worden ist (aus der Umgebung von Brescia, jetzt in der Nationalbibl. von Florenz, Conventi soppressi, I 11 44). Am Schluß des Bandes findet man die Bibliographie und mehrere Indices (457–504). – Die Bedeutung der Edition, deren Wert noch gesteigert werden soll durch die schon angekündigte Herausgabe des in demselben Ms enthaltenen Rituals der Katharer, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, obschon A. Dondaine mit seiner Untersuchung vorausgegangen ist: Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle, le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare (Rom 1939). Zusammen mit einer bereits früher erschienenen Veröffentlichung (Ch. Thouzellier, Un traité inédit du début du XIII^e siècle, d'après la „Liber contra Manichaeos“ du Durand de Huesca [Louvain–Paris 1961]) wird uns ein Einblick in die Anschauungen der Katharer vermittelt, wie ihn die Dogmengeschichte verlangen muß, und zugleich findet die Art und Weise, mit der die Scholastiker des 13. Jh. den Kampf gegen die neue Häresie führten, ihre volle Bestätigung.

J. Beumer, S. J.

Borchert, Ernst, Die *Quaestiones speculativae et canonicae* des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter (Veröffentl. des Grabmann-Institutes, NF 19). Gr. 8° (VIII u. 48 S.) Paderborn 1974, Schöningh. 6.80 DM. – Vor allem den Arbeiten von B. M. Xiberta ist es zu verdanken, daß der Karmelitentheologe Johannes von Baconthorp (unfg. 1290–1348) den ihm gebührenden Platz in der Theologiegeschichte des 14. Jh. gefunden hat. Vieles aus seinem handschriftlichen Nachlaß liegt bis jetzt noch ungedruckt vor, und darum kommt diese neue Veröffentlichung zur rechten Zeit. Es handelt sich hierbei um zwei verschiedene Teile, die nur durch das irgendwie gemeinsame Thema, die Lehre vom sakramentalen Charakter, zusammengehalten werden. Einmal sind es die „*Quaestiones speculativae super IV. librum Sententiarum*“ (aus dem verlorengegangenen „*Commentarium speculativum*“ zum IV. Sentenzenbuch; Britisches Museum London Royal 9 C VII, 50 rb–130 vb), und zum anderen eine Auswahl aus den „*Quaestiones canonicae* (d. i. biblische) *super IV. librum Sententiarum*“ (nach dem Autograph London Royal B XII, 76 v–189 v). Es zeigt sich von neuem, daß der Karmelitentheologe keiner bestimmten Schule zugewiesen werden kann; er ist vielmehr Eklektiker, da er Bonaventura, Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Heinrich von Gent, Petrus Aureoli u. a. zitiert und verwertet. Wenn häufig ein Rückgriff auf Heinrich von Segusia (Hostiensis) stattfindet, so erklärt sich das leicht aus dem vorliegenden Sachgebiet. Von der Sache her ist in etwa bedeutsam, daß Johannes dem „*ordo episcopatus*“ die Verleihung des sakramentalen Charakters zuschreibt (44). – Das Personenverzeichnis am Schluß (48) ist nicht exakt erarbeitet; so fehlt der Name des Johannes eremita (von S. 30), und zu Goffredus de Trano wäre eine nähere Bezeichnung nötig gewesen. J. Beumer, S. J.

Ioannis Duns Scoti Opera Omnia VII. 4° (10 u. 652 S.) Civitas Vaticana 1973, Polyglottis Vaticanis. – Die große Vatikanische Scotus-Ausgabe kommt erfreulicherweise zügig voran. Der vorliegende 7. Bd. enthält vom Sentenzenkommentar das 2. Buch in der *Ordinatio* bis zur 2. *distinctio* einschließlich, und damit sind die Ausführungen zur Lehre von der Schöpfung und von den Engeln wenigstens angefangen. Der bislang allzu umfangreiche kritische Apparat scheint etwas gekürzt zu sein, weil die Hrsg. sich auf die 10 bedeutendsten Hss beschränkt haben, was nur zu loben ist. Interpolierte Texte stehen ebenfalls im Apparat, längere sind in den Appendix verwiesen (607–618). Belege und Parallelstellen werden reichlich gebracht; vielleicht hätte dann der Fundort genügt, ohne daß auch der volle Wortlaut anzugeben wäre, zumal in den Fällen, wo eine gute Edition allgemein zur Verfügung ist. Aber sonst verdienen der aufgewandte Fleiß, die außerordentliche Genauigkeit und die saubere Drucklegung uneingeschränkte Anerkennung. Von dem Inhalt sei hervorgehoben, daß sich im Text (zu *dist.* 2, *pars* 1) die Abhandlung über das Individuationsprinzip vorfindet (391–516), wobei nicht nur die Länge auffällt, sondern auch die Polemik gegen die Gegner, u. a. auch Thomas von Aquin und Heinrich von Gent. J. Beumer, S. J.

Urban, Rudolf, Die tschechoslowakische hussitische Kirche (Marburger Ostforschungen, Bd. 34). Gr. 8° (VIII u. 327 S. mit 2 Abb. und 4 Karten) Marburg 1973, Herder-Institut. Kt. 58.–DM. – Die Dissertation des Verf. (Leipzig 1938) bildete die Vorlage für diese mit äußerster Akribie überarbeitete und erweiterte Monographie. Nach einem kurzen Überblick über die Vorgeschichte der Priesterreformbewegung „*Jednota*“ (Einheit), der Wurzel der nationalkirchlichen Entwicklung im Gefolge der staatlichen Souveränität (1918), wird die Entstehung (1920–1924), Konsolidierung (1924–1933) und zweimalige Bedrohung (1933–1945; 1945–1971) dieser Gemeinschaft geschildert. Dabei legt der Autor viel Wert auf die Herausarbeitung der Persönlichkeiten der bisherigen vier Patriarchen, ferner auf das Verhältnis zu den anderen Kirchen, zum Staat und zu verschiedenen modernen Geistesströmungen. Zwei Kap. sind dem organisatorischen Aufbau und den theologisch-weltanschaulichen Grundlagen der tschechoslowakischen Kirche gewidmet; der Name des Jan Hus gilt ihr mehr als Symbolfigur denn als dogmatisches Programm. Ein ausführlicher Anhang enthält die wichtigsten Dokumente der über 50jährigen Geschichte in deutscher Übersetzung. – Aus der

Anlage des Stoffes ergeben sich manche Wiederholungen, und nicht alle Details können wirkliches Interesse beanspruchen. Geistesgeschichtlich verdienen einige Parallelen besondere Aufmerksamkeit: für den Katholiken die Berührungspunkte mit dem Aufkommen des Modernismus und den Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils; für den Polithistoriker die partielle Vorbereitung der aktuellen Machtverhältnisse in der ČSSR durch nationale, panslawistische und antirömische Bestrebungen der Jahrhundertwende; für den Ökumeniker der Kampf um den ekklesiologischen Standort zwischen orthodoxem Traditionalismus und freigeistiger Theosophie. – Ein Buch, das auch dem Nichtspezialisten viele Lichter aufstecken kann.

G. P o d s k a l s k y, S. J.

Wehner, Richard, S. J., Jesuiten im Norden. Zur Geschichte des Ordens in Schweden. I. 1574–1879. 8^o (142 S. mit 12 Abb.) Paderborn 1974, Bonifacius-Druckerei. 18.–DM. – In Deutschland, dem Ursprungsland der Reformation, weiß man auch heute noch wenig über Parallelererscheinungen in Nordeuropa, vor allem in Schweden, sowie deren Auswirkungen. W., seit vier Jahrzehnten kath. Pfarrer in Stockholm, ist in beharrlicher Kleinarbeit den Quellen der Ordensgeschichte in Schweden nachgegangen, die dort 1574 beginnt. Er hat damit interessante Züge der religiösen Geschichte Nordeuropas nach der Reformation ans Licht geholt. – Ein 1. Tl. berichtet von den ersten Jesuiten, die Hofprediger und Pfarrseelsorger in Stockholm waren. Die Mission Antonio Possevinos S. J. an den schwedischen Hof (1577–78 u. 1579–80) sowie seine Bemühungen um das religiöse Zentrum des Klosters Vadstena, das Ende 1595 aufgehoben wurde, scheiterten (15 ff.). P. Nilsen konnte lange einflußreich bis zu seiner Ausweisung 1606 arbeiten (19–27). Der Reichstag von Södersköping verwies schon 1595 alle Katholiken außer Landes. Nach dem schwedischen Sieg über Polen bei Stångebro war zugleich entschieden über die politische Union zwischen den beiden Ländern und auch der Bruch mit Rom besiegelt. Angesichts staatlicher Macht vermochten einzelne Glaubensboten nur wenig auszurichten. Religiöse Toleranz gab es vorerst in Schweden nicht mehr. – In der zweiten Periode, die W. von 1598–1773, also bis zur Aufhebung des Ordens ansetzt, wird vom Martyrium des P. Laterna, der Gefangenschaft von 7 Jesuiten der Dorpater Residenz und der Rückkehr von vier Patres sowie der Tätigkeit des finnischen Jesuitenschülers Jussiola berichtet. Nach der Einführung der gesetzlichen Todesstrafe für Katholiken (Örebro-Gesetz von 1617) (40) wird P. Schacht 1623 nach Stockholm gesandt. Er wird verraten, gefoltert und schreibt aus dem Kerker an Gustav Adolf: „Ich bin nur geschickt worden, den Katholiken zu helfen... Untersuchungen über den Stand des Reiches oder die Kriegslage sind mir nie aufgetragen worden...“ (60). S. wird begnadigt, während seine Freunde Ursinus und Anthelius, zwei Schweden, 1624 hingerichtet wurden. Als der König 1631 den Erfurter Jesuiten gegenüberstand, zeigte er eine weit tolerantere Haltung als bisher und wies auf Schachts Begnadigung hin (64). Zur Zeit der Konversion der Königin Christina, der Tochter Gustav Adolfs (67), wird ein allmähliches Abrücken der Behörden von der harten Linie langsam erkennbar. Seit 1665 gehen die Behörden gegen die Seelsorgsarbeit der Jesuiten, die als Legationspriester arbeiten, wechselhaft vor. Der Auslandskatholizismus der Schweden ist in der ganzen Zeit eine beachtenswerte Tatsache. Die Tätigkeit des Linzer nordischen Kollegs begann 1698 und dauerte bis 1919 an (82 f.). – In der dritten Phase von 1773–1879 sind die Missionspläne des Ordens von Rußland aus zu erwähnen. Es blieb bei Plänen. Nach dem Toleranzedikt für ausländische Katholiken von 1781, auf dessen Zustandekommen der Exjesuit Dechêne Einfluß hatte, kam N. Oster 1782 als erster Apostolischer Vikar nach Stockholm. Die Propagandakongregation in Rom versuchte 1833 vergeblich, einen Jesuiten von P. Roothaan für Schweden zu erhalten. Damals war die schwierige Seelsorgsarbeit trotz dreier Legationskapläne auf einem Tiefstand angelangt (118). Zu berichten ist von den schwedischen Jesuiten Josef und Max Klindkowström und A. von Doss, die alle drei nicht in Schweden wirkten. Der Missionsversuch des russischen Exjesuiten Stepan Dzunkovskij endete als Mißerfolg. – Angesichts solcher zusammenhangloser Einzelinitiativen kann man mit dem Autor fragen, ob sich all die Opfer des Ordens, einzelner Patres und Laien, bei dem geringen sichtbaren Erfolg in der schwedischen

Diaspora gelohnt haben. Mit O. B. Roegele wird man antworten: „Institutionen und Aktionen der Kirche müssen sich nicht allein und nicht einmal in erster Linie an ihrer Effizienz messen lassen, sondern daran, ob sie dem Auftrag entsprechen, den die Kirche auszuführen hat und der ihre raison d'être darstellt“ (111). – Mit Dank sei vermerkt, daß mehrere Register die Untersuchungen aufschlüsseln. Es wird interessant sein, den 2. Tl. über die Zeit von 1879 bis 1920, als die Jesuiten wieder die Arbeit in Schweden mitübernahmen, zu lesen, der weitgehend fertiggestellt ist.

C. Becker, S. J.

4. Spiritualität. Geschichte der Frömmigkeit

Volk, Hermann, Der Christ als geistlicher Mensch. Von christlicher und priesterlicher Spiritualität. 8° (124 S.) Mainz 1974, Grünewald. 10.80 DM. – Der Bischof von Mainz hat in diesem Büchlein verschiedene Vorträge zusammengefaßt, die alle um das fundamentale Thema der christlichen Spiritualität kreisen. Christliche Wirklichkeit ist letztlich geistliche, d. h. vom Hl. Geist gewirkte Wirklichkeit. Jesus Christus, der vom Geist Gesalbte, besaß den Geist in Fülle, wie er auch der Quellgrund jeder geistlichen Wirklichkeit ist. Das von Jesus verkündete und heraufgeführte Reich Gottes ist eine geistliche Realität. Ebenso bezeichnet und beschreibt schon das NT den Christen als einen geistlichen Menschen. Der Geist bringt in ihm seine Früchte hervor: Friede, Freude, Trost, Freiheit. Da der Geist auf Intensivierung des Christlichen drängt, wird im Christen auch der Gegensatz zu Fleisch und Welt sichtbar. Als geistlicher Mensch hat der Christ die Aufgabe zum geistlichen Dienst am anderen. Dem Mitchristen gibt er Zeugnis in Wort und Tun, aber auch der nichtgläubigen Welt erweist er einen geistlichen Dienst, wenn er durch sein Handeln zeigt, daß er eine andere Wertskala hat als die Nichtchristen. Vor allem der priesterliche Dienst ist geistlicher Dienst. Die priesterliche Spiritualität ist Bedingung zur priesterlichen Sendung und gleichzeitig auch Inhalt des priesterlichen Dienstes. Diese spirituelle Aufgabe kann dem Priester als Auswahlprinzip für seine Tätigkeit dienen, da er selber nicht alles tun kann, was in der Gemeinde zu geschehen hat. Gerade sein spirituelles Tun ist das Entscheidende und Wertvollste, das er für Kirche und Welt tun kann. – Das Buch enthält in einfacher Sprache sehr substantielle Gedanken, die gerade in der heutigen Situation der Kirche wegweisend sein können. Vor allem Priester – aber auch Laien – werden es mit geistlichem Nutzen lesen.

G. Switek, S. J.

Lotz, Johannes B., S. J., Kurze Anleitung zum Meditieren. Kl. 8° (298 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 25.-DM. – Der Verf. hat sich neben seinen zahlreichen philosophischen Veröffentlichungen bereits durch seine beiden früheren Werke (Meditation im Alltag [Frankfurt 1963] und Einübung ins Meditieren am Neuen Testament [Frankfurt 1973]) als Fachmann auf dem Gebiet der Meditation ausgewiesen. Wie schon an der Formulierung der letzten beiden Titel deutlich wird, kommt es ihm darauf an, Hilfen zum Üben zu geben und so den Leser in die Praxis einzuführen. Dennoch bewegt den in München und Rom Ontologie und Philosophische Anthropologie dozierenden Professor zugleich ein theoretisches Interesse. Kam dies am klarsten in seinem Erstlingswerk zum Vorschein („Meditation im Alltag“ entwickelt eine Philosophie der Meditation), so wird der Leser bereits am Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Neuerscheinung merken, wie die theoretische Fragestellung, die keineswegs für die Praxis überflüssig ist, den Autor weiter beschäftigt. – Der Band ist in vier Kap. unterteilt: I. Einführende Klärungen, II. Wesen und Entfaltung der Meditation, III. Methodische Anweisungen, IV. Wege des Meditierens. Das I. Kap. deutet die gegenwärtige „Meditationswelle“ nicht nur als Modetrend, sondern als echtes Bedürfnis des modernen Menschen nach Besinnung. L. geht auf die Frage nach dem begleitenden Meister und nach verschiedenen, auch östlichen Methoden ein und beschreibt den Prozeß der Übung unter den Stichworten Erfahrung – Wandlung – Transparenz. Nachdem Bedenken des Christen aufgegriffen und (jedenfalls vorläufig) aus dem Weg geräumt wurden, faßt der Autor abschließend das Üben in zwei Bildern zusammen. – Das II. Kap. ist deutlich vom philosophischen, genauer

erkenntnistheoretischen Denken des Verf. geprägt. In dem für ihn typischen synthetisierenden Dreierschritt geht er Fragen an, die sich durch das Verhältnis von außen und innen, rationalem Verstehen und überrationalem Vernehmen, Gegenständlichem und Ungegenständlichem, Es und Du als Qualitäten des Absoluten sowie der Zuordnung zu Offenbarung und Glaube stellen. Der letzte Abschnitt zeigt drei Grundgefahren auf, die sich aus dem Überspringen des Gegenständlichen, der Mißachtung einer Unterscheidung der Geister und der Ungeduld im Vorankommenwollen ergeben. – Auf das notwendig streckenweise abstrakt geschriebene und nicht leicht zu lesende II. Kap. folgen im III. gleichsam zur Erholung methodische Anweisungen. Sie führen Schritt für Schritt in den Vollzug ein, indem sie auf die Bedeutung äußerer Gegebenheiten (Zeit, Ort, Nahrung, Entspannung, Atem, Haltung) hinweisen, die das innere Geschehen wesentlich beeinflussen. – Im IV. Kap. schildert L. ausführlicher verschiedene Inhalte und Methoden des Meditierens. Anhand des Begriffs des Kōans geht er Paradoxien im NT nach. Schließlich widmet er dem Gleichnischarakter aller Wirklichkeit (vornehmlich der Natur), der Übung mit dem Bild und der mit Laut und Wort (Mantra und Dialog) einen eigenen Abschnitt. – Im Vergleich zu seinen beiden früheren Büchern fällt auf, wieviel der Autor in der Zwischenzeit von östlichen Zugängen und Methoden der Übung gelernt hat. Hier ist sicherlich der Einfluß von K. Graf Dürckheim und H. M. Enomiya-Lassalle am Werk. Doch anders als Dürckheim und Lassalle hat sich L. niemals intensiv z. B. auf die japanische Zen-Tradition oder eine indische Mantram-Methode eingelassen. Was er darüber schreibt, ist zwar voller Anerkennung und Sympathie, stammt jedoch aus 2. Hand und wird dem Eigencharakter des Östlichen nur wenig gerecht. Am eklatantesten zeigt dies der Abschnitt über das Kōan. Die angeführten Paradoxa des Glaubens (deren paradoxer Charakter sich zum Ende des Abschnitts hin zunehmend verflüchtigt) haben nur eine äußerliche, irreführende Ähnlichkeit mit einem Kōan. Der Autor selbst führt kein einziges Beispiel etwa aus der hauptsächlich mit Kōans arbeitenden zenbuddhistischen Rinzai-Sekte an, um an ihm zu demonstrieren, worum es sich hierbei handelt. Auch seine Weise des Umgangs mit den Paradoxien ist dem Zen fremd: er versucht, sie vernünftig einsichtig zu machen – ein Unternehmen, das ein Zen-Mönch strikt von sich weisen würde, weil es ja gerade den Weg zur großen Befreiung vorstellen muß, anstatt ihn zu öffnen. – Auf dem Gebiet der christlichen Schriftmeditation ist der Verf. mehr zu Hause. Doch vermißt man hier die Einarbeitung von Ergebnissen der exegetischen Forschung. Zwar ist der vorkritische Umgang mit der Schrift nicht nutzlos – die Kirchenväter und das christliche Mittelalter kamen so zu tiefen Einsichten –, aber angesichts des heutigen Auseinanderfallens von exegetisch-wissenschaftlichen und meditativen Zugängen zur Bibel ist eine Verbindung von beidem notwendig. In der Weise, wie L. biblische Gestalten biografisiert und psychologisiert, steckt zudem sehr viel diskursives Bemühen – obwohl es doch auch ihm darum geht, eine rationalistisch verengte Betrachtungsmethode zu überwinden und zu vertiefen. – Mancher wird ferner im II. erkenntnistheoretischen Kapitel die Aufarbeitung psychologisch-phänomenologischen Materials vermissen, das dann zum Ausgangspunkt der philosophischen Analyse werden kann. C. Albrecht etwa hat in seinen beiden Werken „Psychologie des mystischen Bewußtseins“ und „Das mystische Erkennen“ (beide Bremen 1958) dazu reiches Untersuchungsmaterial vorgelegt. Doch sollte solche wie die vorher geäußerte Kritik nicht dazu führen, die eigenständige Arbeit des Verf. gering zu schätzen. L. bleibt das Verdienst, lange bevor man von einer „Meditationswelle“ reden konnte, das Anliegen erkannt und aufgegriffen zu haben. Indem der Autor in seinem neuesten Werk seine Sicht zugleich erweitert wie vertieft, setzt er konsequent das Bemühen fort, das in zahlreichen Kursen und Veröffentlichungen als Triebfeder wirkte: die Tiefen-Wandlung des Menschen in Gang zu bringen und sie mit erfahrener Rat zu begleiten. G. R e m m e r t, S. J.

P f l e g e r, K a r l, Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin. 8^o (208 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 19.80 DM. – „Diese Zeilen sind nur deshalb ein frohes Bekenntnis zum Glauben geworden, weil die grausamen, erschreckenden Realitäten des Lebens mich einfach zwingen, ihn ständig zu vertiefen“ (56). Mit

diesem Satz beschreibt der Autor selbst den Inhalt seines Buches. Es geht ihm darum, von diesem Bemühen um den Glauben Zeugnis abzulegen. Dies sei ihm gelungen, schreibt der Bischof von Straßburg im Vorwort. *K. Färber* gibt einen Überblick über das Werk des Verf. und beglückwünscht den Schriftsteller und Landpfarrer aus dem Elsaß zu seinem 90. Geburtstag im Nachwort. – Der Autor berichtet über die Impulse, die ihn in den letzten Jahren tiefer in den Glauben hineingeführt haben und daß dieser immer offener für die Welt geworden ist. Dazu hat die Bekanntschaft mit den Werken von Teilhard de Chardin viel beigetragen. – Doch bevor er sich mit den neueren Interpretationen der Werke Teilhard de Chardins auseinandersetzt und seine Verdienste für ein Gespräch mit der Welt herausstellt, beschäftigt er sich mit den Anfragen an den Glauben, wie sie ihm in der neueren Literatur vorliegen. Er greift Ideen von Van de Pol (Das Ende des Christentums), Ida Friederike Görres (Im Winter wächst das Brot), K. Rahner (Gegenwart des Christentums, Kritik an der Kirche), U. von Balthasar (Klarstellungen), H. Thielicke (Ich glaube) und vieler anderer auf, stellt sie dar und zeigt, wie sie ihm weitergeholfen haben. – Aber dann hält ihn nichts mehr. Er schreibt über das Wirken und das Werk Teilhard de Chardins, wie es sich ihm unter Zuhilfenahme aller ihm greifbaren Einführungen und Erläuterungen zeigt. Sein Ziel ist dabei – das steht am Anfang des Buches und zwischendurch immer wieder –, seinen eigenen Glauben zu bekennen, der weniger in einer direkten mystischen Erfahrung als vielmehr in der mühsamen intellektuellen Auseinandersetzung mit den Zeugen des Glaubens wurzelt. Das ist ihm gelungen.

Chr. Herwartz, S. J.

Sudbrack, Josef (Hrsg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung (Reihe: Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft). 8^o (154 S.) Würzburg 1974, Echter. Kt. 19.80 DM. – Die „zweite Aufklärung“, die alles kritisch hinterfragt, hat auch vor der Theologie nicht haltgemacht und manche Unsicherheit verursacht. In einer gegenläufigen Bewegung wenden sich heute manche Kreise von der „aufklärerischen Theologie“ ab und zur Gotteserfahrung, zur Mystik hin. Die große Beliebtheit, deren sich Meditation, Zen und Yoga erfreuen, ist ein Zeichen dafür. Die innere Erfahrung wird ausgespielt gegen eine kritische Theologie. In diese Situation will das vorliegende Buch ein klärendes Wort hinein sprechen. Es enthält vier Beitr. von anerkannten Fachleuten. – Der Eingangsbeitrag von *J. Sudbrack* zeigt in einem Gang durch die Geschichte der Mystik, wie am Anfang eine Einheit von objektivem Heilsgeheimnis und subjektiver Heilserfahrung bestand, die aber später zerbrach. Die altkirchlichen Dreifaltigkeitsspekulationen, das dinghafte Denken der Germanen und die Wissenschaftsauffassung der Scholastik waren von besonderer Bedeutung für diesen Prozeß. Nicht nur Geheimnis und Erfahrung treten auseinander, auch innerhalb der Theologie trennen sich Dogmatik und Exegese, die Moral spaltet sich ab, und selbst von dieser trennen sich noch einmal Aszetik und Mystik. – Der Beitrag von *L. Bouyer* bietet dann eine Geschichte des Wortes „mystisch“, vor allem in der Patristik. Er weist nach, daß das Aufblühen der Mystik keineswegs eine Hellenisierung des frühen Christentums bedeutet. Vielmehr erwuchs die christliche Mystik aus der Begegnung mit der Hl. Schrift, dem sakramentalen und liturgischen Leben in der Kirche. – *H. de Lubac* stellt dann die Eigenart der christlichen Mystik und Gotteserfahrung im Vergleich zu den anderen Weltreligionen heraus: nämlich die zentrale Bedeutung der Hl. Schrift, des Glaubens, des Mysteriums. „Mystik ist ein Glaube, der innerlich geworden ist durch Verinnerlichung des Mysteriums“ (93). Christliche Mystik bewahrt auch stets die personale Zweiheit von Gott und Mensch, im Gegensatz zur Tendenz der naturalen Mystik, die Grenzen zwischen beiden zu verwischen. – Der letzte Beitrag von *J. Seyppel* befaßt sich nicht mit dem „Mystischen“, sondern mit der literarischen Gattung „Mystik“. Er stellt nicht die Frage: Was ist Mystik? sondern: Wie erkennt man Mystik? und erarbeitet das entsprechende literar-analytische Werkzeug zu ihrer Bestimmung. Mystik erscheint hier als „Grenzphänomen“ und als „Existenzial“. – Die Bedeutung dieses Buches dürfte vor allem darin liegen, daß es in einer Zeit, in der das Objektive zugunsten der subjektiven Erfahrung vernachlässigt wird, auf die bleibende Bindung aller

christlichen Erfahrung und Mystik an objektive Gegebenheiten hinweist: an Hl. Schrift, Christusgeheimnis, Glaube. G. Switek, S. J.

Sudbrack, Josef, *Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen.* Kl. 8° (256 S.) Herderbücherei Nr. 465. Freiburg 1973, Herder. 5.90 DM. – Unter einem sehr schönen Titel bietet diese Originalveröffentlichung eine klärende Hilfe, die sicher viele Menschen dankbar annehmen werden. Theoretisch grundsätzlich der 1. Teil: Christlich glauben in der Welt von heute. S. gibt hier eine weitgespannte Auseinandersetzung mit Thesen der Gegenwart wie der Geschichte. Vielleicht wird manchem zu viel und vielfältig zitiert. Vielleicht wird auch die Forderung zur Zeitkonfrontation mitunter überschärft vertreten (und bemißt sich etwa der Wert theologischer oder religionsphilosophischer Hermeneutik nach der Zahl zitierter Linguistikvertreter?). Kann man die Infragestellung des Gebets durch den nur hypothetischen Charakter von Gottes Personsein mit dem Hinweis beantworten, in jedem Gegenüber gehe der andere (*der andere!*) nicht in gewußten Sätzen auf? Einerseits die erfrischende Kritik an dem Synodenfragebogen, der an den spirituellen Bedürfnissen der Menschen vorbeiging, andererseits spürbare Sympathie für D. Sölle statt für H. Ott (wirklich aufgrund eben dieser Bedürfnisse?). Aber aufs Ganze wird doch niemand ausgeschlossen. Die Überlegungen münden in eine kritische Vorstellung neuerer Literatur zum Thema und in den Hinweis, daß drei Bezugspunkte festgehalten werden müssen: Ohne Selbsterfahrung wird Gebet Gesetzlichkeit, ohne Gottesbezug einseitige Orientierungshilfe, ohne Bezug zum Nächsten gefährlich isolierter Seelenaufschwung. – Teil II formuliert und erläutert von hier aus acht Leitsätze heutigen Betens, die wiederum vor allem auf der Offenheit für die Vielfalt möglicher Formen bestehen und zu der Zusammenschau führen: Im Namen Jesu – im Geist Jesu – zu Jesus.

J. Spletter

Tillard, J. M. R., *Vertrauen zur Gemeinschaft. Geistliche Grundlegung des Ordenslebens heute.* Mit einem Vorwort von Fr. Wulf, S. J. 8° (190 S.) Freiburg i. Br. 1973, Herder. 20.–DM. – Inmitten der gegenwärtigen Krise der Orden und des Ordenslebens möchte der Verf., ein anerkannter Fachmann für Theologie und Geschichte des Ordenslebens, einige Orientierungspunkte für den Erneuerungsprozeß angeben. Eine Reihe von Vorträgen, die an verschiedenen Orten gehalten wurden, sind hier zusammengefaßt. Ordensleben heute ist „Leben in der Ungewißheit“, in der wir auf unsere einzige Sicherheit verwiesen sind: auf den getreuen Gott. Ordensleben ist „vom Geist erweckt“ und hat eine prophetische Aufgabe in der Kirche: Zeichen zu sein für die transzendente Realität, für die „andere Dimension“. Es ist wesentlich „Leben für Gott“, schließt aber gleichzeitig die Aufgabe ein, „den Armen und Geringen zu dienen“. „Neue Strukturen im Dienste des Lebens“ sind für die Orden heute notwendig. Damit diese aber nicht zu schnell wieder verhärtet, empfiehlt T., „in die neue Gesetzgebung ein Prinzip ständiger Neuanpassungen des Lebens und seiner Strukturen hineinzunehmen“ (157). Als Sammlung von Vorträgen ist der Aufbau des Buches etwas unsystematisch und kann Wiederholungen nicht ganz vermeiden. Die Gedanken kreisen immer wieder um drei Angelpunkte, von denen her der Verf. das Ordensleben versteht: das „Ins-Gedächtnis-Rufen“ eines „Anderen als diese Welt“; die „Brüderlichkeit“; den „Dienst an den Menschen“ (167). Theoretische Erörterungen wechseln ab mit konkreten Fragen: ob etwa den Gelübden einfache Versprechen vorausgehen sollten, was von den kleinen Fraternitäten zu halten sei, ob die lokalen Niederlassungen einen Superior brauchen, wieweit man persönliche Freundschaft als Grundlage des Gemeinschaftslebens voraussetzen kann, ob man die Alten in die Kommunitäten integrieren oder sie aussondern soll. Die Ausführungen T.s sind abgewogen, anregend und enthalten viel Stoff für Diskussionen unter den Ordensleuten selber. Unter der heutigen Literatur, die sich mit Fragen der Ordenserneuerung befaßt, scheint mir dies Buch einen guten Platz einzunehmen. Zum Schluß sei noch eine Frage gestattet: Warum hat man den französischen Originaltitel „Religieux aujourd'hui“ mit „Vertrauen zur Gemeinschaft“ wiedergegeben? Ist es nicht das Vertrauen auf Gott, das die Ordensleute gemeinsam in der heutigen Situation ausharren läßt?

G. Switek, S. J.

Lapsanski, Duane V., *Perfectio evangelica*, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum (Veröffentl. des Grabmann-Institutes, N. F. 22). 8° (XXXII u. 279 S.) Paderborn 1974, Schöningh. 24.–DM). – Ein für die franziskanische Spiritualität und darüber hinaus für das gesamte geistliche Leben entscheidend wichtiger Ausdruck wird hier in einer sozusagen erschöpfenden Darstellung geboten. Ein I. Tl. bespricht die vorfranziskanischen Bewegungen und ihre Ansicht von der *vita apostolica* und der *vita evangelica* (1–43), ein kurzer Abriss, der aber als Einleitung durchaus genügt (Die gregorianische Reform, Petrus Damiani, Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor; Stephan von Thiers-Muret, Die Wanderprediger Frankreichs; Waldenser, Humiliaten, Die Katholischen Armen, Die Genossenschaft des Bernhard Primus). – Im II. Tl. erscheint der Schwerpunkt der Ausführungen: „Der Begriff *perfectio evangelica* und verwandte Begriffe im vorbonaventurianschen Schrifttum des Minderbrüderordens“ (44–238). Viele Einzelheiten kommen hier zur Sprache: Die Schriften des hl. Franziskus, Die Briefe des Bruder Elias, Das *Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, Thomas von Celano mit seiner ersten Lebensbeschreibung des Heiligen, Julian von Speyer mit der Franziskuslegende und dem Franziskusoffizium, Die Dreifährtenlegende, Thomas von Celano mit der zweiten Lebensbeschreibung, Das Mirakelbuch des Thomas von Celano, Frühe liturgische Texte, Die Klaraschriften, Die Regelerklärung der vier Magister, Hugo von Digne, Die Chronisten Jordan von Giano, Thomas von Eccleston und des Salimbene de Adam, Die päpstlichen Dokumente, Quellen außerhalb des Minderbrüderordens. Dadurch, daß der Verf. an den Schluß eines jeden Abschnitts ein zusammenfassendes Ergebnis gestellt hat, wird die Übersicht sehr erleichtert. So heißt es vom hl. Franziskus selber: „Gott hatte Franziskus geoffenbart, secundum formam sancti Evangelii zu leben. Für Franziskus bestand diese Lebensform nicht nur in der Beobachtung der Forderung, wie wir sie in der Aussendungsrede finden, nämlich barfuß zu gehen und ohne Geld das Reich Gottes zu predigen, sondern seine Lebensform bestand vielmehr in der Beobachtung des *ganzen* Evangeliums und hatte ihre innerste Mitte in den beiden Hauptgeboten der Gottes- und Nächstenliebe“ (59). Nachdem so die geschichtlichen Grundlagen erarbeitet worden sind, kann der III. Tl. (239–270) mit der auftretenden Entwicklung des Begriffs und zugleich mit der ihm eigenen Problematik beginnen. Bereits in der Frühzeit des Ordens schwächten einige Franziskaner ihn ab zu einer „*vita apostolica*“, so Thomas von Celano, Julian von Speyer und Jordan von Giano. Andere Autoren, wie Thomas von Eccleston, Salimbene de Adam und viele der päpstlichen Dokumente versuchten, die Lebensform der Minderbrüder mit Motiven und Elementen des mönchischen Verhaltens zu deuten. Der Begriff der „*perfectio evangelica*“ erfährt also in den frühfranziskanischen Quellen eine bemerkenswerte Entwicklung: „Sie beginnt mit der *vita evangelica* und endet mit der *vita quasionastica*“ (272), während fast allein Hugo von Digne um die Mitte des 13. Jhs in seinem Kommentar zur Franziskaner-Regel wieder zu dem ursprünglichen Begriff des Ordensstifters zurückgekehrt ist. Das sind freilich ganz feine Unterschiede, die jedoch in dem Pariser Mendikantenstreit (1252–1270) eine gewisse Bedeutung erlangten. Bonaventura, Thomas von York und Johannes Pecham haben dabei den Begriff „*perfectio evangelica*“ (oder auch „*perfectio evangelicae paupertatis*“) als einen systematisierenden und unabhängigen Zentralbegriff oft gebraucht. – Das Gesamturteil kann nur lauten: Eine äußerst gründliche und bis ins einzelne exakte Untersuchung. Das Thema weiterzuführen über die Anfänge des Franziskanertums hinaus, war nicht beabsichtigt. Eine solche hätte auch den Rahmen einer Dissertation (Theologische Fakultät München) sprengen müssen. Hoffentlich ist es dem jungen Verf. vergönnt, selbst sein Werk später fortzusetzen.

J. B e u m e r, S. J.

Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertragen von *Lev Kobilinski-Ellis*, hrsg. von A. Davids (Aevum Christianum 10. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes). 8° (67 S.) Münster 1972, Ashendorff. 14.–DM. – Ausgewählte Texte tiefer russischer Gläubigkeit aus mehreren Jahrhunderten hat K.-E. (1874–1947) aus dem Russischen übertragen. Wir lesen von bedeutenden Gestalten: „von den ersten hl. Metropoliten von

Moskau Pëtr und Aleksij“, die maßgeblichen Anteil am aufkommenden russ. Widerstand gegen die Tartaren hatten und mitverantwortlich für den großen Sieg über Khan Mamai (1380) zeichnen. Die folgenden Stücke können noch mehr als geistliche Kurzportraits gelten: „*Der Einsiedler, Sergij Radonezskij*“ (v. Radonesch) (1314–1392). Er war der Sohn einfacher adeliger Bojaren und lebte zur Zeit der Tartaren in den unzugänglichen Wäldern. „Sergij war nicht nur ein Mann der Kontemplation, sondern auch ein Mann der Tat“ (20). Ein Starec sagte von dem Knaben, der trotz seines Eifers nur wenig Erfolg beim Lesen in der Schule hatte, „er wird einst zum Wohnsitz der hl. Dreifaltigkeit werden, er wird viel zum Verständnis der göttlichen Gaben beitragen“ (23). – Die knappe Schilderung des *Anklägers, Jurodivij Vasja*, d. h. eines heiligen Narren, wie sie bis in die Neuzeit in der russ. Frömmigkeitsgeschichte auftreten (30, 35) (hier eine dichterische Schilderung von A. K. Tolstoj) reiht sich an. Soziale Mißstände, Reichtum, Heuchelei, Unglück und Despotismus prangern sie an und lassen sich wegen der Torheit des Kreuzes von den Weisen dieser Welt beschimpfen (63). – Den „*Wundertäter, Starec Serafim Sarovskij*“ (von Sarow [1759–1833]), hat uns auch I. Smolitsch so eingehend geschildert. Der schlichte, hartgeprüfte Einsiedler sagt zu seinem Freund Motovilow: „So besteht denn im Erwerb des göttlichen Geistes das wahre Ziel unseres christlichen Lebens“ (36). Man muß die tiefe, existenzielle Schriftauslegung aufmerksam in der Nachschrift des Ereignisses von 1831 lesen. Serafim heilt Kranke, rettet einen Todgeweihten, verkehrt mit den Heiligen und hilft zahlreichen Ratsuchenden. – Endlich folgt der „*Seelenführer, Starec Amvrosij Optinskij*“ (v. Optina [† 1891]). Durch eine Krankheit für immer ans Bett gefesselt, besaß er nach harter Enthaltsamkeit durchdringende Scharfsichtigkeit und Herzenskenntnis und vermochte Ratsuchenden ihren Weg zu Gott zu weisen. Leontejew besuchte den Starzen 1875, Dostojewski und Solowjow erschienen 1878 bei ihm. Gelegentlich kam auch L. Tolstoj. Auf Amvrosij wandte man das Schriftwort an: „Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um so die Schwachen zu gewinnen: so wurde ich alles allen, um überhaupt einige zu retten“ (1 Kor 9, 22; S. 60). An seinem Grabe stellte man ein Bild des hl. Ambrosius v. Mailand auf. – Ein Brief von N. Gogol an die Starzen von Optina-Pustyn vom 26. 6. 1850 mit der Bitte um Gebetshilfe beschließt die Reihe. Es dürfte schwer sein, alles in diesen Berichten ausschließlich der literarisch-hagiographischen Darstellungsweise zuzuschreiben. – Kobilinski-Ellis stand unter dem Einfluß von Solowjow und R. Steiner und konvertierte zur kath. Kirche. Er gehörte dem Kreis um den Moskauer Juristen P. I. Artrov an, um den sich Schriftsteller, Philosophen, Priester und liberale Politiker scharten, denen es um die religiöse Wiederbelebung Rußlands ging. Zugleich arbeitete K.-E. zusammen mit E. K. Medtner und einigen Schriftstellern an der Übersetzung westlicher mystischer Texte. – Man kann in der Zusammenstellung ein geistliches Testament des Übersetzers sehen, in dem sich zugleich der religiöse Weg Rußlands spiegelt. Zwar sind wichtige Gestalten wie Nil Sorskij und Avvakum nicht erwähnt, wie A. Davids in einer kurzen Einleitung erwähnt, die den Gesamtrahmen der russ. Frömmigkeitsgeschichte umreißt. Dort sind die Frommen und Starzen mehr geschätzt als die Kirchenleitung. Nützliche Anmerkungen und literarische Hinweise, die man oft nur schwer erreichen kann, runden das schmale aber gehaltvolle Bändchen ab. Es ist eine Lektüre, die eher zum Staunen und zu besinnlicher Nachahmung anregt, als zu wissenschaftlichem Studium, wenn beredt vom uralten Zeugnis der Ostkirche in der Gegenwart berichtet wird.

C. Becker, S. J.

Seller, Hermann Josef OESA, Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick (1774–1824). Gr. 8° (VII u. 524 S.) Aschaffenburg 1974, Pattloch. – Anlaß, diese bereits 1940 erschienene gründliche Biographie jetzt unverändert in 3. Auflage zu veröffentlichen, ist das Doppeljubiläum der Ehrwürdigen: 100. Todestag (1824) und 150. Geburtstag (1774). Am Schluß ist ein Nachwort, das über den heutigen Stand der Emmerickfrage und die neuste Literatur orientiert. Im Hinblick auf den neu eröffneten Seligsprechungsprozeß kommt dem Buch eine besondere Bedeutung zu.

A. R o d e w y k, S. J.