

historische und kulturelle Arbeiten und Hinweise zu erwähnen. Ohnehin sind viele wichtige Veröffentlichungen über Birgitta nur in Nordeuropa lesbar und zumeist nur dort erhältlich. (Daß diesmal die gesamte Textkritik in englischer Sprache veröffentlicht wurde, sei mit Dank vermerkt.) –

B. Die Überschrift des Werkes lautet: „Incipit *Sermo Angelicus* (SA) de excellencia beate Marie virginis, quem ipse angelus dictavit beate Birgitta ex precepto Dei...“ (79). Der Prolog gibt an, daß B. viele Jahre in Rom wohnte „in domo cardinalatus, que est contigua ecclesie sancti Laurentii in Damaso...“ (75), dort den Text niederschrieb und ihrem Beichtvater übergab.

Um 1960 reichte H. Leby in Uppsala eine Arbeit über die Mss des SA ein, die ein erstes Stemma codicum enthielt. Angeregt durch die Veröffentlichung von Bergh zu Lib. VII wurde die weitere Untersuchung mit Unterstützung des Swedish Humanistic Research Council und in seinem Auftrag wieder aufgenommen. Eklund übernahm von Leby die Teile 4.1.1–5 und 4.3 des vorliegenden Werkes über die Mss der R-Tradition und deren Beziehungen zueinander sowie über die Brevier-Tradition. Eine unabhängige Überprüfung ergab die Bestätigung der Ergebnisse an 76 Mss von Leby, die durch 7 neuentdeckte Mss erweitert werden konnten. Die Celeste viridiarum-Tradition (CV) wurde beigefügt. – Der Text dürfte zwischen 1350 und 1366, genauer 1354 in der lat. Übertragung des Mag. Petrus entstanden sein, der sie aus theologischen Gründen an Bischof Alfons v. Jaen sandte. A. ergänzte den Text durch einen Prolog. – Der Text selbst ist uns auf drei Wegen überkommen: in Zusammenhang mit den Mss der R, als ein Teil des Breviers für die Schwestern in Vadstena, das Mag. Petrus verfaßte, sowie im CV, welches R und SA enthält und vermutlich um 1380 von A. verfaßt wurde (vgl. 22). – Neben dem Prolog, einer kurzen rubrizistischen Anweisung (oder auch Inhaltsangabe), enthält der Text je drei Lesungen für den Sonntag und alle Wochentage „qui debet legi in matutinis divisim... per totum anni circulum...“ (77). Täglich werden eine knappe Inhaltsangabe sowie die Absolutio vorangestellt. Mehrere Indices sind der Edition beigegeben (141–146).

Inhalt der Lesungen ist die einzigartige Stellung Mariens im Heilsplan Gottes, der sie von Ewigkeit her liebt und den Engeln offenbarte. Erwähnt werden die Buße Adams sowie sein Trost angesichts des Wissens um die Erschaffung Mariens, Mariens Geburt, ihr Leben bis hin zur Teilnahme an Leiden und Kreuz Christi und ihre Aufnahme in den Himmel. Auch hier wird erst ein theologischer Kommentar weiter ins Licht rücken können, was B. in bemerkenswert sachlicher und sicherer sprachlicher Diktion vorlegt. Für die beiden anderen großen Frauen des 14. Jh.s, die Kirchenlehrerin Katharina v. Siena (1347–80) und Dorothea v. Montau (1347–94) sind Erläuterung und Deutung von Leben und Werk schon weitgehend geleistet. Aufgrund der Dokumentensammlung von Collijn und nach Herstellung einer kritischen Textausgabe drängt sich die Frage nach der Deutung für die Sendung der großen Schwedin förmlich auf. B. lebte früher und länger in Rom, bereitete Katharinas Werk vor und beeinflusste Dorothea. Ihr weitreichender Einfluß auf Zeitgenossen und Nachwelt dürfte noch nicht richtig erkannt sein. Längst liegt für B.s Offenbarungen die übliche Gutheißung nach der kirchlichen Prüfung vor, die zu Lebzeiten begann, von zwei Kardinalskommissionen vor der Kanonisation fortgeführt, von Torquemada am Rande des Basler Konzils erneut aufgegriffen und von Benedikt XIV. gewissermaßen beendet wurde. Moderne Einwände kannte man zu B.s Zeiten schon.

Den beiden Herausgebern muß man für die emsige Editionsarbeit dieses wichtigen Werkes europäischer Geistesgeschichte dankbar sein. Mit lebhaftem Interesse wartet man auf die folgenden Bände dieser Quellenpublikation, nachdem sich in den Methoden bisher Übereinstimmung ergeben hat. Der Druck entspricht vollauf dem Wert der Ausgabe, die von „Statens humanistiska forskningsrad“ finanziell unterstützt wurde.

C. Becker, S. J.

Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, Bd. X. 8^o (592 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, Benziger. 38,- DM.

Mit Ausnahme eines Vortrages über die Wahrheit bei Thomas von Aquin, den der Verf. bereits 1938 gehalten hat und der seinen eigenen philosophischen Grundansatz

darstellt, stammen die anderen Artikel dieses Bandes aus den Jahren 1969–71 oder waren bisher unveröffentlicht. Es handelt sich um Beiträge vorwiegend zur systematischen Theologie unter den Oberthemen: Theologie als Wissenschaft, Anthropologie, Christologie, ekklesiologische Fragen in der Kirche und Kirche in der Welt. Im folgenden seien zunächst die Artikel, die dem Rez. am wichtigsten schienen, summarisch dargestellt; darauf folgen kritische Anfragen zu einer Reihe von Einzelaussagen.

In dem Aufsatz „Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie“ (145–163) zeigt R. zunächst, warum die herkömmlichen Unterscheidungen der Theodizee zwischen bloßer Zulassung und positivem Willen Gottes nicht zu halten sind. Auch das Argument, daß Gott die Schuld zulassen müsse, um die Freiheit zu gewährleisten, stimmt nicht damit überein, daß er das freie kreatürliche Gute prädestinieren kann, ohne die Freiheit aufzuheben (152). Die These vom Nichtsein der formalen malitia, die eine Entlastung Gottes sein soll, verkennt, daß bereits die reale positive und als solche von Gott geschaffene menschliche Tat, die das nichtseinsollende Fehlen bewirkt, selbst sitzlich böse ist (153). „Es scheint so zu sein, als ob ein Theismus mit seiner Allwirksamkeit Gottes das Böse auflöse oder (umgekehrt) ein postulatorischer Atheismus notwendig sei, um das Böse in seiner Radikalität zu bewahren“ (154). Die Verharmlosung der Schuld beginnt bereits damit, daß man es viel zu rasch für völlig selbstverständlich hält, daß Gott Schuld „vergeben“ kann; ist das Modell von Gott als dem „Beleidigten“ überhaupt angemessen? (156) Kann Gott die Schuld vergeben, weil sie aufhebbar ist, oder bezieht sich seine Vergebung gerade auf die unaufhebbare und ausweglose Schuld? Bedeutet nicht letzteres die Notwendigkeit eines völlig anderen Gottesverständnisses? – In seinen „theologischen Bemerkungen zum Begriff des Zeugnisses“ (164–180) geht R. davon aus, daß das Zeugnis nicht bloß nachträgliche Verlautbarung von etwas ist, was auch ohne inneren Bezug auf diese Verlautbarung existierte (167). Transzendental gesehen gilt: Wenn jemand sich absolut an den anderen wagt, der an sich in seiner Endlichkeit und inneren Bedrohtheit diese Absolutheit der Hingabe an ihn nicht garantieren kann, wird, ob man es reflex weiß oder nicht, hoffende Berufung eingelegt an den einen versöhnenden Grund aller freien Einmaligkeiten (171). Die kategoriale Inhaltlichkeit des radikalen Zeugnisses kann dann nur in dem Wort vom Tod bestehen, der in das absolute Leben Gottes hinein geschieht (174). Gewiß würde eine solche transzendente Ableitung sich ohne die Begegnung mit dem Tod Jesu nicht faktisch ereignen (diesen außerordentlich wichtigen Hinweis scheint mir R. insgesamt zu wenig zu entfalten); und sie fordert gerade, daß dieser Tod als der Tod *Jesu* nicht von transzendentaler Notwendigkeit sein darf (175). Der Adressat des Zeugnisses ist der andere, jedoch nicht in seiner Privatheit, sondern insofern er in der Öffentlichkeit existiert. Das Zeugnis richtet sich an die Welt und kann insoweit auch abgelehnt werden; wo es hingegen angenommen wird, konstituiert es die Kirche als Kirche (176). Besonders beachtenswert für die katholische Theologie scheinen mir in diesem Zusammenhang die fundamentaltheologischen Erwägungen des Verf. zum Problem der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses: „Die Berufung auf ein beliebiges Wunder ist hinsichtlich seiner Erkennbarkeit (wenn es irgendein kategoriales Vorkommnis sein soll) und hinsichtlich seiner Begründungsfunktion für ein *absolutes* Zeugnis [d. h. für eine unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes] fraglich“ (173 f.). Eine richtig verstandene Fundamentaltheologie baut den Akt des Glaubens nicht von außen auf – wiewohl sie ihn natürlich auf ein von außen kommendes Zeugnis, nämlich die Glaubensverkündigung zurückführen muß –, sondern macht seine innere Selbstgegründetheit im gegenseitigen Verweis seiner Momente thematisch (178). Auch an anderen Stellen des Buches wendet sich der Verf. gegen jenen „fundamentaltheologischen Extrinsicismus“ des 19. Jh., der dem wahren Verhältnis von Glaube und Glaubensbegründung nicht gerecht wird (217). – An die Gedanken über das Zeugnis schließen Erwägungen „zu einer Theologie des Todes“ (181–199) an, in denen R. den überzeugenden Versuch macht, von der radikalen Annahme des Todes her einen Zugang zum Verständnis des Begriffs „ewiges Leben“ im Sinn der Endgültigkeit des irdischen Lebens zu gewinnen.

Weiter seien die Artikel über „Glaubenskongregation und Theologenkommission“ (338–357) und „zur Theologie einer Pastorsynode“ (358–373) besonders

empfohlen. „Wir berufen uns auf die allgemeine Autorität der Kirche und ihres Lehramts, um ein bestimmtes Prinzip als von dieser Autorität verkündet abzusichern, während doch dieses Prinzip viel besser – durch seinen eigenen Inhalt legitimiert – die Anerkennung der Autorität im allgemeinen stützen könnte“ (346). R. wendet sich auch gegen ein Traditionsverständnis, worin man die Tradition mit der unmittelbar vorausgehenden Lehre und Praxis der Kirche identifiziert und die Geschichtsforschung nicht mehr die Funktion einer kritischen Instanz hat, sondern nur den Weg zu einem bereits erreichten Ziel noch einmal beschreiben soll (348). In bezug auf die rechtlichen Fragen zur Pastorsynode führt R. seine früheren Überlegungen zum Problem des *ius divinum* mit dem Hinweis weiter, daß dieses „gar nicht für sich allein ein konkret praktikables Recht bildet, sondern eigentlich nur den Aspekt der *Rechtskontinuität* des Rechtes der Kirche hervorhebt, die nach katholischem Kirchenverständnis der Kirche als Gesellschaft in ihrer bleibenden Identität und Unzerstörbarkeit zukommen muß“ (368). Z. B. hängt die Existenz der Primatialgewalt von der Papstwahl ab, die als solche rein menschliches Recht ist. Bisher blieb die Frage in der Theologie unbedacht, wie man sagen kann, daß alle rechtlichen Vollzüge der Kirche von der Zustimmung oder Duldung des Papstes abhängen, wenn doch die Kirche die Bestellung des Papstes ohne Mitwirkung eines Papstes vollzieht (ebd.). – Wichtig sind ferner die „Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens“ (405–429). Die Sakramente sind die Erscheinung der Heiligkeit und Erlöstheit der Profanität des Menschen und der Welt. Das Zeichen soll uns an die Unbegrenztheit der Gegenwart göttlicher Gnade erinnern, anstatt selbst wieder zu einem abgegrenzten Bezirk zu werden (413). – Weiterführend sind auch R.s „Bemerkungen zum Problem des ‚anonymen Christen‘“ (531–546). Einer Kritik de Lubacs will R. zugestehen, daß es richtiger ist, von „anonymen Christen“ als von „anonymem Christentum“ zu reden, es sei denn, letzteres meine eben das anonyme Christsein des anonymen Christen (532). Weiter könnte zwar vom übernatürlichen Existential her jeder Mensch ein „anonymer Christ“ genannt werden, doch zieht R. es vor, nur denjenigen Heiden nach Beginn der christlichen Mission einen „anonymen Christen“ zu nennen, der das Angebot der Gnade auch faktisch angenommen hat (533 f.). Es ist jedenfalls gerade nicht gemeint, man könne, bloß weil man nicht gegen sein Gewissen verstößt, auch ohne Glauben in einem strengen theologischen Sinn das Heil erlangen (536). Ohne die Hypothese eines „anonymen Christentums“ wird entweder die Rede vom allgemeinen Heilswillen Gottes oder von der Notwendigkeit des eigentlichen Glaubens unglaubwürdig (537). Das anonyme Christsein verhält sich zum expliziten nach R. ähnlich wie ungegenständliches Bewußtsein und Bewußtes zu gegenständlichem Wissen und Gewußtem, wie der Horizont des Erkennens zum Gegenstand des Erkennens (538). Dies setzt voraus, daß die Gnade dauernd und nicht nur intermittierend angeboten ist (539). Insgesamt geht es um ein Verständnis, in dem das Christentum nicht nur humanistisch, sondern christlich jeden Menschen als Bruder anerkennt (546). – Sehr wichtig sind auch die abschließenden Überlegungen „zur Theologie der Revolution“ (568–586), die vor allem gute begriffliche Klärungen bieten. Zum Problem der Gewaltanwendung sagt R., sie sei verpflichtend für den, der mit einer genügenden Hoffnung auf Erfolg diese Gewalt zur Erlangung, zur Verteidigung und zur Wiederherstellung fundamentaler Lebensrechte benutzt (581). Im Zusammenhang mit diesem Artikel sollte man auch die Hinweise zum Thema „Institution und Freiheit“ (115–132) noch einmal aufnehmen: Institution zugleich als Ermöglichung und Begrenzung der Freiheit, und Institutionen „zweiter Ordnung“, um die Freiheit gegen die Institution zu verteidigen (130).

Zu einigen Einzelthemen seien Fragen gestellt. Nach R.s Verständnis der thomistischen Metaphysik „ist ein wahres einzelnes Urteil über ein Seiendes nur möglich in und durch eine implizite, wenn auch noch so formale Beurteilung von Sein überhaupt, nur in einer Umfassung des Seins selbst und so im letzten Verstand in einer impliziten Bejahung des reinen Seins, Gottes selbst“ (37). Aber ist nicht die Unendlichkeit des Seins selbst als solche noch immer *geschöpflich*? Wenn ich mich nicht täusche, bleibt es bei R. letztlich ungeklärt, in welchem Sinn das Sein selbst das reine Sein „implizieren“ soll, inwiefern also eine Verwiesenheit auf das Sein überhaupt „somit“ bereits eine solche auf Gott (136) ist. Daß ein unendlicher

Horizont die Bedingung kategorialer Erkenntnis sei, ist einzusehen, jedoch nicht die anscheinende Identifizierung dieses unendlichen Horizontes mit Gott. Mit diesem Problem hängt ein anderes zusammen. Der Verf. will die gnadenhafte Hinordnung des Menschen auf Gott, die er als übernatürliches Existential bezeichnet, als eine „unthematische Offenbarung“ verstanden wissen, die als solche ein „bewußter“, wenn auch nicht „gewußter“ Sachverhalt ist (z. B. 70, 72, 108, 166, 177, 291, 414). Zu fragen ist, ob es sich wirklich um ein *positives* Bewußtsein handelt, oder ob nicht bewußtseinsmäßig nur negativ dies gegeben ist, daß man von sich aus keine positiven Gründe ins Feld führen kann, um die Verkündigung einer solchen von vornherein bestehenden Hinordnung auf die ewige Gemeinschaft mit Gott abzulehnen. Aber auch diese negative Gegebenheit bleibt bis zur Verkündigung selbst verborgen. Deshalb meine ich, man könne das Geschaffensein der Welt in Christus, insofern es seiner Offenbarung als verborgen vorausliegt, gerade nicht als „Offenbarung“ (70) bezeichnen. Man würde dann wohl auch nicht sagen können, daß diese in der transzendentalen Erfahrung des Menschen gegebene „Erfahrung der absoluten Selbstzusage Gottes“ ihren Höhepunkt in Jesus Christus erhält (108), sondern daß sie überhaupt erst in ihm zur positiven Gegebenheit kommt. Denn von einer Selbstmitteilung Gottes kann keine Steigerung ausgesagt werden. – Ein bei R. häufig wiederkehrender Begriff ist der der „gnoseologischen Konkupiszenz“ (105, 273), mit dem er die Situation eines unaufhebbaren Pluralismus, insbesondere auch der Theologien, zu beschreiben sucht (345); „Konkupiszenz“ deshalb, weil der Mensch sein Denken und Wollen nicht voll zu integrieren vermag. Demgegenüber versteht R. die Integrität der Muttergottes als die Freiheit von der Konkupiszenz als der Unmöglichkeit, die Antriebe der leiblichen Sphäre und der Umwelt in die personale Entscheidung des Subjekts zu integrieren (208). Ich frage mich, ob man den Begriff der Konkupiszenz nicht genau umgekehrt definieren müßte, nämlich als das illusionäre Streben nach einer solchen Integration, in der man gewissermaßen alles in die eigene Regie übernimmt. Würde dann nicht die wahre Freiheit von der Konkupiszenz gerade darin bestehen, auf dieses illusionäre Verlangen zu verzichten? So sagt ja auch R. in bezug auf den Pluralismus, daß er gar nicht verschwinden dürfe (112). – In R.s Sakramentenverständnis scheinen zwei einander entgegenlaufende Ansätze vorzuliegen. Ist das Sakrament die „höchste“ Form des Wortes, so daß es gewissermaßen am meisten Gnade vermittelte (vgl. 379), oder ist nicht vielmehr das Sakrament die Bezeichnung einer Gnade, die auch außerhalb des Sakraments unüberbietbar besteht (vgl. 413)? Dann ist das Sakrament nicht die höchste Stufe des Wortes (was R. S. 379 sagt, aber S. 419 mit Recht in Frage stellt), sondern nur eine Verdeutlichung dessen, was unüberbietbar in jedem Wort geschieht, das wirklich als Wort Gottes verstanden werden kann und deshalb „ex sese“ wahr ist. Entsprechend kann man das „ex opere operato“ der Sakramente, für das man übrigens ebenfalls „ex sese“ sagen könnte, doch wohl nicht auf das „absolute Engagement“ der Kirche zurückführen (426, 455), sondern das dabei gegebene Engagement der Kirche ist umgekehrt darauf zurückzuführen, daß es sich um das Handeln Christi im Wort und in den Sakramenten als einer bestimmten Weise des Wortes handelt. Gewiß wird man R. darin recht geben müssen, daß es, von Ansätzen in den vergangenen Jahren abgesehen, in der katholischen Theologie bisher noch keine entfaltete Theologie des Wortes gibt (378). Eine solche müßte vermutlich davon ausgehen, daß die in der christlichen Botschaft verkündete Gemeinschaft des Menschen mit Gott darin besteht, daß Gott den Menschen mit derjenigen einzigen und ewigen Liebe liebt, in der er seinem eigenen Sohn zugewandt ist; da eine solche Liebe an nichts Geschöpflichem (auch nicht an der Geistigkeit des Menschen) ihr Maß hat, ist sie von der Welt her konstitutiv verborgen und muß, um offenbar zu werden, dazugesagt, verkündet werden. Noch einmal bildet dieser Sachverhalt den Grund dafür, weshalb die Gemeinschaft mit Gott außerhalb der christlichen Botschaft in ihrem wahren Wesen auch nicht unthematisch bewußt werden kann.

P. Knauer, S. J.

Weinreb, Friedrich, *Vom Sinn des Erkrankens*. Ders., *Leben im Diesseits und Jenseits*. Ein uraltes vergessenes Menschenbild. Ders., *Begegnungen mit Engeln und Menschen*. Mysterium des Tuns. Autobiografische Aufzeich-