

ausführlichsten und im Rahmen der Arbeit gewichtigsten Teil „Jesus Christus – Mitte der Offenbarungsgestalt“ stellt der Verf. v. B.s Aussagen zur Gestalt Christi im engeren Sinne vor. Die grundlegende Bewegung, in der diese Gestalt lebt (und stirbt), hat den Namen „Kenosis“. Die Kenosis kommt in ihre Vollendung im Descensus ad inferos. Hier geschieht die volle Offenbarung Gottes als trinitarische Liebe, hier die Erlösung der Welt. Die Auferstehung Jesu wird sodann als die „Wahrheit der Kenosis“ und die Inkarnation als ihre „Voraussetzung“ ausgelegt. Dieser Teil schließt mit einer knappen Darstellung der Mariologie, die v. B.s Christologie „entspricht“. – Der kurze 4. Teil: „Ertrag: Balthasar und der Weg der Christologie“ stellt heraus, daß das Eigentümliche der Christologie v. B.s in der Integration der mannigfaltigen Elemente zu einer ganzheitlichen Gestalt liegt. Dieser Tatsache versuchte H. in der Art seiner Interpretation gerecht zu werden.

Der Verf. hat in den angedeuteten Rahmen eine Fülle christologischer Aussagen von Balthasars eingetragen. Die Anlage der Arbeit erlaubt es ihm, auch Nuancen noch zur Geltung zu bringen, und zwar stets an der Stelle, die zugleich ihren Stellenwert mit sichtbar werden läßt. V. B.s theologisches Werk ist inzwischen ins fast Unübersehbare angewachsen. Das vorliegende Buch kann dem, der sich mit seinem Denken gründlicher befassen möchte, eine zuverlässige Orientierungshilfe sein. – Einige kritische Bemerkungen seien noch erlaubt. Der Autor betont verschiedentlich, daß er nur den „Ansatz“ der Theologie v. B.s darstellen wolle. M. E. wäre es wünschenswert gewesen, wenn er erläutert hätte, was er genauerhin meint, wenn er von „Ansatz“ spricht. Im Untertitel des Buches ist vom „christologischen Ansatz“ die Rede. Der 1. Teil der Arbeit enthält eine Darstellung des „ästhetischen Ansatzes“. Wie verhalten sich „christologischer“ und „ästhetischer“ Ansatz zueinander? Beides meint doch nicht einfachhin dasselbe. Und doch hängen beide Kennzeichnungen zweifellos innerlich zusammen. Bezeichnet „ästhetisch“ eher den methodischen, „christologisch“ mehr den inhaltlichen Ansatz? Aber auch diese Distinktion befriedigt nicht ganz. H. hat weitgehend darauf verzichtet, der Herkunft der Fragestellungen und der Lösungselemente aus der Theologie- und Geistesgeschichte genauer nachzugehen, obwohl v. B. selbst sich in mehreren Büchern und Aufsätzen ausführlich dazu geäußert hat. Von daher rührt es, daß die Textstücke, in denen der Verf. dennoch dazu Anmerkungen macht, unsicher und ein wenig floskelhaft wirken. Ob im übrigen v. B.s Beurteilung der christologischen Formel von Chalzedon fast ausschließlich aus „Kosmische Liturgie“ (2. Aufl. 1961) erhoben werden kann, scheint fraglich zu sein. Der an sich häufig herbeigezogene Text „Theologie der drei Tage“ (und andere Texte) läßt eine gewisse Skepsis der Zweinaturenlehre gegenüber erkennbar werden. – Ein letztes: der Verf. hat sich dazu entschlossen, sich auf eine Darstellung der Christologie v. B.s aus dessen eigener Perspektive zu beschränken. Das hat mancherlei Vorzüge. H. hat die Eingrenzung im übrigen eigens begründet. Dennoch wäre m. E. ein Vergleich mit anderen christologischen Entwürfen, die es gegenwärtig ja in nicht geringer Zahl gibt, auch für die Erkenntnis der Eigenart der Christologie v. B.s hilfreich gewesen. – Diese kritischen Bemerkungen mindern den Wert des Buches nicht. Der Verf. schreibt im Vorwort: „Der Gedanke von H. U. v. Balthasars scheint mir zu jenen zu gehören, denen ein Platz in der Mitte theologischer Diskussion heute gebührt, die zunehmend um das zentrale Geheimnis Christi geht. Der Stimme von H. U. v. Balthasar ein Stück Resonanz und Aufmerksamkeit zu schenken, ist es meinem Versuch seiner Interpretation zu tun.“ Dieser Versuch ist gelungen. W. Löser, S. J.

Mechels, Eberhard, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth*. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik. Gr. 8° (272 S.) Neukirchen-Vluyn 1974, Neukirchener Verlag.

Die Welt des Philosophen E. Przywara (1889–1972), zwischen 1922 und dem letzten Weltkrieg bekannter Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit“, und des Theologen K. Barth (1886–1968), des profiliertesten Vorkämpfers der „Dialektischen Theologie“, liegt den Heutigen fern. Noch mehr gilt das von ihrer Auseinandersetzung um die „Analogie“ zu Beginn der 30er Jahre. Der Zugang zur „Analogia entis“ des Jesuiten von 1932 und zu den Ansätzen einer „analogia fidei“ in Barths

frühen Arbeiten zur „Kirchlichen Dogmatik“ und in seinem „Nein! Antwort an Emil Brunner“ (München 1934, vgl. besonders 32–37; 41; 51 f.) erschließt sich nicht leicht. Doch rechtfertigt sich solche Mühe, weil sie ein historisch-wissenschaftliches Sonderproblem klärt und vor allem einer Sachfrage gilt, der kein Christ beim Nachdenken über seinen Glauben entgeht, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Darum ist der Versuch von Mechels begrüßenswert, das Thema Analogie wenigstens in den Grundzügen bei jenen beiden Kontrahenten systematisch einzuholen, die sich in unserem Jahrhundert am ausdrücklichsten der Frage gestellt haben. – Analogie besagt gleichzeitig Übereinkunft und Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Ähnlichkeit, verknüpft also Aspekte, die auf den ersten Blick gegensätzlich, wenn nicht gar widersprüchlich scheinen. Mit Recht wird darum einleitend vom Verf. das Denken der Analogie bei Przywara und Barth jeweils als Weg der Mitte vorgestellt, den jedoch beide auf ganz eigene Weise einschlagen, so daß die wenigen Bemerkungen dazu auf einen Vergleich der Systemstrukturen tendieren lassen (11–29). Ausgangspunkt und Absicht der Untersuchung sind so gewonnen, zumal schon die beiden Namen dafür stehen, daß von katholischer und von protestantischer Seite ein und dieselbe Wirklichkeit christlich erfaßt werden soll. Sind wie hier zwei konkrete, grundsätzlich unterschiedene Denkweisen ausgerechnet in dieser Frage einander gegenübergestellt, dann verwickelt sich das Sachproblem noch einmal zusätzlich, dürfte aber bei umsichtiger Behandlung auch ein wirklich weiterführendes Ergebnis erwarten lassen. – Die nötigen differenzierenden Analysen, eine wenig entgegenkommende Diktion und ein unvermeidlich strenger technischer Aufbau erschweren unstreitig die Lektüre solch einer Untersuchung. Eine ganze Reihe früherer Arbeiten zur Analogieproblematik bei Barth und Przywara bezeugen jedoch ihre Bedeutung über den fachwissenschaftlichen Bereich hinaus. Zum ersten Mal wird hier weiterführend die unterschiedliche Auffassung von Analogie bei beiden durchgängig verglichen; manche neue Deutung, die zu gewohnten Vorstellungen im Gegensatz steht sowie zahlreiche Verstehensnuancen sind das Ergebnis. Am gewichtigsten aber bleibt die Darstellung des Themas selbst.

In vier großen Kapiteln entwickelt die Arbeit die Dimensionen der Analogie. Ihre *Grundlegung* wird bei Przywara von der Philosophie, bei Barth von der Christologie her gewonnen. „Seinsstufung und Zeitlichkeit“ (30–75) überschreibt M. die entsprechenden Ausführungen, in denen Zeitlichkeit von vornherein von der „epoché“ des Glaubens aus verstanden ist (54–63). Es folgt als zweiter Kreis der Betrachtung das Kapitel „Ontologie und Erkenntnistheorie“ (76–124), das die jeweils treibende *Dynamik* im Denken der beiden Kontrahenten erhellen soll, während im dritten Abschnitt „Glauben und Verstehen“ (125–158) der für den christlichen Denker naheliegende Anwendungsbereich zur Sprache kommt. Wie läßt sich über die Dinge, Verhältnisse und Gegebenheiten von Religion und Offenbarung nicht nur reden, sondern auch überlegt Rechenschaft geben, oder: wie ist Theologie dem Menschen möglich? Die Antwort darauf versucht M. mit seinem vierten Kapitel: „Das Problem der Denkform in der Theologie“ (159–250). In einem kurzen Schluß (251–267) sind die Ergebnisse noch einmal zusammengestellt; die letzten Seiten bieten ein Verzeichnis der Literatur. – Christlicher Glaube muß immer „gegen eine sich an der Freiheit Gottes vergeifende Einbeziehung des Menschen ins Göttliche oder des Göttlichen ins Menschliche“ (26 f.) Front machen. Sinnvollerweise wird man dabei heute – unter Einrechnung des konfessionsbedingt verschiedenen Standorts – die Gedanken der beiden Gelehrten aus den 30er Jahren berücksichtigen, wenn es auch keineswegs reicht, diese einfach zu wiederholen. Statt dessen scheinen die Beiträge Przywaras und Barths zur Analogie in unseren Tagen meist simpel und undifferenziert aufgegriffen, wenn nicht gerade ganz vergessen zu werden. In jedem Fall zieht man Entlastung von einem schwierigen historischen Erbe vor, ein Verlangen, das so weit gehen kann, den Ort des Glaubens und den des Denkens über ihn für völlig beliebig zu halten. Mit beidem aber ist der Christ in eine größere Geschichte eingebunden, so daß die Suche nach einem persönlichen Punkt Null von vornherein illusorisch bleiben muß. Aus dieser Perspektive lehnt M. zu Recht Przywaras und Barths polemisches Verständnis von einander als hermeneutischen Schlüssel der eigenen Deutung ab. Sonst hätte er von Anfang die ausweglose Alternative übernommen, die kein theologisches Sachgespräch mehr zuließe (vgl. 28). Der Vergleich der Systemstrukturen bei beiden soll

eine möglichst objektive Bestimmung ihres Analogiebegriffs erlauben. Hat der Jesuit mehr das Sein der Wirklichkeit im Auge, so geht es Barth vornehmlich um seine Erkennbarkeit. Die Frage verdichtet sich unmittelbar zum Problem des Verhältnisses von Seins- und Erkenntnisordnung (vgl. 75). Beide Autoren sind letztlich Theologen. Ihre Überlegungen lassen deshalb von selbst weiter fragen: „*Muß* nicht der Theologe sich fragen lassen: wie kommt du an den Ort, an dem du stehst? Von dem aus dein Glaube denkt – quaerens intellectum?“ und: „*Muß* nicht der Theologe vom ersten Schritt an sich fragen lassen: wie kommst du auf den Weg, auf dem du zu diesem Ziel, zu Gott dem Vater Jesu Christi unterwegs bist – quaerens fidem?“ (124). Offenkundig ist hier schon einschlussweise auf die Denkform angespielt, das Kernproblem im Gegenüber von Barth und Przywara (vgl. 158), aber nicht weniger auch Schlüssel dafür, ob das Grundanliegen der Analogie wirklich erfaßt und damit Rechtfertigung von Glaube und Offenbarung dem Menschen möglich ist.

Der vierte Teil der Arbeit läßt sich schon vom Umfang her als ihr Herzstück erkennen. Denkform – das wird gleich deutlich – hängt natürlich unübersehbar auch von konfessionsspezifischen Merkmalen ab und bestimmt zentrale Denkinhalte. Dennoch kann bei Barth und Przywara heute der katholische bzw. protestantische Ausgangspunkt nicht mehr direkt und einfach in Anschlag gebracht werden. 1959 nennt Barth zwar den Jesuiten noch „exemplarisch katholisch“, während dieser schon anfangs in Barths Denken eine „urechte Wiedergeburt des Protestantismus“ zu erkennen meinte. Stellte man jedoch in unseren Tagen diese Frage nach der Exemplarität, man müßte sie mit Mechels für beide mit einem Ja und Nein zugleich beantworten (vgl. 260). Haben also so dezidierte Kämpfer wie Barth und Przywara inzwischen eine Eindeutigkeit verloren, die sie tatsächlich einmal besaßen oder hat sich vielleicht seither gezeigt, daß sie selbst ihre Position und ihr Denken so vereinfachend sahen, daß sie bei sich und dem Gegner eine Eindeutigkeit gegeben glaubten, die von keiner sachlichen Basis zureichend abgestützt war? Der Autor entscheidet sich für die zweite Beurteilung und bleibt mit dem Hauptergebnis seiner Arbeit „am Ende in der Schwebe“ (6). Das Werk beider Denker behält also eine tiefere Unterschiedlichkeit, die sich auch durch anstrengende denkerische Betrachtung und Vertiefung nicht überbrücken läßt. Wichtig für die Sache und für M.s Sicht scheint darum vor allem seine Bestimmung: „Die Differenz zwischen Przywara und Barth an dieser Stelle [Ontologie und Erkenntnistheorie; Zufügung] liegt m. E. nicht in der Alternative ‚natürliche Theologie – Offenbarungstheologie‘, sondern in der Differenz zwischen ‚Werkzeuglichkeit‘, die von der ‚reductio in mysterium‘ her definiert ist – und ‚Werkzeuglichkeit‘, die von der ‚Verheißung‘ (promissio) her definiert ist.“ (89) Entsprechend begründet ist der Nachweis, daß es Przywara keineswegs um ein Prinzip natürlicher Theologie zu tun war und daß Barth nicht einfach jede von der Schöpfung her bestehende unangreifbare Bestimmung des Menschen zum Sein mit Gott leugnet (vgl. 114 f.). In minutiösen Präzisionen wird die je eigene Denkform beider Theologen sowie ihre differenzierte Rechenschaft vom christlichen Glauben herausgearbeitet. Damit sind beide eben trotz aller Unterschiede letztlich doch um die gleiche Sache bemüht. – Zunächst geht es ihnen, wie M. zeigt, eindeutig um den Vorrang der Sache des Glaubens vor dem Denken; insofern läßt sich keinem die Christlichkeit bestreiten. Sie warnen ausdrücklich vor der Verwechslung von Glauben und natürlicher Theologie; sie wollen das menschliche Sein total und nicht nur partiell durch Glaube oder Unglaube bestimmt sehen und halten das Glaubensdenken für „anfanglos“ (vgl. 149 f.). Gerade in diesen Übereinstimmungen denunzieren sie gemeinsam Gefahren unzulässiger Verfremdung im aktuellen Bereich von Glauben und Denken: pseudophilosophische Theologie ebenso wie pseudotheologische Philosophie (vgl. 154). Dieses Bemühen um die Sache führt auf ein erstaunliches Ergebnis, das M. so formuliert: „In der Abwehr einer Vereinnahmung des Evangeliums, sei es durch die Häresie des restaurativen Kollektivs, sei es durch die Häresie der bürgerlichen Religion, zeigen sich bei Przywara und Barth konvergierende Linien. Hier mag sich bei allen Differenzen eine Solidarität höherer Ordnung ankündigen: alles radikale Denken, das von der Wurzel her denkt, ist gefährlich. Und das macht: es wird so gerne verschwiegen.“ (264) – In ökumenischer Sicht schneiden M.s Darlegungen manche vordergründige Hoffnung ab. Aber das von ihm versuchte Gespräch jenseits polemischer Vereinfachungen bietet neben aller Ernüchterung doch einige offene Möglichkeiten; das Ergebnis bleibt in

der Schweben. So versteht etwa Przywara – für jeden Christen gültig – zu zeigen, „wie das Denken des Menschen, der sich in Jesus Christus von Gott angenommen weiß, frei wird, weil er glaubt und sich deshalb *in* seinen Grenzen annehmen kann“ (247). Nach Barth ist der Mensch immer schon in Adam oder in Christus; darum gilt ganz allgemein: „Wie er nicht als sein eigener und seiner Sünde Zuschauer denken konnte, so kann er auch nicht als Gottes und sein eigener Zuschauer denken“ (248). Jeder fachwissenschaftlich reservierte Sonderbezirk erweist sich gegenüber solcher Frage nach dem Christlichen als inadäquat.

So weist die Idee der Analogie bei Przywara und Barth trotz ihrer nicht leichten Darstellung, trotz aller feinen formalen Unterschiedlichkeiten in ihrer Behandlung hinter eine bloß gelehrte, vielleicht gar esoterische Gedankenwelt zurück auf die gelebte Wirklichkeit christlichen Glaubens. Damit sind die theoretischen Aporien nicht aufgehoben, aber – dem Zug der Sache zwischen Gott und Mensch folgend – wird eine weitere Dimension ansichtig, in der sich Analogie als Lebens- und nicht mehr nur als Denkinstrumentarium zu bewähren hat. Erst dort steht sie unter Verheißungen, die über den formalen Logos von Analogie weit hinausreichen, aber die theoretische Beschäftigung mit ihr nur um so unerläßlicher machen. Daran erinnert zu haben, muß Mechels gedankt sein.

K. H. Neufeld, S. J.

Geschichtliche Grundbegriffe. *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. i. A. des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhardt Koselleck, Bd. II: E–G. Gr. 8° (XII u. 1082 S.) Stuttgart 1975, Klett.

Band I (Buchstaben A–D) wurde hier 50 (1975), 90/91 gewürdigt; dieser Band (Buchstaben E–G) zeichnet sich durch die gleichen Vorzüge aus; alle seine Beiträge studiert man mit Gewinn. – Der Umfang der Beiträge wechselt stark; die umfangreichsten sind „Geschichte“ mit 125 und „Freiheit“ mit 118 Seiten; umfangreich sind auch „Fortschritt“ mit 74 Sn. sowie „Gesellschaft, bürgerliche“ mit 82 und „Gesellschaft, Gemeinschaft“ mit 62, beide zusammen also 144 Sn. Besonders kurz sind „Faschismus“ mit nur 8 und „Feudalismus“ mit 14 Sn., schöne Beispiele dafür, wie man auf wenig Raum viel unterbringen kann. – In engem Zusammenhang stehen die Beiträge „Geschichte“ (gewissermaßen als Oberbegriff), „Entwicklung“ und „Fortschritt“; von diesen erscheint „Entwicklung“ am besten gelungen; da erlebt der Leser geradezu mit, wie dieser Begriff sich „entwickelt“ oder „entfaltet“.

Solange Moralthologie noch lateinisch vorgetragen wurde, konnte man den deutschen Hörern nicht tief genug den Satz einprägen: honor non est in honorato, sed in honorante; Beitrag „Ehre“ (1–63) zeigt sehr instruktiv die Zusammenhänge zwischen der äußeren und der sog. inneren Ehre, den Bedeutungswandel von Ehrenbezeugung zu dem, was „Reputation“ begründet. – Von besonderem Interesse ist der Beitrag „Eigentum“ (65–115). Als Papst Pius XI. in einer Ansprache vom 16. 5. 1926 von der Vielfalt der Gestalten sprach, die das Eigentum im Lauf der Geschichte angenommen habe, waren diese Worte in den Wind gesprochen; auch daß er sie in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ (Ziff. 49) wieder aufgriff, änderte daran nichts; unser katholisches Schrifttum redete weiter so, als ob die mit der Französischen Revolution durchgebrochene Vorstellung vom Eigentumsrecht eine „ewige Kategorie“ wäre. Was an solchem Wandel sowohl der Sache als auch ihrer begrifflichen Erfassung nach allein schon in dem begrenzten Zeitraum sich zugetragen hat, über den dieses Werk zu berichten unternimmt, sollte genügen, um uns davor zu bewahren, unseren heutigen Vorstellungen vom Eigentum überörtliche und überzeitliche Gültigkeit zuzuschreiben. Wie sehr insbesondere unsere Vorstellungen über den Zusammenhang von Eigentum und Freiheit der Überprüfung bedürfen, lehren die Ausführungen in Tl. VII. 6 des Beitrags „Freiheit“ (519 ff.). – Der Beitrag „Freiheit“ (425–542) ist in 10 Abteilungen aufgegliedert, die von 6 verschiedenen Bearbeitern beige-steuert sind. Der damit verbundene unbestreitbare Vorteil, für jede Abteilung einen besonders gut beschlagenen Fachmann beziehen zu können, geht jedoch leider auf Kosten geradliniger Gedankenführung und des inneren Zusammenhangs. Der Leser fühlt sich mit Fachwissen überschüttet, gewinnt aber keinen rechten Überblick und noch weniger einen einprägsamen und