

Pius XII. und Johannes XXIII., es gelingt aber endgültig der Durchbruch, der die Religionsfreiheit letztlich in der Würde der menschlichen Person verankert sieht.

Der zweite Teil der vorliegenden Schrift (139–253), der häufig auf Gedankengänge des ersten Teils zurückgreifen oder zurückverweisen kann, entfaltet mit einem „Querschnitt“ durch das Werk Murrays dessen Beitrag zur Formulierung der Konzilslehre. Sein Einfluß erstreckt sich vornehmlich auf die umfassende Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit, die seine politisch orientierten Argumente aufnimmt; sodann auf die Verwendung eines Staatsbegriffs, der sich von der europäischen Vorstellung merklich abhebt; weiterhin auf die Bestimmung der öffentlichen Ordnung als des ausschlaggebenden Kriteriums für die Grenzen der Religionsfreiheit und schließlich auf die Anwendung des Prinzips der Religionsfreiheit auch auf Atheisten. In diesem Zusammenhang werden manche Mängel und Unklarheiten im System Murrays aufgedeckt, die als Ungenauigkeiten oder ungelöste Probleme in der Konzilsklärung wiederkehren. Für das Verhältnis Kirche-Staat leitet Murray aus der Lehre von der Religionsfreiheit drei Prinzipien ab: Freiheit der Kirche, Harmonie zwischen den beiden eigenständigen Rechtsbereichen sowie Kooperation von Kirche und Staat. Gleichzeitig übersieht er nicht, daß die Religionsfreiheit, die sich ursprünglich als ein Ausschnitt aus dem Kirche-Staat-Verhältnis darbietet, über dieses hinausweist und die Frage nach der Freiheit des einzelnen Gläubigen innerhalb der Kirche aufwirft. Seine diesbezüglichen Anregungen machen deutlich, daß dieses nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil offen zu Tage getretene Problem nicht allein mit ekklesiologischen Erwägungen zu lösen ist, sondern stärker als bisher die Berücksichtigung auch der aus der Würde der menschlichen Person erfließenden Rechte verlangt, die in der Heilsordnung keine Schmälerung zulassen!

Zwei Vorzüge zeichnen die vorliegende Studie besonders aus: 1. Sie ist bestimmt von einer auffallenden und wohlthuenden Sachlichkeit. Unvoreingenommen und mit bewundernswürdiger Geduld und Ausführlichkeit geht S. den Gedankengängen Murrays in dessen weit verstreutem Schrifttum nach, die Fülle des Quellenmaterials umsichtig verarbeitend und immer um eine objektive Interpretation bemüht, ehe er behutsam und mit überzeugenden Argumenten dazu Stellung nimmt. Die Analyse der Quellen erscheint zuverlässig, die Kritik begründet und ausgewogen. 2. Die Schrift ist methodisch einwandfrei gearbeitet. Sie geht nicht deduktiv vor; sie verwendet die Quellen nicht willkürlich, sondern sieht sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang und in dem Stadium der Entwicklungsgeschichte, in dem sie verfaßt sind. Schon Anlage und Gliederung des Werkes sind dafür symptomatisch.

Das Hauptverdienst der Arbeit dürfte darin liegen, das reiche Lebenswerk eines verdienten Konzilstheologen aus der amerikanischen Welt für den deutschen Sprachraum erschlossen zu haben. Es enthält eine Fülle von Anregungen, die aufzugreifen sich auch bei uns lohnt, wie die weiterführenden Gedanken des Verf.s in einigen Abschnitten dieser Schrift zeigen. H. Müller

Löser, Werner, *Im Geiste des Origenes*. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (FThSt, 23). 8° (XIII u. 270 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Wer sich heutzutage in der katholischen Theologie mit den Kirchenvätern beschäftigt, darf in zunehmendem Maße wieder der Beachtung sicher sein, zumal der Sinn für das historisch Gewordene und für die bleibende Grundgestalt der Kirche Jesu Christi gewachsen ist. Diese Feststellung trifft in besonderem Maße für die 1975 in Freiburg abgeschlossene Dissertation zu, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, den patristischen Hintergrund der weit ausgespannten Theologie des Schweizer Hans Urs von Balthasar umfassend auszuleuchten. So hoch dieses Anliegen veranschlagt werden muß, so darf nicht vergessen werden, was für jede Darstellung eines noch lebenden Theologen gilt: Sowohl die Grund- als auch die Einzelaussagen gelten unter den Bedingungen der gegenwärtigen Sehweise; eine vollständige Abrundung des Ganzen bleibt einer späteren Generation überlassen. Insofern L. eine Gegenwartsbetrachtung anvisiert, vermag sie auch für das in Gang gekommene Gespräch mit den Kirchenvätern einen begrüßenswerten Beitrag zu leisten. Da „Origenes ... für Hans Urs von Balthasar die Schlüsselfigur der (griechischen) Vätertheologie“ (Vorwort) abgibt, trägt L.s Arbeit den Titel „Im Geiste des Origenes“, wenngleich



er sich hiermit weder auf die griechische Väterzeit noch auf den alexandrinischen Theologen beschränkt. In einem ersten Abschnitt wendet sich L. dem methodischen Ansatz v.B.s zu (3–57), den er zutreffend als theologische Phänomenologie qualifiziert. In die Fußstapfen der beiden französischen Jesuiten H. de Lubac und J. Daniélou tretend, überwindet v.B. eine rein historische Zielsetzung, verfällt aber auch nicht der Versuchung, für den Ausbau des Traditionsbeweises gesuchte Bausteine im Sinne der dicta probantia zu liefern. Es geht ihm, ähnlich wie J. Ratzinger, um das Erfassen der Grundgestalt, die er in seiner Eigenständigkeit und Ganzheit stehen und gelten läßt. Hinzu kommt seine christozentrische Gnadentheologie, die ihm ein Eindringen in Wesen und Werk der Väter erleichtert.

Es würde den Rahmen einer Rezension übersteigen, sollten sämtliche behandelten Kirchenschriftsteller gesondert zu Wort kommen. Stattdessen seien einige herausgestellt, die auch im Werk v.B.s einen hervorgehobenen Platz einnehmen. Irenäus von Lyon (67–75) bedeutet für v.B. „den Auftakt für ein langjähriges Väterstudium“ (67). In der Auseinandersetzung mit der aufkommenden Gnosis stellt er in seiner „Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis“ die apostolische Gestalt des Glaubens eindrucksvoll heraus. Mit Hilfe des Begriffs der Rekapitulation, der zusammenfassenden Vereinigung aller Dinge in Christus, erreicht v.B. eine vom Zentralen ausgehende Deutung der Zusammenhänge, der er mit Recht bescheinigt, hier werde „die christliche Theologie geboren“ (74). Ob allerdings Irenäus ohne Justin, auf dessen Material er ständig zurückgreife, seine Höhe niemals erreicht habe, mag füglich bestritten werden [vgl. auch N. Brox, Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus: ZNW 58 (1967) 121–128]. – Breiten Raum nimmt Origenes ein (83–99). Gegen die ihm zur Last gelegten Vorwürfe eines philosophischen Intellektualismus und einer mit ihm einhergehenden Hellenisierung des Christentums (A. von Harnack) und eines religiösen Mystizismus (W. Völker) bemüht sich v.B. in seinem Werk „Geist und Feuer“ (1938; 21952), „das wahre Antlitz Origenes“ (85) herauszuarbeiten. Diese christliche Rehabilitierung gelingt, ohne daß die kirchlichen Verurteilungen und das unleugbare Vorkommen heterodoxer Elemente ausgeklammert werden. Durch einführendes Eindringen in die geistige Welt des Alexandriners vermag v.B. dessen eigentümliche Schweise freizulegen: Die Übereinkunft von äußerer Gestalt und innerem Gehalt, die Harmonie von Denkstil und Denkobjekt offenbart, wie sehr die sakramentale Logostheologie und die zentrale Worttheologie Origenes prägen. Was die theologiegeschichtliche Relevanz des Alexandriners angeht, findet v.B. einigermaßen überzogene Formulierungen: „Origenes und seine Bedeutung für die Geschichte des christlichen Denkens zu überschätzen, ist kaum möglich. Ihn an die Seite von Augustinus und Thomas stellen, heißt, ihm den Platz einräumen, der ihm in dieser Geschichte zukommt“ (88). – In seiner Schrift „Présence et pensée“ von 1942 wendet sich v.B. dem Werk Gregors von Nyssa zu (100–118). Obwohl der griechische Kirchenschriftsteller am Kreuzungspunkt divergierender geistiger Strömungen stand und vielseitiges Material übernahm, besteht v.B. darauf, daß hier ein originelles und synthetisierendes Denken vorliegt, das einen echten geistigen Fortschritt in sich trägt. – Auf den Spuren des Origenes, aber in Richtung eines gnostischen Spiritualismus, befindet sich Evagrius Pontikus (118–128). V.B.s Deutung der theol. Position des Wüstenvaters erfordert infolge der heute gewonnenen Evagrius-Kenntnisse einige Änderungen, auf die L. zurecht hinweist: Die Christologie des Evagrius kann endlich geschrieben werden, nachdem die Version S<sub>2</sub> der Kephalaia gnostica zugänglich geworden ist; gegen v.B. ist jetzt daran festzuhalten, daß „die Körperwelt doch Ergebnis einer zweiten Schöpfung ist“ (126). Schließlich muß v.B.s Aussage, Evagrius' Denken sei eher buddhistisch als christlich einzustufen, abgeschwächt werden (128). – Souverän und überzeugend zugleich arbeitet v.B. das Kirchen- und Geschichtsbild des hl. Augustinus heraus (133–151). Er überwindet den hier und da geübten methodischen Ausgang von den Confessiones durch den Rückgriff auf dessen umfangreiches Predigtwerk. „Augustin als Mann der Kirche“ (136) – so lautet abgekürzt das Ergebnis der Studien v.B.s. Die reich ausgebaut christologische Zeit- und Geschichtslehre, vom Bischof von Hippo vornehmlich in „De civ. Dei“ niedergelegt, bringt v.B. mit der Lehre von der Analogie des Seins in Verbindung. Zeit und Ewigkeit gehören zueinander: Zeit erfüllt und vollendet sich in der Ewigkeit. – Im Erbe origenischer Gedankenwelt steht Dionysius



Areopagita (156–171). Vom Neuplatonismus durchdrungen, entwickelt der uns namentlich unbekannt Mönch eine klare Unterscheidung von Gott und der Schöpfung, wodurch er die lauernde Gefahr des Pantheismus bannt. Stark dominiert seine symbolische Liturgie, die er als wesenhaft kontemplativ begreift. Den Namen Dionysius als Chiffre für Sendung aufzufassen, wie es v.B. tut, entspringt einer eher geistlichen als historisch-kritischen Auslegung des Phänomens (158). – Die letzte große Gestalt, die uns L. vor den Blick stellt, ist Maximus der Bekenner (181–212). Ähnlich wie bei Gregor von Nyssa versucht v.B., die Einheitlichkeit und Originalität des Werkes des Maximus gegen deren Bestreiter zu verteidigen. In diesem Sinne versteht sich sein großangelegtes Werk „Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor“, dessen zweite veränderte Auflage auf dieses Anliegen verschärft zurückgreift. Hierin kämpft v.B. auch für die Ansicht, in der Überwindung des Monotheletismus sei die wichtigste Leistung des Maximus zu sehen; demgegenüber erblicken E. von Ivanka und P. Sherwood diese eher in der Auseinandersetzung mit dem Origenismus. L. bleibt in seinem Urteil zurückhaltend und stellt schließlich beides als verdienstvoll heraus (209).

Der Abschnitt „von Balthasars Aussagen zur Väterzeit als ganzer“ (217–233) greift über die Detailanalysen hinaus und erlaubt eine Gesamtschau. Wir können die Resultate hier im einzelnen nicht nachzeichnen, geschweige denn einer Kritik unterziehen; doch soviel kann festgehalten werden: V.B. beschäftigt sich vornehmlich mit den griechischen Vätern, die er unter der Rücksicht befragt, „ob und in welcher Weise die Analogie des Seins . . . zum Tragen kommt“ (217). Der Umgang der Väter mit der griechischen Philosophie brachte es mit sich, daß Kategorien und Denkformen des Platonismus in die Theologie eindringen, ohne diese zu verfälschen. Sie hatte die Gefahr vor Augen, die hiermit unausweichlich gegeben war. Schematisierend unterteilt dann v.B. die Eigengesetzlichkeit der Kirchenschriftsteller des Ostens und des Westens: Der Osten sei johanneisch, eine Kirche des Sehens, der Westen hingegen synoptisch-paulinisch, eine Kirche des Hörens (228). – Die abschließenden Überlegungen (235–254), in dichter Sprache zusammengestellt, wollen im Bereich der Christologie den Finger auf eine sich fortführende Linie im theol. Denken v.B.s legen: Das Motiv vom descensus Christi ad inferos wird als Mitte der Christologie v.B.s hingestellt (240). Dies überrascht, da das vorangegangene Corpus diese Thematik so gar nicht anschnieidet. Manche Aussagen stehen da wie eine Behauptung, historische Argumentation weicht zusehends einer dogmatischen Doktrin, die gewünschte einschlägige Literatur zum Descensus-Problem findet der Leser höchstens in der „Theologie der drei Tage“ (Ei 1969). – Schaut man auf die reich dokumentierte Studie zurück, so ergibt sich folgender Gesamteindruck: Die Theologie v.B.s hat einen qualifizierten Bearbeiter gefunden. Dem Verf. muß der Sinn für die Tragweite theol. Entwürfe bescheinigt werden; er wird an keiner Stelle zum servilen Rezeptor und Sammler irgendwo getaner Aussprüche, sondern hier liegt verstandenes Mitdenken vor, das die vorgezogenen Linien ausschreibt sowie auch die Grenzen und Fehler der Balthasar-Deutungen nicht verhehlt. Nicht nur der mehrheitlich loyale, sondern auch der bisweilen kritische Umgang mit dem Schrifttum v.B.s vermögen das notwendig weiterzuführende Gespräch zu bereichern. H. Moll

Frühes Mönchtum im Abendland, eingel., übers. u. erklärt v. Karl Suso Frank. 1. Bd.: *Lebensformen*; 2. Bd.: *Lebensgeschichten* (Bibliothek der alten Welt). Je 8° (436 u. 330 S.) Zürich–München 1977, Artemis.

Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung der vorliegenden beiden Bände hat der Freiburger Kirchenhistoriker F. im Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt ein vorzügliches Bändchen „Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums“ herausgebracht. Darin ist eines der reichsten Kapitel jenes, das über die Anfänge des Mönchtums im Abendland handelt (35–50). Sachlich stimmen die darin entwickelten Gedanken mit denen der Einführung zum ersten Band überein, ohne mit ihnen einfach identisch zu sein. Hier wie dort liegt dem Verf. viel an der Feststellung, daß das westliche Mönchtum von Anfang an – bei aller Abhängigkeit vom Osten – sehr deutliche Eigenakzente gesetzt hat, die zum Teil für die ganze nachfolgende abendländische Mönchs- und Ordensgeschichte entscheidend waren. Gemeinsam mit dem östlichen Mönchtum ist dies, daß dort wie im Abendland das