

Umschau

1. Exegese und Patristik

Boecker, Hans Jochen, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchener Studienbücher, 10), 8^o (206 S.) Neukirchen-Vluyn 1976, Neukirchener Verlag. – Hans Jochen Boecker ist Alttestamentler an der evangelischen Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und bereits durch mehrere rechtshistorische Arbeiten zu atl. Texten bekannt. Sein neues Buch richtet sich bewußt nicht an Spezialisten, weder juristischer noch atl.-theologischer Provenienz, sondern an einen gebildeten, allgemein interessierten Leserkreis. Ihm wird eine Einführung in Formen und Inhalte des atl. und altorientalischen Rechts geboten. – Der Hauptteil des Buches (56–153) ist einer ausführlichen Behandlung der beiden zweifellos repräsentativsten Rechtssammlungen – für den Alten Orient der „Codex Hammurapi“ (CH), für das AT das „Bundesbuch“ (Ex 20–23) – gewidmet. An ausgewählten Texten der beiden Korpora zeigt B. ihre Absichten und Tendenzen auf, nicht nur textimmanent, sondern fast immer in Konfrontation mit parallelen Texten aus der Umwelt. Dabei liest sich das Buch leicht, denn B. erweist sich als Meister darin, der knappen und spröden Juristensprache der damaligen Zeit konkrete, differenzierte Aussagen zu entlocken. – B. beansprucht keine besondere Originalität, und das ist für ein solches Werk ein großer Vorteil. Er will orientieren, einführen. Er gibt einen Überblick über die Rechtssammlungen: neben dem CH in aller Kürze über seine „Vorläufer“ (die sumerischen „Codices“ des Ur-Nammu und des Lipit-Ishtar, den akkadischen „Codex“ von Eschnunna) und neben dem Bundesbuch über die späteren atl. Korpora: das Deuteronomium (Dtn 12–26) und das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26). Er informiert über das altorientalische bzw. altisraelitische Gerichtsverfahren, insbesondere über die jeweilige Funktion des Königs. Er orientiert über einige zentrale, in der Fachwelt umstrittene Fragen: sie betreffen z. B. den Charakter der altorientalischen „Codices“ und „Gesetze“ (Boecker ist mit B. Landsberger, F. R. Kraus u. a. der Meinung, daß diese Termini nur in einem sehr analogen Sinn gelten), das Verhältnis von juristischer Theorie (in den „Codices“) und Praxis (in den zahlreichen altorientalischen Rechtsurkunden, die B. in exemplarischen Fällen zum Vergleich heranzieht), sowie Aufbau und „Systematik“ der Rechtssammlungen. In diesen und anderen Fragen nimmt B. meist eine wohlinformierte, die Extreme sorgfältig mitberücksichtigende, mittlere Position ein. Er versucht oft, zwischen gegensätzlichen Auffassungen zu vermitteln, ohne deshalb dem Leser Sand in die Augen zu streuen, wenn die Forschungssituation noch völlig offen ist (etwa – 66 f. – in bezug auf die drei im CH erwähnten Gesellschaftsklassen). Sechs gute Exkurse lockern die Darstellung auf: u. a. zum Bodenrecht, zum Eherecht und zu Erbrecht bzw. Adoption im AT, zuletzt zur Talionsformel. Gerade hier versteht es B., an gängigen Vorurteilen vorbei die Intention des atl. Rechts zu erschließen: die Talionsformel zielt auf die „Begrenzung der Schädigung“, sie will „die Eskalation der Vergeltung“ verhindern. Sie blieb immer „bezogen auf den Rechtsfall der Körperverletzung“ und darf deshalb nicht als *das* Prinzip des atl. Rechtsdenkens mißverstanden werden (152 f.). – Immer wieder gelingt es B., die Gesetze auf ihre theologische Aussage hin durchsichtig zu machen. Dazu kommt eine Fülle von Informationen historischer, kultureller und soziologischer Art. *Last but not least* sind das ausführliche Literaturverzeichnis (185–192) und zwei Register (1. Namen, Sachen und Begriffe; 2. atl. und altorientalische Stellen) dankbar zu erwähnen.

Zu einem Werk, das so viele Informationen in kondensierter Form bietet, lassen sich natürlich auch einige kritische Anmerkungen machen. Sie betreffen vor allem Detailfragen. In erster Linie vermißt der Rez. die Behandlung zweier weiterer altorientalischer Rechtssammlungen: der „Mittelassyrischen Gesetze“ und der „Hethitischen Rechtssammlung“. Gewiß, die Auslassung ist dem Autor als ein Manko

bewußt (13, vgl. 93 und 108). Umfangs- und Preiserwägungen mögen ausschlaggebend gewesen sein. Dennoch: der Überblick leidet dadurch an Vollständigkeit und Ausgewogenheit. Das gilt übrigens auch für die – gerade im Hinblick auf die atl. Sozialgesetzgebung – bedeutsamen altbabylonischen *mīšarum*-Erlasse (vgl. dazu H. Petschow in: Reallexikon der Assyriologie 3, 269–276). Auch ihre Diskussion würde das Bild abrunden. Analoges ist für die beiden nach dem Bundesbuch nur noch kurz präsentierten atl. Gesetzeskorpora (Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz) zu sagen: sie werden recht stiefmütterlich behandelt. Für die Dtn-Forschung folgt B. fast nur der Alt/von Rad-Schule, während etwa die Arbeiten von N. Lohfink, E. W. Nicholson und M. Weinfeld unerwähnt bleiben. Von den dt. Ämtergesetzen (bes. Dtn 17, 14–20) her müßte dann auch die apodiktische Behauptung relativiert werden: „Der Staat ist kein Thema des atl. Rechts.“ (76) – Dtn 24, 16 ist kaum „am besten im Sinne einer Abkehr von der Blutrache zu verstehen“ (29). Dieser Text intendiert wohl die Achtung der Kollektivhaftung, vielleicht in bewußter Absetzung von einer gerade in der assyrischen Umwelt Israels verbreiteten Rechtsauffassung (vgl. die „Mittelassyrischen Gesetze“). – Einige Kleinigkeiten zum altorientalischen Recht: Urukagina von Lagasch muß auf den Ehrentitel „des ersten sozialen Reformers“ (44) zugunsten seines Vorgängers Entemena verzichten, wie eine kürzlich veröffentlichte Weihinschrift beweist (vgl. M. Lambert in: Rivista degli Studi Orientali 47, 1972, 1–22). – Auf S. 50 übersetzt B. den „noch nicht zweifelsfrei gedeuteten“ § 28 des Codex Lipit-Ishtar, ohne die neuen, von M. Civil publizierten Fragmente zu berücksichtigen, die z. T. zu Textänderungen zwingen (vgl. FS B. Landsberger [= Assyriological Studies 16], Chicago 1965, 1–12). – *awilum* (66 f. u. ö.) ist eine Fehlschreibung für das gebräuchliche *awilum*, die Bezeichnung für den „freien Bürger“ im CH. – Zur Frage der „Praxisnähe“ der altorientalischen Rechtssammlungen stellt B. fest: „Es gibt unter der Unzahl der erhaltenen Geschäfts- oder Prozeßurkunden keinen einzigen Beleg dafür, daß man sich bei einem Rechtsentscheid auf eine Bestimmung der uns bekannten Rechtsbücher bezogen hätte.“ (47). In so undifferenzierter Form läßt sich diese Feststellung heute nicht mehr aufrechterhalten, nachdem R. Harris (The *naditu* Laws of the Code of Hammurapi in Praxis: Or. NS 30, 1961, 163–169) jedenfalls für eine Teilgruppe von Gesetzen des CH nachgewiesen hat, daß diese tatsächlich praktische Geltung besaßen und daß einzelne Rechtsurkunden sich sogar in ihrer Formulierung an diese Gesetze anlehnen könnten. – Diese paar „Nachfragen“ nehmen dem Buch nichts von seinem Wert. Es ist mehr als nur eine Einführung *ad usum Delphini*. Man darf es eine Bestandsaufnahme über das wichtige Gebiet des Vergleichs zwischen altisraelitischem und altorientalischem Recht nennen – ein Gebiet, das in den letzten 30 Jahren durch neue Funde und Veröffentlichungen erheblich ausgedehnt worden ist. Vielleicht werden die sensationellen Entdeckungen von Ebla in relativ kurzer Zeit zu Akzentverschiebungen führen. Bis dahin kann B.s Monographie als Standardwerk gelten.

Cl. Locher, S. J.

Leistner, Reinhold, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (Theologie und Wirklichkeit, Bd. 3). 8^o (230 S.). Bern–Frankfurt/M. 1974, Lang. – Die Aktualität des vorliegenden Beitrags, einer Frankfurter Dissertation 1972/73, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Bis auf die heutige Zeit sieht man ja vielerorts heutigen Antisemitismus oder, besser, Antijudaismus im NT und namentlich beim Evangelisten Johannes verankert. Der Verf. geht in einem ersten Hauptteil dem Problem des Verhältnisses von Johannesevangelium und Judentum in der neueren Auslegungsgeschichte nach und versucht dann in einem zweiten Hauptteil in einem eigenen Entwurf aufzuzeigen, daß gerade in der Darstellung von Leiden und Tod Jesu der Vierte Evangelist nicht die Tendenz zeigt, die Schuld der „Juden“ an diesem Geschehen zu steigern, das jüdische Volk als ganzes vielmehr eher in Schutz nimmt als die anderen Evangelisten. Durch diesen Versuch möchte L. auch einen Beitrag zur „Irenik“ (5) leisten. – Ein historischer Rückblick auf das Verhältnis des JoEv zum Judentum hat nach L. beim Beginn der modernen Bibelkritik, konkret bei F. Chr. Baur, zu beginnen. Von diesem Zeitpunkt, d. h. der Mitte des letzten Jahrhunderts, an erscheint das Vierte Evangelium nicht mehr als das Werk eines der zwölf Jünger Jesu, sondern als Produkt des aus-

gehenden ersten Jahrhunderts und Ergebnis tiefgreifender Wandlungen innerhalb des frühen Christentums. Schon Fichte und Hegel sehen im JoEv den Aufschwung des Christentums über Judentum und Griechentum hinweg zur „Anbetung in Geist und Wahrheit“ (vgl. Jo 4, 24) und legen damit bereits den Grund für eine negative Einstufung des Judentums, die bei F. Chr. Baur klar zum Durchbruch kommt. Nach ihm vollzieht sich im Christentum der Anfänge selbst ein Dreischritt, der vom Judentum über den Paulinismus zum joh. Christentum führt. Der Antijudaismus des JoEv bedeutet für Baur dabei einen Prozeß der Läuterung und Befreiung hin zur geistigen Religion. Die anschließende Forschung macht sich von diesem noch stark von hegelscher Dialektik bestimmten Schema frei, ohne freilich Baur's These vom Antijudaismus des JoEv aufzugeben. Nach den einen (wie C. Weizsäcker) ist er eine innerjüdische Angelegenheit, nach anderen (B. Weiss) muß man eher von einer Ablösung des joh. Christentums von seinen jüdischen Wurzeln sprechen. Vorläufer der religionsgeschichtlichen Schule ordnen das Vierte Evangelium in die valentinianische Gnosis (d. h. Gnosis Valentins, nicht „Valentinianus“! 29) ein (A. Hilgenfeld) bzw. in den Hellenismus Philons (O. Pfeleiderer), womit, wie später bei Bultmann, „Juden“ und „Welt“ austauschbare Begriffe werden. Eine Gegenreaktion zeigt sich bei A. v. Harnack, der Johannes wieder näher an das Judentum und Paulus heranrückt, und J. Wellhausen. Die religionsgeschichtliche Arbeit der Jahrhundertwende führt zur Annahme eines joh. Antijudaismus aufgrund seiner mandäischen und manichäischen Quellen bei W. Bauer und dem späteren Bultmann, während der frühere Bultmann mit der Möglichkeit eines jüdenchristlichen Ursprungs des Vierten Evangeliums gerechnet hatte. Aus der heutigen Forschung greift L. vor allem zwei Probleme heraus: die Frage nach der Identität der Ἰουδαῖοι im Vierten Evangelium und diejenige nach dem Verhältnis des JoEv zur Qumrangemeinde. Die erstere ist für seine Fragestellung wohl wichtiger. Es zeigt sich mit zunehmender Deutlichkeit, daß die „Juden“ im Vierten Evangelium nicht das ganze jüdische Volk meinen, wenigstens nicht an der Mehrheit der Stellen, sondern zumindest oft nur deren verantwortliche Führer in Judäa und Jerusalem, den Hohen Rat und die sadduzäische Gruppe um die Hohenpriester. Dieses Ergebnis wird auch durch den zweiten Teil der Arbeit von L. bestätigt. Nacheinander geht L. hier den verschiedenen Abschnitten des joh. Passionsberichtes nach und versucht zu zeigen, wie Johannes nicht nur nicht die Tendenz hat, die Schuld der Juden am Tod Jesu zu steigern, sie vielmehr eher in Schutz nimmt und die Verantwortung sowohl der Gruppe um den oder die Hohenpriester als auch der Römer, namentlich des Pilatus, hervorhebt. Das wird schon in der Verhaftungsszene deutlich, bei der L. unter der verhaftenden „Schar“ und ihrem „Hauptmann“ zumindest *auch* ein römisches Kontingent vermutet. Ein formeller jüdischer Prozeß Jesu fehlt bei Johannes ebenso wie bei Lukas, mag diese Tatsache nun auf die Tradition oder auf Redaktions-tätigkeit zurückgehen. Im Pilatusverhör scheint zwar die Verantwortung der „Juden“ am Todesbeschuß besonders gesteigert, doch sind mit den „Juden“ hier eindeutig die „Hohenpriester“ und deren „Diener“ gemeint und andererseits wesentliche Züge des Berichtes vorgegeben, wie die Parallele bei Lukas zeigt, so etwa die dreifache Beteuerung der Unschuld Jesu durch Pilatus. In der Verhandlung vor Pilatus sieht L. auch historisch den eigentlichen Prozeß Jesu gegeben, dessen politischer Charakter bei Johannes noch viel deutlicher durchscheine als bei den Synoptikern. Selbst Jesu Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft habe noch messianischen Klang, wie L. mit Verweis auf Joh 5, 16 ff. und 10, 32 ff. zu zeigen versucht. Der Titulus am Kreuz bestätigt diese politische Perspektive des Prozesses Jesu (und damit den Konflikt mit Rom). Die Grablegung durch Mitglieder des Hohen Rates ist mit Antijudaismus nicht vereinbar. – Der Grundrichtung der These von L. wird man zustimmen können. Im problemgeschichtlichen Teil wie auch gelegentlich in der Textexegese vermißt man weitgehend die katholische Literatur (etwa die Kommentare von R. E. Brown und M. J. Lagrange). Die Erhärtung der These L.s, das Vierte Evangelium sei nicht antijudaistisch, gerade am Passionsbericht ist nicht unproblematisch, wie L. selber sieht (71 mit Berufung auf die zuvor dargestellte jüdische Johannesforschung). Einerseits erlaubt die Nähe zum synoptischen Leidensbericht hier leichter einen Vergleich mit den anderen Evangelien, andererseits ist aber doch das Verhältnis von vorjoh. Tradition und joh. Redaktion besonders schwierig zu bestimmen. So dürfte ein guter Teil des aus dem joh. Leidensbericht herausgear-

beiteten positiven Verhältnisses des Evangelisten zum jüdischen Volk wohl schon auf seine (dem Lukasevangelium verwandte) Quelle oder Tradition zurückgehen. Bestehen bleibt dann immer noch, daß der Vierte Evangelist den Anteil des jüdischen Volkes am Tode Jesu zumindest nicht gesteigert hat. Die Kapitel 5–10 hätten für die gleiche Zielsetzung u. U. einen schwierigeren Ausgangspunkt gebildet. Alles kommt dann darauf an, die Identität der „Juden“ richtig zu bestimmen. Wird in ihnen im negativen Sinne die vor allem sadduzäische Führungsgruppe in Judäa und Jerusalem gesehen, so dürfte sich das Ergebnis L.s wohl behaupten.

J. Beutler, S. J.

Faivre, Alexandre, Naissance d'une hiérarchie, Les premières étapes du cursus clérical (Théologie Historique, nr 40). Gr. 8° (443 p.) Paris 1977, Beauchesne. – Der akute Priestermangel hat zur Folge, daß in den einzelnen Ländern je verschieden benannte und verschieden konzipierte neue Gemeindeämter im Entstehen sind. In Deutschland z. B. heißen ihre Träger Pastoral- und Gemeindeassistenten. Wo man versucht, diese neuen Ämter genauer theologisch zu definieren, vor allem ihr Verhältnis zum priesterlichen Dienst zu klären, kommt man nicht umhin, sich mit der Geschichte des Amtes und der Ämter in der Kirche zu befassen. In dieser Situation kommt vorliegende Studie wie gerufen und sie füllt mehr als eine rein spekulativ-theoretische Lücke. Ihr Gegenstand ist nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, die Entstehung der drei höheren Kirchen„ämter“, des Bischofs-, Priester- und Diakonatsamtes, sondern wie der Untertitel klar anzeigt, die Geschichte der niederen Kirchen„ämter“, und zwar bis zum Ausgang der patristischen Zeit. Ziel ist dabei, nicht nur die Geschichte dieser Ämter (bis zu ihrer schließlichen Verkümmernug zu bloßen Weihestufen für das höhere Amt), ihr wechselseitiges Verhältnis der Über- und Unterordnung darzustellen, sondern der inneren Logik dieser Degradation und Entleerung auf die Spur zu kommen. Wie kam es, notwendig, zur Funktionslosigkeit der „Ämter“ und Dienste des Lektors, des Subdiakons, des Ostiars und des Exorzisten? Unmittelbar geht es bei dieser Fragestellung um die Geschichte dieser Ämter, mittelbar aber um noch etwas Wichtigeres: die Untersuchung dieser niederen „Ämter“ führt zur Erkenntnis, wie es zur hierarchischen Struktur der Kirche überhaupt kam und zur unvermittelten Gegenüberstellung von Klerus und Laien. In dem Augenblick nämlich war die streng hierarchische Struktur der Kirche vollendet, als diese niederen „Ämter“ nicht mehr ihre ratio in sich selber hatten, eben als Dienste in der Kirche, sondern lediglich als Stufen auf dem Weg zu den höheren Ämtern betrachtet wurden. Etwas schematisch formuliert: Die Kirche „zerfiel“ in Klerus und Laien, als die niederen „Ämter“ zum *cursus clericalis* degeneriert waren. – Die Studie besticht durch sprachliche, gedankliche und methodische Klarheit, durch umfassende Dokumentation aus den Primär- und Sekundärquellen und durch nuancierte Interpretation dieser Quellen. Der Verf. setzt an bei den kanonistisch-liturgischen Quellen (1. Tl.), darauf folgt die Analyse der konziliaren einschlägigen Texte (2. Tl.), den Abschluß bilden die von der römischen Kirche aufgestellten Regelungen (3. Tl.). Mit sicherer Hand führt F. zunächst jeweils durch das Labyrinth der Abhängigkeits- und Datierungsfragen der liturgisch-kanonistischen Texte, bevor er deren Aussagen zu den betreffenden Ämtern zusammenstellt und analysiert. Die Lektüre dieses ersten Teiles (37–205) empfiehlt sich schon allein wegen der übersichtlichen und klaren Präsentation der Quellentexte! Der zweite Teil geht zunächst auf die „östlichen Konzilien“ ein (vor Nicäa bis Trullanum), dann auf die afrikanischen, gallischen und spanischen. Ein Exkurs über den Beitrag der staatlichen Gesetzgebung schließt sich an. – Der dritte, den römischen Quellen gewidmete Teil beginnt mit den ersten Dekretalen und geht über Caelestin und Leo den Großen („Zerfall der niederen Funktionen“), Gelasius („Ritualisierung des cursus“) und Pelagius I. und Gregor den Großen („Einfache Klerikatur und Hoffunktion“) zielstrebig bis zum *ordo Romanus primus* (8. Jh.). Vier Exkurse schließen sich dem dritten Teil an. Einen besonderen Hinweis verdient hier die Behandlung der westlichen Epigraphie. – Die reiche Frucht von guten 400 Seiten sorgfältigster Analyse versucht F. schließlich in runde 10 Seiten Synthese („conclusion“) einzubringen. Hier wird notwendig im Quellenbefund lediglich Gepünkeltes zur durchgezogenen Linie, gilt es doch Entwicklungen aufzuzeigen und innere Logik aufzuspüren. Wie lauten stichwortartig

die Etappen der Entwicklung bzw. der Verkümmernng dieser Ämter? Wie verläuft der fortschreitende Prozeß der Hierarchisierung? Der Verf. nennt als Stationen: Vom Charisma zum Dienst, und vom Dienst zum cursus und zum Stand und damit zum Sinnverlust, Sinnverlust deswegen, weil das höhere Amt die Funktion des je niedrigeren mitübernimmt, absorbiert, „konfisziert“ („Prinzip der Substitution von Diensten“). Der Bischof z. B. übernimmt die Funktion des Lehrers. An der Spitze der Ämterpyramide stehend vermag er im Prinzip alle „untergeordneten“ Funktionen auszuüben, das gleiche gilt für den Priester usw. Die niederen „Ämter“ werden damit ihres eigenen Sinnes entleert. Das Prinzip der Diensts substitution führte zur wachsenden Eingrenzung der niederen Dienste, stellenweise zu ihrem völligen Ausfall. Frappierendes Beispiel ist der eben genannte Dienst des Lehrers, dessen wichtigster Bestandteil, die Auslegung, an den Bischof abgetreten wird. Aus der Restfunktion, dem Vorlesen, wird (nach einer Hypothese des Verf. vgl. S. 58 bis 62, die jedoch S. 414 zu einem gesicherten Ergebnis zu werden scheint!) das „niedere“ Amt des Lektors, das aber wiederum aufgrund der Ämterpyramide jeweils von höheren Ämtern absorbiert wird. Zunächst liest der Lektor noch das Evangelium, dann nur noch Paulus, schließlich nichts mehr außer dem Psalter, sofern nicht ein Subdiakon mit einer schönen Stimme da ist... Am Ende ist der Lektor nichts weiter als ein zukünftiger Priester oder Bischof, der sich für sein höheres Amt einübt! – Mit beträchtlicher Skepsis beurteilt F. die durch das *moto proprio* „Ministeria quaedam“ initiierte Reform der niederen Ämter. Der Begriff „Wie soll man glauben, daß dieses Prinzip, das die Todesursache für die niederen Dienste in der Alten Kirche gewesen ist, den neuen heute geschaffenen Diensten eine Überlebenschance gewährt?“

H.-J. Sieben, S. J.

Didyme l'aveugle, Sur la Genèse. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes par *Pierre Nautin*, tome 1 (Sources Chrétiennes nr. 233). 8° (333 p.) Paris 1976, du Cerf. – Unter den Tura-Papyrus-Funden von 1941 befanden sich bekanntlich mehrere Schriftkommentare von Didymus dem Blinden. Ediert sind inzwischen die Kommentare zu Zacharias (SC 83–85), zu den Psalmen und zu Job (Bonn 1968 ff.). Weitere Kommentarwerke, nämlich zum Oktateuch und zu den Büchern der Könige, werden von der CPG (unter der Nr. 2546) als noch inediti bezeichnet. Vorliegender Band der SC enthält in Erstedition von dem insgesamt bis Genesis 17 gehenden Kommentar den ersten Teil (bis Gen 4, 26). – Als Abfassungszeit nennt der Hrsg. die zweite Hälfte des 4. Jh. und als Quellen Origenes und neben Theophilus von Antiochien (indirekt) Philon. Das Ms stammt aus dem Ende des 6. oder aus dem 7. Jh. und ist besonders am Anfang und am Schluß in sehr schlechtem Zustand. Zu dem verderbten Zustand des Papyrus kommen Auslassungen des Kopisten hinzu, die sich nur z. T. aus dem höchstwahrscheinlich dogmatisch suspekten Charakter der betreffenden Textstellen erklären. Der Herausgeber selber hält den Genesiskommentar des Didymus, den er übrigens durch zahlreiche inhaltliche Anmerkungen lesbarer gemacht hat, keineswegs für eine Glanzleistung, er bezeichnet ihn im Gegenteil als „décevant“. Sein Wert liege jedoch darin, daß in ihm die verschiedenen Kommentarwerke des Origenes zur Genesis greifbar werden, sozusagen en filigrane.

H.-J. Sieben, S. J.

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Bd. III, übertragen von *Anton Fingerle* u. a. Einführung und Erläuterungen von *Adolar Zumkeller*. Gr. 8° (575 S.) Würzburg 1977, Augustinus-Verlag. – „Die Themen der augustini-schen Schriften dieses Bandes, zumal der zwei ersten, sind von einer gewissen Aktualität.“ Wer auch nur die Zwischentitel vorliegender Übersetzung der drei Augustinus-Schriften „Ehe und Begierlichkeit“, „Natur und Ursprung der Seele“ und „Gegen zwei Schriften der Pelagianer“ überfliegt, wird vorstehendem Satz nicht nur zustimmen, sondern ihn als understatement taxieren. In der Tat, die allseits konstatierte Krise der traditionellen Erbsündenlehre gibt den einschlägigen Schriften des Kirchenlehrers von Hippo eine Aktualität, die sie in den vergangenen Jahrhunderten gar nicht haben konnten, vorausgesetzt freilich, man setzt sich überhaupt auseinander mit einer Tradition, die man aufzugeben sich genötigt fühlt.

Mit diesem Band liegen also drei weitere des insgesamt 15 Werke umfassenden sog. antipelagianischen Schrifttums des Augustinus in deutscher Übersetzung vor (PL 13 und 14). Beim zweiten und dritten Text handelt es sich um die erste deutsche Übersetzung überhaupt, den ersten gab es bisher lediglich in einer Teilübersetzung. Vom Gesamtübersetzungsprojekt „Augustinus – Lehrer der Gnade“ stehen jetzt nur noch die beiden Schriften „Gegen Julian“ und „Das unvollendete Werk gegen Julian“ aus. – Eine bedauerliche, wenn auch verständliche „Neuerung“ vorliegenden Bandes im Vergleich zu den drei Vorgängern: wegen der Druckkosten mußte auf die Beigabe des lateinischen Textes verzichtet werden. Im übrigen weist er die gleichen Vorzüge wie Bd. I, II und VII auf: der Übersetzung sind eine gründliche ‚Einführung‘ in die Entstehungsgeschichte der drei Texte mit einem einleitenden Paragraphen „Augustin’s neuer Gegner: Julian von Aeclanum“ (25–74) beigegeben, außerdem sehr ausführliche ‚Erläuterungen‘, d. h. praktisch ein fortlaufender Kommentar zum Text (409–568), beide aus der Feder des renommierten Augustinus-Spezialisten A. Zumkeller. Nicht zuletzt der Umfang der in diese ‚Erläuterungen‘ eingearbeiteten neuesten Literatur zeigt die Aktualität vorliegender augustinisher Schriften! Das Würzburger Übersetzungsunternehmen hat in der ebenfalls von hervorragenden Fachleuten besorgten ‚Bibliothèque Augustinienne‘ bekanntlich eine gewisse Konkurrenz, jedenfalls laden die auch erst in jüngster Zeit veröffentlichten entsprechenden Bände der französischen Reihe (Nr. 22 u. 23) zum Vergleich ein. Besonders aufschlußreich ist derselbe, was die Zwischentitel angeht; denn hier ging man in den beiden Ausgaben einen etwas verschiedenen Weg. Während die französische eine, wenn auch sehr lockere, Gesamtdisposition des Textes, soweit das überhaupt möglich ist, vorlegt, verzichtet die deutsche Ausgabe darauf und beschränkt sich auf eine Abfolge von Zwischentiteln. Diese Zwischentitel hinwiederum versuchen im Deutschen möglichst knapp und präzise den Inhalt des jeweiligen Abschnitts zusammenzufassen, im Französischen dagegen markieren sie jeweils meist nur sehr formal einen Themenwechsel. Beide Methoden haben ihre Vor- und Nachteile. – Die Übersetzung selber wahr, überall wo wir Stichproben machten, die rechte Mitte zwischen Wörtlichkeit und gutem Deutsch. Es ist nur zu wünschen, daß die letzten drei Bände der „Schriften gegen die Pelagianer“ nicht mehr allzu lange auf sich warten lassen.

H.-J. Sieben, S. J.

2. Theologie- und Kirchengeschichte

Meister Eckharts Predigten. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. III. Bd. 4^o (XV u. 695 S.) Stuttgart 1978, Kohlhammer. – Nunmehr liegen in 3 Bänden (Quint DW I, 1958, 611 S.; II, 1971, 932 S.; III, 1976, 695 S.) 86 deutsche Predigten Eckharts in vorbildlicher kritischer Edition vor. (Frühere Besprechungen in ds. Zschr.: vgl. Scholastik, Reg. Bd. 1–40, S. 316; zuletzt H. Fischer 35 [1960] 408–413.) – Zum letzten Faszikel, der am 1.6.1976 erschien, hatte Q. noch im August 1975 ein Vorwort geschrieben; er verstarb im gleichen Jahr am 14. Dez. 1976. So erlebte er die Fertigstellung des noch verbleibenden Bandes DW IV der von ihm allein veranstalteten Teilausgabe nicht mehr. Der Band sollte ursprünglich die restlichen über 70 deutschen Predigten enthalten, die J. Koch auf insgesamt etwa 160 veranschlagt hat (NDB IV, 298). Der Echtheitsbeweis ist hier übrigens noch schwieriger als bei den bislang edierten Stücken.

Aufbau und Durchführung der Edition sind in allen drei Bänden grundsätzlich gleich und müssen zusammen betrachtet werden, wie im Vorwort erläutert wird. Wegen der äußerst verwickelten Quellenlage, nach der sich auch die Reihenfolge der Gesamtedition richten mußte, ordnete Q. die Reihenfolge nicht chronologisch, sondern nach Echtheitskriterien. Der Echtheitsnachweis der Predigten wird in Abt. 1 durch Nachweis aufgrund der Rechtfertigungsschrift geführt (Nr. 1–16); in Abt. 2 durch Übereinstimmung mit Predigten des ‚Opus Sermonum‘ (17–24; DW I); in Abt. 3 durch Rückverweise auf beachtliche Textparallelen mit DW I, DW V u. den lat. Werken (25–59; DW II); in Abt. 4 durch Rückverweise auf Textpar. mit DW II u. aufgrund beachtlicher Übereinstimmungen mit DW I, DW II, DW V u. d. LW (60–86; DW III). Für jede einzelne Predigt ist die handschriftliche Überlieferung im Vorspann offengelegt, zusammen mit der Filiation der Handschriften, Textkon-

stituierung, Hinweis auf Übersetzungen, Textausgabe und Echtheit. Dem Text selbst sind Textparallelen, Sachkommentare und Begründung der Textformulierung beigegeben. Es folgt die von Anfang seitens der Dt. Forschungsgemeinschaft gewünschte neuhochdeutsche Übersetzung in allgemein lesbarer Form, wobei mehr Wert auf inhaltliche Genauigkeit als auf sprachliche Schönheit des Stils gelegt wurde. Ein Blick auf die Indizes: Sie weisen auf die Fundstellen der Predigten in den bisherigen Ausgaben hin, nennen die alphabetische Reihenfolge der Predigten des Bandes, bieten ein Verzeichnis der ausgelegten Schrifttexte, aller aufgeführten Autorenzitate, Quellentexte und Textparallelen (von E. namentlich angeführt, als ‚Meisterzitat‘, durch den Herausgeber angeführt). Aufgewiesen werden die Artikel der Rechtfertigungsschrift, verzeichnet sind die Rückverweise, Namen, Wörter und erwähnte Personen, samt dem Verzeichnis der lat. Wörter und Wendungen, also von S. 603–695, die 7 Seiten Nachträge und Berichtigungen eingeschlossen. Ohne Zweifel eine imposante Leistung, die bereits bei der Durchsicht einer einzigen Predigt zutage tritt. –

Es ist erstaunlich, wie konsequent Q. seit seiner Dissertation und Habilitation durch Krieg und persönliche Schwierigkeiten hindurch seine eigenen Editionsprinzipien gegenüber anderen Vorschlägen bis zuletzt durchgehalten und überzeugend begründet hat. Er hat zudem niemals behauptet, seine Ergebnisse mit letzter Sicherheit vorzulegen, immer nur auf großer Wahrscheinlichkeit bei der notwendigen Rekonstruktion der Texte bestanden, die er mit Einfühlungsgabe und immenser Sachkenntnis anfertigte. Gegenüber Pfeiffer, der 44 Handschriften kannte, vermochte sich Q. auf über 300 zu stützen. Daß vereinzelt weitere Hss. noch entdeckt würden, daß germanistische Forschungsarbeit, die Q. durch seine Edition anregen wollte, bessere Lösungen für die Textherstellung erarbeiten könnte, hat er nicht ausgeschlossen (DW II, XIII f.). In der Diskussion mit Pahnke konnte er deutlich machen, daß seine eigene Arbeitsweise die bisher brauchbarste sei und daß hinfert niemand mehr E. edieren und auch verstehen könne, ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen zu haben. Q. äußerte noch 1970 (*ibid.*), seine Methoden und Textvorschläge seien bisher nur selten aufgegriffen worden. Das Echo seitens wissenschaftlicher Kritik sei nur gering gewesen. Im einzelnen müssen Germanisten die vorgelegten Lösungen beurteilen, was nicht einfach sein dürfte.

Beim Tode von Q. liegen von elf geplanten Bänden (6 LW u. 5 DW) bereits sechs komplett vor (LW I, IV, DW I, II, III, V); Teile von LW II, III, V sind gedruckt, weitere dürften bald folgen. Ungewiß bleibt zur Stunde, wer DW IV bearbeiten wird und wann der Registerband (LW VI) erscheint. Selbstverständlich ist der Verlag Kohlhammer, der das Werk sorgsam betreut, an einer Beendigung der Edition interessiert.

C. Becker, S. J.

Weier, Reinhold, Das Theologieverständnis Martin Luthers (KKTS 36). 8° (320 S.) Paderborn 1976, Bonifacius-Druckerei. – Den Grundstock für das Material der vorliegenden Untersuchung bildeten Luthers zahlreiche Praefationes, die er zu eigenen oder fremden Werken geschrieben hat und in denen er immer wieder sein Theologieverständnis darlegt. Luthers Theologieverständnis ist durch die Option für „*theologia crucis*“ gegen „*theologia gloriae*“ bestimmt. „*Theologia gloriae*“ ist für Luther der Versuch des Menschen, sich durch seine eigene Weisheit selbst zu rechtfertigen. Luther hat diese Gegenüberstellung systematisch vor allem in der Heidelberger Disputation und in „*De servo arbitrio*“ entfaltet. Im 1. Tl. seiner Arbeit untersucht der Verf. Luthers Theologieverständnis etwa seit dem Jahre 1518 (21–134); im 2. Tl. geht er zurück auf Ansätze und Frühformen dieses Verständnisses in den vorausliegenden Schriften, vor allem in der Vorlesung zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1509/10) und in den „*Dictata super Psalterium*“ (1513–1515) (135–183). Dabei ergibt sich eine klare Kontinuität zwischen Luthers Auffassung in seinen frühen und in seinen späteren Schriften. Im 3. Hauptteil wird die Einbettung von Luthers Theologieverständnis in die theologische Entwicklung seiner Zeit dargestellt (184–302). Hier behandelt W. einmal den Gegensatz Luthers etwa zur Scholastik eines Gabriel Biel, zum anderen Theologen „im geistigen Umkreis von Luther und mit innerer Nähe zu seinem Denken“ (209): Augustinus, Johannes von Staupitz, Tauler und die „*Theologia deutsch*“, Bernhard von Clairvaux, sodann Peter von Ailly, Gregor von Rimini, Johannes Gerson und Nikolaus

von Clémanges; weiter werden die „Doctores devotarii“ (Gerhard Groot, Florens Radewijns, Gerhard Zerbolt von Zutphen, Thomas von Kempen) verglichen, sowie Erasmus von Rotterdam und Faber Stapulensis als Repräsentanten des Humanismus. Ergebnis der Untersuchung ist, daß Luther „theologia gloriae“ nicht nur als Idee von etwas Verwerflichem versteht, „sondern als eine konkrete, von ihm mit aller Deutlichkeit bezeichnete Realität“, wobei jedoch der Autor der Auffassung ist, Luther habe sich in bezug auf die Tatsächlichkeit eines geschichtlich konkreten Gegenbildes zu wahrer Theologie auffallend schnell sicher gefühlt (303). „In der Konfrontation von echter und falscher Theologie, von theologia crucis und theologia gloriae überbietet Luther eine problemgeschichtliche Linie, die weit in die Vergangenheit zurückreicht. Die kritische Frage an ihn lautet, ob eben das, was seiner Konfrontation so viel Farbe und Kraft gibt, nämlich der Bezug auf konkrete geschichtliche Gegebenheiten, das heißt näherhin die Behauptung, die ‚Scholastik‘ und die Lehre des Papstes und seiner Anhänger seien theologia gloriae, ob also solche Identifizierung berechtigt war“ (304). Diese kritische Frage wird jedoch erst in der zusammenfassenden Schlußbetrachtung gestellt. Sie hat wenig Anhalt am Verlauf der Untersuchung.

P. Knauer, S. J.

Sparrn, Walter, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (CTHM, Reihe B: Bd. 4). 8^o (280 S.) Stuttgart 1976, Calwer Verlag. – Die „Wiederkehr der Metaphysik“, die Sp. in seinem Buch signalisiert, bezieht sich auf die Verwendung der Ontologie in der systematischen evangelischen Theologie lutherischer Prägung des frühen 17. Jh. bei Balthasar Meisner (*Philosophia Sobria* 1611–23), J. Martini und J. Werenberg. Zu den untersuchten Quellen gehören weiter die Werke von C. Timpler und B. Keckermann, auf die kritisch Bezug genommen wird, und das *Lexicon Philosophicum* von R. Goclenius. Eine quellenmäßige Wirkungsgeschichte von Fr. Suárez und der mittelalterlichen Scholastik war nicht beabsichtigt. Beiläufig bemerkt sei nur, daß die *Disputationes Metaphysicae* von Suárez nach dem Ausweis der Chronologie nicht der Ursprung der protestantischen Schulmetaphysik gewesen sein können. Anstoß zur Verwendung der Ontologie in der Dogmatik gaben vielmehr die logischen und methodologischen Probleme der Christologie. Die Untersuchung fragt dementsprechend 1. Wo liegt die theologische Nötigung, über die bloß logische Behandlung bestimmter Begriffe und Aussagen (die gleichwohl eine bleibende Funktion hat) hinauszugehen und zur metaphysischen Behandlung fortzuschreiten? – 2. Welche philosophischen Begriffe und Aussagen werden unter theologischen Gesichtspunkten neu formuliert und wie inhaltlich verändert? – 3. Inwieweit sind die Besonderheiten der protestantischen Schulmetaphysik und ihre unterschiedliche konfessionelle Durchführung theologisch begründet? (18) In Beantwortung dieser Fragen behandelt der erste Teil des Werkes die logischen Probleme der Christologie. Der zweite Teil entfaltet die Metaphysik der Christologie mit Bezug auf die allgemeine und spezielle Metaphysik. Die lutherische Theologie – lutherisch nicht im unmittelbaren Rückgriff auf Luther selbst, sondern als Versuch, die der lutherischen Tradition durch die Konkordienformel gestellten Aufgaben zu lösen (206) – die in diesem Sinne lutherische Theologie erfordert „eine von ihr selbst unterschiedene, das je Gegebene bloß begrifflich induzierende und dessen Seinscharakter abstrahierende Wirklichkeitswissenschaft“ (196), d. h. eine Ontologie im aristotelischen Stil. Die Indienstnahme der Ontologie durch die Theologie begrenzt die Entwicklungsfähigkeit der Metaphysik dadurch in doppelter Hinsicht: erstens durch die hypothetische Beziehung auf den Gegenstand der Theologie und zweitens durch die Forderung, den empiristischen oder realistischen Ansatz ihrer Begriffsbildung nicht zu verlassen (209). – Die minuziöse Darstellung des Weges zu diesen Ergebnissen, die durch die Quellen belegt und mit den bisherigen, vielfältig zu korrigierenden Forschungsergebnissen (M. Wundt, Ritschl, K. Barth, Heim, Ratschow) konfrontiert werden, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Ebensovienig kann hier die Sache selbst, die lutherische Form der Christologie, erörtert werden. Es sei nur angemerkt, daß die schroffe Ablehnung aller platonisierenden Gedankenmotive weder im Einklang zur Tradition der Kirchenväter steht noch m. E. für die Sicherung des Geheimnischarakters der Christologie erforderlich erscheint. – Die wissenschaftliche Auswertung der genauen und gründlichen Arbeit wird stellenweise durch eine un-

nötig komplizierte und undurchsichtige Satzbildung, besonders aber durch das Fehlen eines Personenverzeichnisses und die Verbannung der Anmerkungen an das Ende des Buches erschwert. Die Herausgeber wissenschaftlicher Reihen sollten den Verlegern gegenüber darauf bestehen, daß die Anmerkungen beim Text selbst zu stehen kommen.

W. Brugger, S. J.

Gestrich, Christof, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie* (BHTH 52). Gr. 8° (XII u. 409 S.) Tübingen 1977, Mohr. – Ziel des Buches ist es, die geschichtliche Funktion der dialektischen Theologie als ganzer zu begreifen, was nicht möglich ist bei einer nur pauschalen Bewertung „der“ dialektischen Theologie, sondern nur durch eine differenzierte Einordnung der Wege Barths, E. Brunners, Bultmanns und Gogartens in umfassendere Zusammenhänge gelingen kann. Der erste Teil des Werkes analysiert die Voraussetzungen der Spaltung der dialektischen Theologie. Die Keime zu solcher Spaltung waren bereits in den Anfängen der dialektischen Theologie verborgen, da diese aus einem Zusammentreffen verschiedenartiger theologischer Entwürfe wider den Historismus entstand. Der Verf. geht dabei den einschlägigen Linien der (protestantischen) Theologie- und Geistesgeschichte nach, von der Aufklärung bis zum Kirchenkampf im 20. Jh., und zeigt, wie sie (meist verdeckt und unreflektiert) den Grund für die Auseinandersetzungen der genannten Autoren waren. Der zweite Teil untersucht die Kontroverse der dialektischen Theologie um Natur und Gnade unter verschiedenen Gesichtspunkten, wie Anthropologie, Ontologie, Hermeneutik, Offenbarung, Ordnungen, Anknüpfung, und schließt mit einem Nachwort zum Problem der natürlichen Theologie und der Neuzeit. Jedem Kapitel ist ein umfassendes Literaturverzeichnis vorausgestellt. Die Fülle der Analysen und Interpretationen, die nicht einmal im Auszug widergegeben werden kann, bekundet ein reiches Wissen G.s sowohl der Quellen wie der Literatur. Dennoch hinterläßt das Buch einen unbefriedigenden Eindruck. Obwohl G. zunächst nur die Verschiedenheit der Positionen innerhalb der dialektischen Theologie verständlich machen will, wobei er auch an Barth da und dort Kritik übt, läßt er doch erkennen, daß er in einer Weiterentwicklung der von Barth vertretenen Form der dialektischen Theologie die Zukunft der protestantischen Theologie sieht. Das ist sein gutes Recht. Nur vermißt man dann eine solide Begründung dieses Standpunktes. Die Gegenüberstellung der verschiedenen Autoren und das gegenseitige Auspielen ihrer Stärken und Schwächen zeigt zwar, daß Barth die dialektische Theologie am konsequentesten vertreten hat, was aber noch keine Begründung dieser selbst ist. Auch werden die Auffassungen anderer, insbesondere von E. Brunner (mit dem sich der Ref. keineswegs in allem identifizieren will), soweit sie von Barth abweichen, teilweise allzu leicht abgetan (vgl. z. B. 162, 226, 229, 349). Das gleiche gilt von der Behandlung des Einwandes von D. Bonhoeffer den „Offenbarungspositivismus“ betreffend (323/4) und die Auseinandersetzung mit Pannenberg (326/7). Die Behauptung Barths, daß die Vernunft nicht in der Lage sei, in der Wirklichkeit Gott zu erkennen, sei ein christlicher Glaubenssatz (322), scheint für G. trotz entgegenstehender biblischer Zeugnisse keine Instanz gegen Barth zu sein. Die Auseinandersetzung von Theologie und Philosophie ist nach Barth und dem Verf. unerlässlich. Daß G. dieses Verhältnis aber fast ausschließlich und letztbestimmend geschichtlich versteht, ist ein Rückschritt in den Historismus, den die dialektische Theologie doch überwinden wollte.

W. Brugger, S. J.

Hintner, Dietmar, *Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren* (EThSt 35). Gr. 8° (XIX u. 238 S.) Leipzig 1976, St.-Benno-Verlag. – Zum ersten Mal wendet sich eine im Rahmen der Erfurter Theologischen Studien erscheinende Dissertation der Ostkirche zu. Der Verf., 1976 nach einem Unfall verstorben, analysiert ausführlich die Briefe Papst Innozenz' III. aus den Jahren 1200–1207, die sich mit der bulgarischen Kirchenunion rund um den vierten Kreuzzug und die Einnahme Konstantinopels (1204) durch die Lateiner befassen. Sein Ziel ist dabei, die zwiespältige Rolle der ungarischen (lateinischen) Kirche zunächst in der Vermittlung, später im Boykott der nur kurzlebigen Union mit der (byzantinischen) Kirche Bulgariens darzustellen; die kirchengeschichtliche Brisanz der Arbeit liegt in der Widerlegung des vor allem von ungarischen Histori-

kern gepflegten Klischees eines rein römisch-lateinischen Charakters des ungarischen Katholizismus („Bollwerk“), der sich stets der Berührung mit der schismatischen Ostkirche widersetzt bzw. entzogen habe. Die geschichtlich zuverlässigen und informationsreichen Papstbriefe beweisen das Gegenteil: nur politische Interessen, also „nichttheologische“ Faktoren, verwandelten die anfangs guten Beziehungen der Nachbarvölker in Feindschaft (nicht zuletzt: die Konsequenzen der Eroberung Konstantinopels). – Das Buch gliedert sich in drei Teile: Der Einführung in die Forschungsgeschichte und Arbeitsmethode (1–19) schließt sich an die detaillierte Analyse der Briefe aus dem Register Innozens' III. nach Inhalt, Intention (des Papstes, bzw. der ungarischen und bulgarischen Könige) und den Aussagen über die Beziehungen der Ungarn zum byzantinischen Christentum der Bulgaren (21–221); den Abschluß bildet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (222–228). Es folgen Register zu den zitierten Briefen, Personen und Orten (229–236). – Hervorzuheben an der Studie sind die Geschlossenheit der Thematik, die sorgfältige Benutzung der Quellen, die klar angekündigte und durchgeführte Methodik; ein besonderes Verdienst ist die umfangreiche Heranziehung der Sekundärliteratur in ungarischer, bulgarischer und rumänischer Sprache, die vielen westlichen Lesern sonst verschlossen bleibt (Das Thema ging übrigens auf eine Anregung des Ungarn E. von Ivanka (†) zurück). Daß es dem Verf. aus einleuchtenden Gründen unmöglich war, die westliche Literatur erschöpfend einzusehen bzw. anzuführen, gesteht er selbst ein (17). So seien hier nur zwei wichtige Arbeiten ergänzt: *D. M. Nicol, The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empires, 1204–1261*, in: *The Cambridge Medieval History, IV: The Byzantine Empire, part 1: Byzantium and its Neighbours*, ed. J. M. Hussey, Cambridge 1966, 275–330; *G. Prinzing, Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204–1219 im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges*, München 1972 (= *Misc. Byz. Monacensia*, G. Podskalsky, S. J. 12).

Koglin, Olaf Karl Friedrich, *Die Briefe Friedrich Julius Stahls* (Dissertation Universität Kiel, Privatdruck). 8° (536 S.) Kiel 1975. – Den meisten Zeitgenossen ist der aus dem Judentum kommende protestantische Rechtsphilosoph und Politiker F. J. Stahl (1802–1861) kaum noch ein Begriff, wiewohl es immer wieder bei Freund und Feind Bemühungen gab, sein Andenken wieder aufleben zu lassen. 1926 suchte Franz Irmer in dem Buch „Gott alles in allem. Eine Auswahl aus dem Schrifttum von F. J. Stahl“ (Berlin, Furche-Verlag) inmitten der Wirrsale der Zeit nach dem 1. Weltkrieg Stahl als „laut redenden Zeugen und gewaltig das Herz ergreifenden Prediger“ zu zeigen, „der uns nicht nur die letztvergangenen Zeiten verstehen lehrt, sondern uns zugleich in die Zukunft weist“ (6). Aber viel Beachtung fand das Buch nicht. Stattdessen geriet das Lebenswerk Stahls bald darauf in die Agitation der nationalsozialistischen Judenhetze. Beleg dessen ist der umfangreiche Artikel von *Joh. Heckel*, „Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch F. J. Stahl“ (*HistZt* 155 [1937] 506–541; die Herausgeber des Registers zur letzten Auflage von RGG haben diesen Artikel bei der Aufzählung der Werke Heckels diskret übergangen). Dafür ist seit Ende des 2. Weltkrieges das Interesse an Stahl intensiver geworden; jedenfalls kann die Bibliographie des hier zu besprechenden Briefbandes 20 Titel namhaft machen (39–41). Gerade weil Stahl eine so umstrittene Persönlichkeit im Bereich von Wissenschaft, Kirche und Politik ist, dem selbst die Gegner „wissenschaftliche Begabung, geistige Regsamkeit, Vielfalt der Interessen, Lehrerfolg und schriftstellerischen Ruhm“ nicht zu bestreiten wagen (Heckel 504), darf man die hier vorgelegte Sammlung seiner Briefe begrüßen. Der Herausgeber hat sich bemüht, alle ihm erreichbaren Briefe Stahls zusammenzutragen, auch jene, die bereits anderswo veröffentlicht waren. Vorausgeschickt ist eine kurze Biographie Stahls, wie sie aus den Briefen zu erheben ist. Die Jugendjahre des in Würzburg in einer strenggläubigen Judenfamilie geborenen Julis Jolson (Heckel 509 schreibt: Golson) fällt in die Zeit, in der die Emanzipation der Juden in Bayern noch in ihren Anfängen stand. Als er 1819 zum Luthertum konvertierte, nahm er den Namen Friedrich Julius Stahl an. Jetzt erst konnte er erhoffen, eines Tages eine Karriere als Universitätslehrer zu machen. Die Frage nach der Motivation der Konversion ist immer wieder venti-

liert worden. Es scheint aber sicher zu sein, daß Stahl zumindest seit seiner Erlanger Zeit (1834), wo er unter den Einfluß des „geistesmächtigen reformierten Pfarrers Krafft“ und der Erlanger Erweckungskreise trat, seine Bekehrung sehr ernst genommen hat. Hatte er durch Anschluß an die Burschenschaft, der ihm die Strafe der Relegation für 2 Jahre eintrug, seine nationale Gesinnung beweisen wollen, so bemühte er sich schon sehr bald, durch Wort und Schrift seine redliche Verbundenheit mit der protestantischen Kirche zu bezeugen. Dabei behielt er sich die Freiheit vor, die Mängel im evangelischen Kirchenwesen aufzudecken und von einer „Dritten Kirche“ zu träumen, in der das petrinische und paulinische Element in einer johanneischen Sicht der Botschaft Jesu aufgehoben werden sollte (Heckel 518 f.; Irmer 148–162). Mag der Rechtsphilosoph und der Theoretiker des politischen Konservatismus uns heute weniger bedeuten, so sollten wir vielleicht um so williger auf den Beitrag hören, den Stahl in jener vor-ökumenischen Zeit zur „Katholizität der Glaubensgemeinschaften“ geleistet hat. – Wenn somit die Herausgabe der Briefe allen Dank verdient, so müssen aber auch einige Bedenken angemeldet werden. Einmal ist zu bedauern, daß K. darauf verzichtet hat, den Text durch die Eintragung der notwendigen Interpunktionszeichen lesbarer zu machen. Natürlich bedeutet die Einfügung einer Interpunktion sehr oft eine hermeneutische Entscheidung; aber die gehört nun einmal zu einer Edition. In Zweifelsfällen muß im Apparat eine Rechtfertigung gegeben werden. Sodann stört die unnötig große Zahl von Verschreibungen und Setzfehlern. Manches geht gewiß auf Rechnung der schwer leserlichen Handschrift Stahls. Anderes hätte sich verhindern lassen; einige Beispiele müssen genügen: S. 8 oben: „Lehr[er]amt“; S. 24 unten: „Konservativen“ (statt: Konversation); 396 Mitte: „providentiellen“ (statt: gravidentuellen) u. ä. m. Schließlich noch eine Richtigstellung: Der im Brief Stahls an F. W. Thiersch (S. 45) erwähnte Döllinger, zu dessen Identifizierung auf J. Friedrich, Ignaz von Döllinger, II S. 159 f., verwiesen wird, ist nicht der *Mediziner* Ignaz von Döllinger (1770–1841), vgl. S. 467, sondern der bekannte Münchener Theologe und Dompfropst J. I. von Döllinger. H. B a c h t, S. J.

Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 22. Juli 1976 gewidmet von Kollegen, Schülern u. Freunden, hrsg. v. *Otto Kaiser*. – Gr. 8° (VIII u. 368 S.) Berlin-New York 1976, de Gruyter. – Der erste, „Geschichte“ überschriebene Teil dieses Bandes beginnt mit zwei Aufsätzen zur alttestamentlichen Wissenschaft: *Sv. Holm-Nielsen* (7–23) über die „nichtmarxistische“ (vgl. 22), nicht gesellschaftlich, sondern aus dem Jahwe-Glauben motivierte Sozialkritik der Propheten; *Otto Kaiser* (24–48) entkräftet die Hypothese, daß die alttestamentlichen Erwähnungen von Kinderopfern darauf schließen ließen, den Erstgeburtsbestimmungen könne ein früheres Erstgeborenenopfer zugrunde gelegen haben. *Gerhard Müller* (49–69) legt dar, daß die Durchführung der Reformation mit der auf die Fürsten bezogenen Anerkennung des „*cuius regio, eius religio*“ im Grunde eine Desavouierung der lutherischen Zweireiche-Lehre gewesen sei. *Martin Schmidt* (70–100) erläutert die von ihm selbst als zweitrangig charakterisierte Aufklärungsphilosophie des Baslers Isaak Iselin (1728–1782). *Gottfried Hornig* (101–113) geht den wesentlichen Argumenten und Kriterien nach, die Semler in seiner Dogmengeschichtsschreibung angewandt hat: Er sah das Christentum als auf eine vom Liebesgebot bestimmte Universalreligion tendierend an. *Julius Harms* (114–133) schreibt Anmerkungen zu Lessings „Ernst und Falk“, Gespräche für Freimaurer von 1778. Seine Diagnose ist, daß hier der Geist „den Buchstaben tötet“, daß also ein Weltbild der totalen Entweltlichung den Inhalt der Religion verfliegen und in Unaussprechlichkeit umkommen läßt (120). *Günter Keils* Erwägungen zu Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“ (134–151) suchen angesichts der Aporie bei Fichte, wie das Denken sich selbst transzendieren und dennoch Denken bleiben könne, aufzuweisen, daß das Transzendieren der Liebe zwar nur im Endlichen statthaben könne, aber gerade darin unendlich dem Unendlichen entgegenstrebe (vgl. 147). In einem Beitrag zur Erlösungslehre Schleiermachers untersucht *Hans Graß* (152–169), wie die Erlösung als die Anteilgabe an übernatürlichen Gottesbewußtsein Jesu, welches der Gemeingeist der Kirche ist, geschieht. Man kann Christus nur in der Kirche und durch die Kirche haben, aber gerade so bleibt er der Herr der Kirche (163). So verstanden ist die

reformatatorische Einschätzung der Kirche m. E. vollkommen richtig. – Der zweite Teil handelt von der „Gegenwart“. *Ludwig Landgrebe* (173–192) bestimmt, von Husserl her kommend, Glaubensgewißheit als das Versöhntsein mit der eigenen Faktizität. – Der für den Rezensenten interessanteste Aufsatz ist der von *Knud E. Løgstrup* (193–207) über die unerfahrbaren Voraussetzungen der Erfahrung und die Möglichkeit ihrer Überprüfung. Er weist am Phänomen „sovereäner Daseinsäußerungen“ (vgl. 194) wie der Barmherzigkeit, die sich einer Begründung oder Rückführung auf Bedingungen entzieht, einen originären Zugang zu Metaphysik und Religion auf. Das religiöse Symbol läßt sich daran überprüfen, „ob es eine Komplexität festhält, die sonst nicht beachtet wird und zu verschwinden droht, und deren Verschwinden unser Dasein ärmer machen und verfälschen würde“ (206). *Ulrich Mann* (208–224) sieht als den Kern von Mythen deren psychologische Bedeutung an. Bei *Adolf Köberle* (225–236) liest man über die Wandlungen des Selbstverständnisses der Gegenwart aufgrund des Weltbilds der Parapsychologie: „Die Parapsychologie aber hat den Beweis dafür erbracht, daß es auch eine animistische Einwirkung auf die Materie gibt. Ein Uri Geller soll Gabeln verbogen haben, ohne jede manuelle Anwendung.“ (229 f.) – In seinen Überlegungen zur Lehre von „Gesetz und Freiheit“ stellt *Wenzel Lobff* (237–249) dar, daß der Glaube an die eschatologische Freiheit bedeute, an Freiheit und Heil des menschlichen Lebens auch angesichts des Verhängniszusammenhangs von Sünde, Gesetz und Tod festzuhalten. *Gustaf Wingrens* ursprünglich in der DDR gehaltener Vortrag über Heil und Wohl des Menschen in biblischer und heutiger Sicht (250–258) zeigt, daß die Vorstellung von einem privaten Heil der biblischen Auffassung widerspricht; die Verkündigung der Vergebung gelte einer Welt, die von sich aus nicht zu vergessen vermag. Nach *Walter Kühneths* (259–275) eher pauschalen Urteilen zum Thema Utopie und Realität bietet *Martin Schloemann* (276–292) eine nuancierte Analyse der Krise des utopischen Bewußtseins als eines Problems theologischer Ethik. Er widerspricht der These, daß ein utopisches Bewußtsein nur in einer teleologisch-atheistischen Geprägtheit denkbar sei (284). Das utopische Bewußtsein mit seiner Tendenz auf zukunftsbezogene konstruktive Realität gehört zum Begriff sachbezogener Ratio, die das Medium der Liebe sein soll (288). Doch ist jede Gleichsetzung menschlicher Utopie mit der christlichen Hoffnung abzulehnen. „Die Aufnahme des utopischen Bewußtseins als anthropologisches Medium der Liebe in die christliche Ethik ist sinnvoll, wenn nicht nur die Erkenntnis seiner Nicht-Heilhaftigkeit und die in der Krise gewonnene Erkenntnis seiner stets präsenten Negativität festgehalten wird, sondern auch seine unausgeschöpften Möglichkeiten wirklich genutzt werden.“ (290 f.) *Johann Boumann* (293–308) stellt im Anschluß an ein Buch von Ernest Ansermet einen Zusammenhang des Verfalls von Musik mit einem Verfall von Ethik und Gottesbewußtsein dar. *Theodor Mablmann* (309–330) versucht, ausgehend von ihrer Geschichte, eine Ortbestimmung der Religionsphilosophie zwischen Religionswissenschaft und Theologie. *Shizuteru Ueda* (331–341) erläutert die gegenseitige Zuordnung von Zen und Philosophie im Frühwerk Nishidas, indem er dessen Satz nachdenkt: „Ich möchte versuchen, alles dadurch zu erklären, daß die einzige wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung ist.“ (334) Den Abschluß bildet ein Aufsatz von *Manfred Büttner* (342–361) über Geschichte und gegenwärtigen Stand der Religionsgeographie, die heute insbesondere mit dem Problem der Wechselwirkung von Umwelt und Religion befaßt ist.

P. Knauer, S. J.

3. Gottesfrage. Fundamentaltheologie

Guardini, Romano, Die Existenz des Christen, hrsg. aus dem Nachlaß. 8° (VIII u. 520 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh. – Der Band, bestehend aus Vorlesungen des Verf. aus den Jahren 1958–1961, acht Jahre nach dessen Tod vom Münchner Historiker *Johannes Spörl* veröffentlicht, könnte Anstoß dazu sein, das umfangreiche Lebenswerk des im weiteren Sinn phänomenologischen Religionsphilosophen umfassender auszuschöpfen. Einstigen Weggefährten läßt das Buch Begegnung und lebendige geistige Gemeinsamkeit wieder gegenwärtig werden. Unter den Rubriken Existenz und existentielles Denken, Glaube und Offenbarung, der lebendige Gott, der Anfang aller Dinge, die Urschuld und der christliche Ge-

schichtsbegriff, die Erlösung und die Person Jesu Christi, der Fortgang des Werkes Christi in der Geschichte (die Kirche), der christliche Einzelne (Theologie der Existenz) sind die Vorlesungen zusammengefaßt. Dem jüngeren Leser fordern sie zum Verstehen sehr viel ab. Die Widmung „Meinen Hörern in Berlin, Tübingen und München“ signalisiert heute schon den Standort des Verf. im hektischen Fluß des Zeitenstroms. In den Vorlesungen wird nicht systematisiert. Thematisch überschneiden und überlappen sie einander häufig. Ihr Gehalt ist gesicherte Theologie. In methodisch phänomenologischer – im weitesten Sinn des Wortes – Folgerichtigkeit ist in den Darlegungen existentiell erfahrene Konkretheit aufgliedert. Um das „Christlich-Eigentliche in seiner Reinheit und Eigentlichkeit“ geht es dem Verf.-Menschheitsprobleme, in dichterische Ausdrucksformen eingebunden oder in philosophische und theologische Reflexion (Augustinus, Dante, Pascal), sind packend und fordern zur Stellungnahme heraus. Die nicht selten einmalige Schlichtheit der Sprache gibt Überzeugung weiter, etwa: „Wenn Autorität Fähigkeit zu sittlicher Bindung ist“ – so im Fortgang des Werkes Christi in der Geschichte –, „dann muß sofort hinzugefügt werden, daß sie, eben wegen dieser Fähigkeit, auf Freiheit bezogen ist. Man stößt immer wieder auf die Neigung, Autorität mit Diktatur gleichzusetzen. Dadurch wird ihr ganzer Sinn zerstört“ (414). Und: „Der an die Kirche Glaubende weiß sich durch sie in ein neues Leben geboren. Diese Zugehörigkeit ist so elementar wie, auf natürlichem Gebiete, die zur eigenen Mutter. Auf dieser Basis entfaltet sich ein Verhältnis zur Kirche, das jenseits der Sorge um die eigene Unabhängigkeit steht, vielmehr Liebe und Vertrauen ist; ein Vertrauen, das entstehende Konflikte von vornherein in eine andere Atmosphäre hebt“ (424). – Das Gefüge mannigfaltigster Einzelfragen in diesen Vorlesungen hätte bei der Herausgabe gut durch ein entsprechendes Register am Schluß des Bandes aufgeschlüsselt werden können. In seinem in Druck erschienenen Vortrag „Romano Guardini – Werk und Wirkung“ (1973) legte *Heinz Robert Schlette*, wie er vorweg betont, noch nicht die Guardini-Kritik vor, „die heute legitim und erforderlich wäre“. G.'s aufzuarbeitende Bibliographie ist zu umfangreich. Einen Anfang machte *Hans Waltmann* mit seinem Verzeichnis der Schriften und Aufsätze G.'s von 1911–1935 in der von *Karlheinz Schmidhüs* (als erstem Beiheft der Zeitschrift „Die Schildgenossen“) im Namen der Freunde und Schüler veröffentlichten Festschrift zum 50. Geburtstag „Christliche Verwirklichung“. Über diese Bibliographie hinaus hat Waltmann dann einen weiteren Schritt in „Unterscheidung des Christlichen – Gesammelte Studien 1923–1963“ getan. Schließlich dokumentierte die Festschrift zum 80. Geburtstag „Interpretation der Welt“ (Hrsg. H. Kuhn, H. Kahlefeld, K. Forster) des „Meisters“ geistige Ausstrahlung im Wirkungsfeld der Freunde und Schüler. Eine grundlegende, legitime und erforderliche Guardini-Kritik, wie H. R. Schlette sie andeutet, wird – über „Verwirklichung“, „Unterscheidung“ und „Interpretation“ hinausgehend – einmal die jahrzehntelange Tradition von Burg Rothenfels aufgreifen und sich zum ändern (außer dem, was G. in Meditation und liturgischer Homilie eingänglich darbot) insbesondere der wissenschaftlichen Entfaltung seiner philosophischen und theologischen Thematik widmen müssen, nicht zuletzt den Münchner Vorlesungen „Die Existenz des Christen“.

F. O. Busch, S. J.

Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik II. Bd. 1: Die Personen des Spiels, Tl. 1: Der Mensch in Gott. Gr. 8° (400 S.) Einsiedeln 1976, Johannes Verlag. – Der Verf. hat vor fast zwanzig Jahren begonnen, ein auf viele Bände angelegtes theologisches Werk zu verfassen und zu veröffentlichen. Der vorliegende Band nimmt innerhalb dieser Reihe einen genau beschreibbaren Platz ein. Zunächst erschienen mehrere Bände unter dem Titel „Herrlichkeit“. Sie entfalteten eine „Theo-Ästhetik“, d. h. eine Lehre von der Art und Weise, wie der christliche Gott sich zu sehen gibt und wie der Mensch den sich so zu sehen gebenden Gott im Glauben wahrzunehmen vermag. Auf die „Theo-Ästhetik“ folgt die „Theo-Dramatik“. Auch sie wird mehrere Bände umfassen: Bd. I: Prolegomena; Bd. II: Die Personen des Spiels; Tl. 1: Der Mensch in Gott, Tl. 2: Die Personen in Christus; Bd. III: Die Handlung; Bd. IV: Das Endspiel. In der „Theo-Dramatik“ geht es sachlich um dies: Der sich der menschlichen Wahrnehmung anbietende Gott ist ein „handelnder“ Gott. Der Mensch aber ist ebenfalls ein Handelnder: ein in das von

Gott her inszenierte Drama einbezogener Handelnder. Die „Theo-Dramatik“ – eine „Theo-Logik“ steht noch aus – beschreibt die Personen und die Handlung des Theo-Dramas. Der vorliegende Band lenkt den Blick auf die „Personen des Spiels“: Gott und die Menschen. Dem Hauptteil „Dramatis personae“ (153–393) gehen längere Vorüberlegungen voraus: „Hinführendes“ (15–152). – Der Grundgedanke, der in immer neuen Abwandlungen vorgestellt wird, lautet: zwischen Gott und Mensch waltet eine *analogia libertatis*. Die alte Lehre von der *analogia entis* ist damit präzisiert; die entscheidende Bestimmung Gottes und auch die des Menschen ist die Freiheit. Gott ist auf unbegrenzte Weise frei, der Mensch ist frei, da er vom freien Gott als sein Partner frei-gesetzt ist. Die *analogia libertatis* ermöglicht das Drama, in dem Gott und Mensch auf je ihre Weise engagiert sind und bei dem letztlich der Sinn des Ganzen der Wirklichkeit auf dem Spiel steht. – Die Bestimmung der Wirklichkeit als Drama, d. h. als Ereignis, als Geschichte entspricht Tendenzen, die in der Neuzeit, angestoßen durch die Systeme des deutschen Idealismus, insbesondere im protestantischen Raum entfaltet wurden. Der Verf., ohne Zweifel durch K. Barths Theologie stärkstens inspiriert, läßt sich auf diese Sicht Gottes und der Welt ein und vollzieht damit im Raum der katholischen Theologie eine folgenreiche Option. Er ist sich ihrer Tragweite und ihrer möglichen Gefährdungen voll bewußt. Gefahren wittert er nicht zuletzt da, wo die Herausstellung des dramatischen Charakters der Gott-Welt-Beziehungen zu deren vollständiger Auflösung in Geschichte führt. Der vorliegende Band ist von der Absicht des Verf. getragen, die entsprechenden Gegenakzente zu setzen, ohne doch die Entscheidung zur Theodramatik damit faktisch außer Kraft zu setzen. Er realisiert seine Absicht vor allem dadurch, daß er die Vorstellung der „dramatis personae“ der Schilderung des Theodramas selbst voranstellt, obwohl er weiß, daß das Theodrama keinesfalls nur die Entfaltung von Möglichkeiten bedeutet, die je schon im Wesen (*essentia*) der „Spieler“ bereitlagen. Indem er die Personen des Spiels vorgängig zum Ablauf des Dramas einführt und anfänglich beschreibt, integriert er das, was er an der überlieferten Wesensphilosophie und -theologie für berechtigt hält. Die Lösung der Aporien, die sich bei der Konzeption dieses Bandes auftun mußten, war nur darum nicht unmöglich, weil Gott und Mensch in der Sicht des christlichen Glaubens als – „bei aller Ähnlichkeit je unähnlichere“ – Träger von Freiheit beschrieben werden können. – Das Buch dürfte vermutlich auf Leser, die nicht seine genaue Stellung und Funktion im Ganzen der „Theodramatik“ beachten, enttäuschend wirken. Die Darlegungen über Gott und über den Menschen verbleiben – an dieser Stelle indes verständlicherweise – über weite Strecken im eher Formalen und Abstrakten. Im Teil „Hinführendes“ werden eine Fülle von Themen angeschlagen, aber nicht eigentlich durchgeführt. Vielleicht wollte v. B. diesen Themen wenigstens den Ort anweisen, an dem sie lange lateque behandelt werden müßten, falls die Theodramatik zu einer umfassenden Theologie ausgestaltet würde. Überaus kostbar sind die drei Exkurse (Ansätze der frühchristlichen Apologeten; Der Selbsterweis der Wahrheit bei Irenäus; Der Mensch als „Bild und Gleichnis Gottes“) sowie die Entfaltung der Dimensionen des Menschlichen (Geist und Leib; Mann und Frau; Individuum und Gemeinschaft), wobei sich der Verf. in behutsamer, aber doch deutlich erkennbarer Weise von ähnlichen Versuchen seines Lehrers E. Przywara (z. B. in dessen Exerzitienvorlesung „Deus semper maior“) absetzt. Wiederum – wie bereits in Theodramatik I: Prolegomena – mündet das Buch ein in eine Erinnerung an die Anthropologie der jüdischen Philosophie und Theologie.

W. Löser, S. J.

Döring, Heinrich, Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie (KKTS Bd. XI). Gr. 8° (446 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei. – Der Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, ein breites Spektrum heutiger (vor allem protestantischer) Theologie vorzuführen und zu diagnostizieren. Der Leitgedanke lautet: Wie geht der jeweils ins Visier genommene Theologe mit dem Phänomen der heute neu und radikaler als je zuvor erfahrenen Abwesenheit Gottes um? Der Eindruck, den D. von den Antworten der heutigen Theologen zu vermitteln beabsichtigt, ist deprimierend. Der Grundgedanke läßt sich in drei Schritten entfalten: Es ist die Aufgabe der Theologen, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln Gott nicht als abwesenden, sondern als anwesenden zu erweisen;

die meisten Theologen stellen sich tatsächlich dieser Aufgabe und versuchen, ihr gerecht zu werden; faktisch aber tun sie es in einer Weise, daß das Übel, das beseitigt werden sollte, in Wirklichkeit erhalten bleibt oder gar eine Verschärfung erfährt. Die Antwortversuche der heutigen Theologen, die sämtlich in dieser oder jener Weise als durch Kants kritische Philosophie bedingt herausgestellt werden (warum geht D. nicht auf die anderen, in diesem Zusammenhang nicht weniger bedeutsamen, Philosophen ein: z. B. auf Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx u. a.?), lassen sich zu fünf Typen zusammengruppieren: 1. Typ: Gott wird einseitig als der absolut jenseitige beschrieben; Anknüpfungspunkte beim Menschen werden nicht angenommen (K. Barth; F. Gogarten; D. Bonhoeffer); 2. Typ: Gott kann nur existential, nicht aber „gegenständlich“ oder „mythisch“ zur Sprache gebracht werden (R. Bultmann; H. Braun; M. Metzger); 3. Typ: Gott geht als „tiefere Dimension“ in der Welt auf, ohne selbst ein personales Wesen zu sein (P. Tillich; G. Ebeling); 4. Typ: Gott ist so sehr in die Geschichte hinein entäußert, daß er als der Welt selbständig „gegenüberstehendes“ Wesen „tot“ ist (P. M. van Buren; Th. J. J. Altizer; D. Sölle); 5. Typ: Gott ist transzendent allein als der zukünftige und kommende (J. Moltmann; W. Pannenberg; H. Cox; K. Rahner; J. B. Metz; E. Schillebeeckx). Alle diese Akzentsetzungen implizieren eine neue Form der Abwesenheit Gottes. Die Bilanz der Bemühungen der heutigen Theologen, der „Anwesenheit“ Gottes erneut zur Geltung zu verhelfen, ist alles in allem negativ. – Der Verf. möchte einen Ausweg aus der Krise zeigen. Er skizziert im Schlußteil in fünf Schritten einen Gegenentwurf, in dem er die fünf genannten Typen in ihren berechtigten Anliegen aufgreift und um die Gegenakzente ergänzt, die ihnen fehlen. Damit will er andeuten, wie eine Theologie heute das Bild Gottes als des anwesenden zu präsentieren hätte. – Das Programm, das D. zu realisieren sich vorgenommen hat, ist gewaltig. Das Anliegen, das ihn bewegt, dürfte von vielen Zeitgenossen geteilt werden. Eine Fülle von hilfreichen Einsichten und Überlegungen sind in dem Buch zusammengetragen worden. Dennoch ist die Art und Weise, wie D. seinen Plan durchgeführt hat, nicht ganz befriedigend. Einige Fragen drängten sich beim Studium des Buches auf: 1. Setzt der Verf. nicht zu sehr einen bestimmten, d. h. hier: an der überlieferten *theologia naturalis* orientierten Begriff von „Anwesenheit“ bzw. „Abwesenheit“ Gottes voraus? An ihm mißt er die Vielzahl der zu den fünf Typen zusammengefaßten Entwürfe und erkennt sie dabei als unzureichend. D. setzt sein eigenes Verständnis von „Anwesenheit“ bzw. „Abwesenheit“ Gottes nicht eigentlich aufs Spiel. Ein Dialog mit den Gesprächspartnern kommt so nicht zustande. D. hält ihnen seine Auffassung entgegen, unterzieht sich aber zu wenig der Mühe, die Positionen der anderen von innen her nachzuvollziehen und sie dann gegebenenfalls von daher auf ihre Grenzen aufmerksam zu machen. 2. Ist es nicht ein Mangel des vom Verf. angezielten Gottesbildes, daß es fast gar nicht christologisch vermittelt erscheint? Hinweise auf die Person und das Werk Jesu tauchen nur ganz nebenbei auf, – eine Einseitigkeit, die sich die von D. kritisierten Theologen auf je ihre Weise nicht zuschulden kommen lassen. 3. Bei der Skizze des eigenen Entwurfs beruft sich der Verf. in wesentlichen Punkten auf Arbeiten anderer Theologen (z. B. W. Pannenberg, E. Jüngel, E. Biser, W. Kasper, u. a.), die ihrerseits jedoch z. T. sehr verschiedenartige Wege beschreiten. Hätte D. angesichts dieses Sachverhalts nicht eigens darüber Rechenschaft abgeben müssen, unter welchen Bedingungen er die von den verschiedenen Theologen übernommenen Elemente für untereinander harmonisierbar hält?

W. Löser, S. J.

Scharrer, Siegfried, *Theologische Kritik der Vernunft* (Theologische Beiträge, 1). 8^o (156 S.) Tübingen 1977, Katzmann. – Die philosophische These dieser Dissertation, in der der Autor weithin der Empirismuskritik Stegmüllers folgt, lautet: „Jedes Denken setzt Vertrauen in die Tragfähigkeit des Denkens voraus. Jedenfalls solange man sich innerhalb des Systems bewegt. Steigt man aus, setzt dies Vertrauen in die Tragfähigkeit des Kritikersystems voraus. Vertrauen ist der Ermöglichungsgrund der Vernunft“ (92). Darauf baut dann die theologische These: „Wenn Vernunft in Vertrauen wurzelt, ist *nicht einzusehen*, weshalb Wahrheit als Vertrauen in seiner personalen Zuspitzung als Wahrheit in Person nicht tragfähig sein könnte. „Alles spricht dafür, nichts Haltbares dagegen“ (126). Wenn man nur konsequent gegenüber allen Bestreitungen die Warumfrage stellt, ergibt

sich, daß es letzten Endes keine erkenntnistheoretischen Gründe gegen den christlichen Glauben gibt, sondern daß der Zugang nur durch „existentielle Abwehrmechanismen“ (109) versperrt wird. Der sonst von Gegnern der christlichen Botschaft gegen sie erhobene Immunisierungsvorwurf wird also gegen seine Urheber zurückgewendet. Theologie stellt sich als die umfassendste Falsifikationstheorie dar, die allen Theorien ihren Totalitätsanspruch bestreitet (138): Jede Theorie, die sich nicht selbst in Frage stellen läßt, erweist sich als bloße Ideologie. Auch die christliche Botschaft selbst wird nur dann sachgemäß vertreten, wenn man bereit ist, es auf jede Infragestellung ankommen zu lassen. Eine Analyse des biblischen Wahrheits- und Vertrauensbegriffs führt sodann zu der Einsicht, daß Wahrheit und Vertrauen Leben eröffnen: „Nur wer Vertrauen erfahren hat, kann Vertrauen weitergeben. Vertrauen wir Vertrauensunwürdigen oder denen, die nie Vertrauen erfahren haben, so *provizieren* wir aber *Gegenvertrauen*“ (134). Selbst wer Vertrauen als den Ermöglichungsgrund seiner Vernunft noch so sehr verschüttet hat, praktiziert doch in irgendeiner Weise Vertrauen – sonst könnte er überhaupt nicht leben (vgl. ebd.). – Es handelt sich um einen sehr selbständigen und anregenden Beitrag zur Fundamentaltheologie, aus dem sich ergibt, daß eigentlicher Unglaube noch immer eine degenerierte Form von Vertrauen sein muß.

P. Knauer, S. J.

4. Christologie und Ekklesiologie

Pröpper, Thomas, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers - Bloch - Kolakowski - Machovec - Fromm - Ben-Chorin. Kl. 8° (148 S.) Mainz 1976, Grünewald. – In Teil I „Jesus und die Wege des gegenwärtigen Humanismus“ wird die Jesus-Konzeption von Jaspers und vor allem die der Neomarxisten (wobei über dieses Etikett nicht gestritten werden soll) vorgestellt. Der Verf. kann sich dabei auf eine ganze Reihe von Veröffentlichungen zu diesem Thema stützen: es ist ja tatsächlich ein Phänomen, in welcher Breite Gestalt und Werk Jesu seit einiger Zeit im Raum des modernen Marxismus Resonanz und Würdigung gefunden haben. Natürlich wird bei Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec u. a. jede theistische und überhaupt „transzendente“ Deutung verworfen, und es ist gut, daß diese apriorische Verneinung als solche ohne Umschweife zum Ausdruck kommt (vgl. 45 124 u. ö.). – Die Exposition ist feinfühlig, gesteht glaubwürdiges Engagement und ein „bis ins einzelne“ dem christlichen ähnliches Ethos zu (42). Die Anfrage an die betr. Autoren kommt darauf hinaus, ob nicht gerade „geschenkter“ Sinn des Lebens, nicht nur menschlich entworfenen und konstruierbarer, dem menschlichen Sinnverlangen erst authentisch entspreche, zumal andere Sinnperspektiven schließlich doch der These von der Absurdität des Lebens zuneigen (56 f., 118). Übrigens scheint P. zu meinen, eine Entscheidung der Alternative könne „aus theoretischen Gründen allein“ nicht gefällt werden (141). Es sei noch angemerkt, daß von den diskutierten Autoren E. Fromm wohl weder Philosoph noch gläubiger Mensch sein will, also in etwa aus dem Rahmen des Buches fällt; Ben-Chorin kennt ebenfalls keinen „Jesus der Philosophen“, aber auch keinen „Jesus des Glaubens“ im eigentlichen Sinne. – Die theologischen Konsequenzen in Teil II („Die kirchliche Jesusdeutung angesichts ihrer Alternativen“) bedeuten ein ganzes Programm der Christologie, sicherlich in der Linie von W. Kasper. Der Akzent liegt auf den philosophischen Implikationen einer Theologie der Inkarnation (108 f., 135 ff.). Daraus verdient hervorgehoben zu werden: die Diskussion der transzendental-anthropologischen Methode als Voraussetzung heute notwendigen Verständnisses des Christusphänomens und die These von der „absoluten Sinnbestimmung menschlicher Freiheit durch Liebe“, wobei natürlich der neuralgische Punkt in der behaupteten „Fähigkeit des Menschen zur absoluten Sinnfrage als Horizont für den Gottesgedanken“ (135) liegt. Genau diese „Fähigkeit“ lehnen aber Kolakowski u. a. strikt ab. Bleibt der Streit unentschieden? Gilt wirklich, daß die Entscheidung aus theoretischen Gründen allein nicht getroffen werden kann? Jedenfalls sollten die Theologen allesamt sich deutlich erklären, ob sie eine philosophische Sinnvorgabe für unabdingbar erachten, und ob sie überhaupt (als Theologen, d. h. als Wissenschaftler) nach der Möglichkeit einer Entscheidung aus rein theoretischen Gründen verlangen und suchen. P. vermag da

manche Starthilfe zu bieten. – Energisch wird zugleich die Unverzichtbarkeit historischer Verifikation der Auferstehung Jesu betont. Man fragt sich freilich, wie solche Verifikation möglich sein soll, wenn Auferstehung von vornherein „metaphorisch“ aufgefaßt wird (117, 132) und als eine „zudem geschichtlich vermittelte (nämlich jüdisch-apokalyptische) Vorstellung“ (117). Immerhin wird Beglaubigung der Osterzeugnisse als fundamentaltheologisch unabdingbar urgirt (127 f.), obgleich solche geschichtliche Wirklichkeiten „die Eigenart des Symbols“ haben und darum „grundsätzlich objektivierender Erkenntnis verschlossen sind“ (130 Anm.). Aber wenn es sich doch um „geschichtlich einzigartige Erfahrung einer Wirklichkeit“ handelt (132), also um Erfahrung, und Erfahrung von Wirklichkeit? Die Begriffe „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ müßten erstgenommen, jedenfalls zumindest in ihrer echten Analogie zu sonstiger „Erfahrung“ und „Wirklichkeit“ aufgeklärt werden.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Marchesi, Giovanni, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (AnGr Vol 207). Gr. 8° (XVII u. 418 S.) Roma 1977, Università Gregoriana. – Der Verf. hat die Christologie und damit das Herzstück der gesamten Theologie Hans Urs von Balthasars dargestellt. Die Aufgabe, der er sich damit unterzogen hat, war nicht einfach, und dies aus einem zweifachen Grund: zum einen ist von Balthasars Christologie kein „geschlossenes System“, sondern ein offenes Gefüge von Aussagen, die als solche in immer neuer Weise das Mysterium Jesu zur Sprache bringen; zum anderen hat v. B. bislang die Christologie nur selten ausdrücklich thematisch werden lassen (vor allem in ‚Mysterium paschale‘, in: MySal III/2, Einsiedeln 1969, 133–326). Sie ist vielmehr in v. B.s theologischem Gesamtwerk derart gegenwärtig, daß die vielen behandelten Themen auf sie hin konvergieren und von ihr her ihre Schlüssigkeit beziehen. Der Verf. war also darauf angewiesen, eine große Zahl von bisher vorliegenden Schriften v. B.s auf ihre christologischen Aussagen und Implikationen hin zu untersuchen. Der Leitgedanke, der sich ihm dabei aufdrängte und der es ihm erlaubte, die Fülle der Motive zusammenzuordnen, lautet: die Gestalt Jesu als sichtbarer Ausdruck Gottes. In sechs umfangreichen Kapiteln entfaltet M. diesen Grundgedanken. Der Zentralbegriff der beiden ersten Kapitel heißt „Gestalt“ (I: „Jesus Christus ist eine ganzheitliche Gestalt“; II: „Objektive Evidenz und Wahrnehmung der Gestalt“), der der vier folgenden Kapitel „Ausdruck“ (III: „Der Vater drückt sich in der Menschheit des Sohnes aus“; IV: „Jesus bringt die eigene Gottheit zum Ausdruck“; V: „Die Dialektik des Ausdrucks“; VI: „Die Identität in der Dialektik des Ausdrucks“). Alle charakteristischen Einzelthemen der balthasarschen Christologie werden im Rahmen der genannten sechs Kapitel dargestellt: das Aufstrahlen der doxa Gottes im Kreuz Jesu; der Kenosischarakter der Inkarnation des Logos Gottes; die Ausgerichtetheit des Lebens Jesu auf das Kreuzessterben; der Sohnesgehorsam Jesu dem Vater gegenüber; die Frage nach der „Geschichtlichkeit“ Gottes, usw. – Von Balthasar hatte sein theologisches Gesamtwerk von Anfang an als eine Trilogie konzipiert: als „Theo-Ästhetik“, als „Theo-Dramatik“ und als „Theo-Logik“, wobei eines auf das andere verweist und ohne das jeweils andere nicht recht verständlich wird. Die Theo-Dramatik, die noch im Erscheinen begriffen ist, deren Umrisse jedoch seit langem erkennbar sind, bildet innerhalb der Trilogie die sachliche Mitte. Das bedeutet: die theo-ästhetischen Aussagen (vor allem in „Herrlichkeit“, Einsiedeln 1961–1969) genügen sich nicht selbst, sondern weisen vielfach über sich hinaus auf die theo-dramatischen. Nur in diesem Verständnis entsprechen sie der Gesamtintention, die v. B. stets verfolgt hat. Von hierher läßt sich ein Bedenken angesichts des vorliegenden, ansonsten sorgfältig gearbeiteten Buches nicht unterdrücken: der Verf. hat zwar eine Reihe zentraler theo-dramatischer Motive eingebracht, sie jedoch unter theo-ästhetische Kategorien subsumiert. Dazu ein Beispiel: ein erstrangiges Motiv in v. B.s theodramatischer Theologie ist die „Zeit Jesu“. Die „Zeit Jesu“ meint seine Geschichte als die Aufeinanderfolge der Ereignisse (Mysterien), die sein (sehr konkretes) Dasein in der Welt ausmachen. Die so verstandene „Zeit Jesu“ ist bei v. B. primär „Ereignis“, nicht „Ausdruck“. In der „Zeit Jesu“ geschieht (darum „Ereignis“, „Geschichte“) die Offenbarung des dreieinen Gottes als Liebe und die Rettung der Welt aus jeder Verlorenheit. – M. befaßt sich im vorliegenden Buch ausdrücklich mit der „Zeit

Jesu“ (236–246), ist dabei aber mehr an der Kategorie „Ausdruck“ als an den Kategorien „Ereignis“ und „Geschichte“ interessiert. Von Balthasars Theologie der „Zeit Jesu“ wird darum innerhalb des Kapitels IV „Jesus bringt die eigene Gottheit zum Ausdruck“ behandelt. Das führt dazu, daß v. B.s Überlegungen nicht in wünschenswerter Weise plausibel werden. – Der Verf. legt von Balthasar zu sehr auf die Theo-Ästhetik fest und kommt dadurch zu Akzentsetzungen, die sich nicht ganz mit denen des behandelten Werkes decken. Hier liegt m. E. auch der Grund dafür, daß die gewählte Abfolge der von M. behandelten Einzelfragen einer gewissen Stringenz entbehrt. – Dennoch ist ihm zu bescheinigen, daß er v. B.s Theologie gut kennt und in ihren Geist tief eingedrungen ist. Darum zählt sie zu den wichtigeren der Veröffentlichungen, die in den letzten Jahren zu v. B.s theologischem Werk erschienen sind.

W. Löser, S. J.

Scheele, Paul-Werner, Alles in Christus (Theologische Beiträge I). Gr. 8° (214 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei. – In dem Band, dem in Kürze ein zweiter folgen soll – „Alle eins“ –, hat Sch. zwölf Beiträge zusammengefaßt, die er in den letzten Jahren geschrieben und z. T. bereits andernorts veröffentlicht hat. In den Aufsätzen werden – so scheint es auf den ersten Blick – sehr verschiedenartige theologische Themen behandelt. In einer Reihe von Beiträgen geht es um die Offenbarung und die ihr angemessene geschichtliche Gestalt („Plädoyer für eine Theologie des Wortes“; „Zur Geschichtlichkeit des Dogmas“; „Kirchliches Dogma und persönliches Gewissen im Widerstreit“; „Der Mythos im Urteil der heutigen Theologie“). Zweimal widmet sich der Verf. Fragen der Schöpfungstheologie („Das Hier und Jetzt des göttlichen Schaffens“; „Das Schöpfungsgeschehen als Basis der katechetischen *via indirecta*“). Ein Text ist ein Beitrag zur Mariologie („Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels“). Der Mensch und seine ihn heute besonders bedrängenden Fragen und Hoffnungen ist Thema dreier weiterer Aufsätze („Der Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu“; „Jesus Christus – Hoffnung der Welt und Zeichen des Widerspruchs“; „Christuszeugnis im Blick auf heutige Atheisten“). Den Abschluß bilden zwei Texte zur Christologie („Die Menschwerdung Gottes als Prozeß“; „Alles in Christus vereinen (Eph 1,10)“). – Bei aller äußeren Vielfalt ist eine innere Einheit, eine Zentriertheit auf eine inhaltliche Mitte nicht zu verkennen. Sie deutet sich in dem Titel an, den Sch. dem Band gegeben hat: „Alles in Christus“. Christus selbst ist die Mitte der Wirklichkeit, die „konkrete Wahrheit“. Er ist es jedoch, nicht ohne in „Korrelation“ zu allem, d. h. zur Ganzheit der Schöpfung, zu stehen. Der Verf. kommt in immer neuen Zusammenhängen auf den Christus zu sprechen, in dem und auf den hin alles ist, wobei er häufig auf Überlegungen und Formulierungen Teilhards de Chardin zurückgreift. Der Sinn für die kosmischen Korrelationen, in deren Zentrum die Person Christi steht, ermöglicht es Sch., die verborgenen ‚logoi spermatikoi‘ des einen Logos Christus allüberall aufzuspüren und in eine ausdrückliche Beziehung zu ihm zu setzen. Er tut dies in klarer Argumentation, in einfacher Sprache. Sehr wohltuend wirkt die Art seines pastoralen und missionarischen Engagements: er nimmt seine Gesprächspartner ernst, geht wohlwollend auf sie zu, schätzt ihre Auffassungen so positiv wie nur eben möglich ein und sucht auch da Brücken zu bauen, wo nur abgründige Differenzen zu klaffen scheinen. – Die zwölf Beiträge des Bandes sind in dieser Form ohne die angedeutete Christologie undenkbar. Angesichts dieser Christologie drängte sich dem Rez. die Frage auf: müßte das Christusbild vom biblischen Befund her nicht um einige Akzente und Dimensionen erweitert werden? Dabei sind vor allem die (paulinische, aber doch auch johanneische und synoptische) Kreuzestheologie sowie der trinitarische Charakter aller Aussagen über Jesus gemeint.

W. Löser, S. J.

Lubac, Henri de, Teilhard Posthume – Réflexions et souvenirs. 8° (158 S.) Paris 1977, Fayard. – Schon wiederholt äußerte sich der bekannte französische Theologe zum Werk seines Freundes und Ordensbruders Teilhard de Chardin. Die wichtigsten seiner Texte liegen auch in deutscher Übersetzung vor, so „Der Glaube des Teilhard de Chardin“ (1968), „Teilhard de Chardins religiöse Welt“ (1969), „Teilhard de Chardin, Missionar und Wegbereiter des Glaubens“ (1969). Die Titel deuten an, was herauszustellen de Lubac am Herzen liegt: den lebendi-

gen Glauben Teilhards, der ihm als möglicher Zugang zum Christentum für den Menschen unserer Zeit erscheint. – Ohne Teilhard in all seinen Deutungen recht zu geben und ohne zu behaupten, er habe als Fachtheologe sprechen wollen, ist de Lubac fest davon überzeugt, daß Teilhard in vollem Sinn als Christ gelebt und gedacht hat, daß mithin auch das bewußte christliche Zeugnis dieses großen Paläontologen echtes und gültiges Bekenntnis des Christlichen ist. Genau in diesem Punkt aber wurden Vorwürfe und Anklagen laut. Namhafte Gelehrte wie die Philosophen J. Maritain, E. Gilson, D. v. Hildebrand waren unter denen, die sie öffentlich vorbrachten und vertraten. Gleichzeitig suchte man auf der anderen Seite sich für Dinge auf Teilhard zu berufen, die dem Jesuiten völlig fremd gewesen waren. In seinem Namen wurden Ideen vorgetragen und Aktionen eingeleitet – auch in theologischen Fragen –, deren Übereinstimmung mit christlichem Glauben mehr als zweifelhaft scheinen mußte. Dieser Kampf um Teilhard, den man hier gern als Galionsfigur vermeintlichen Fortschritts, dort als abschreckenden Häretiker vorführen und nutzen möchte, hinterließ auch im deutschen Raum Spuren. A. Guggenberger hat darüber in „Theologie der Gegenwart“ 20 (1977) 31–39 berichtet. – H. de Lubac versuchte demgegenüber von Anfang an, auf den Gläubenden, den Priester, den Ordensmann Teilhard hinzuweisen und jene Ansätze deutlich werden zu lassen, die heutiger Verkündigung und Theologie aus seinem Leben und Denken geschenkt sein könnten. Wie er – von dieser Absicht getragen – den genannten Kampf erlebte und welche Folgerungen er aus seinen Beobachtungen zieht, legt er in dem neuen Bändchen „Teilhard Posthume – Réflexions et souvenirs“ dar. In zehn kurzen Kapiteln zeichnet er die Entwicklung seit dem Tod Teilhards nach. Vor allem wendet er sich konkreten umstrittenen Punkten zu: dem genauen Sinn des Punktes Omega, dem Fortschrittsdenken oder der Idee der Freiheit. Alles in allem – der Untertitel deutet es an – eine nicht gewöhnliche Mischung persönlicher Erinnerungen und sehr präziser theologischer Sachfragen. – Hier seien nur zwei Punkte herausgegriffen, in denen der Theologe heute nicht um Teilhard herumkommt, in denen er aber sehr behutsam zu fragen und zu deuten hat, um im Wust gegensätzlicher Meinungen auf der rechten Fährte zu bleiben. Einmal ist es der ganze Problemkreis der Welt, ihre Herkunft und ihr Ziel, aber auch ihr Weg und die sie treibende Kraft, kurzum das, was die Fachtheologie in der ‚Schöpfungslehre‘ und in der Lehre von den letzten Dingen zu behandeln pflegt. Zum anderen geht es um Jesus Christus, seine Person und sein Werk, über die sich bei Teilhard Aussagen finden, die vielfach nicht oder unzureichend verstanden wurden. Manche Kritik wurde gerade in der Diskussion der letzten Jahre um die Christologie/Soteriologie formuliert. Die Beobachtungen de Lubacs zeigen nun, daß nicht selten Unkenntnis über Natur und Stellenwert Teilhardscher Texte, ihr Mißverständnis als streng fachtheologische Aussagen oder auch Voreingenommenheiten aus anderen Denktraditionen solche Einwände und Anklagen trugen. Dennoch liegt Sinn und Wert dieses Buches nicht in Abwehr und Apologetik, sondern in der Lektion, wie man Teilhards Texte richtig lesen muß und ihm selbst gerecht werden kann. Den Schluß seines Büchleins streicht de Lubac durch einige Seiten über „Teilhard auf dem II. Vatikanum“ (145–155) heraus. Damit wird vor allem neueren Vorwürfen geantwortet, die im Konzil die Ursache alles Bösen und dessen Ursprung wieder in Teilhard sehen. Doch sein spezifischer Beitrag wurde „*ni canonisé ni proscrit*“ (154), und de Lubac will das so auch viel besser scheinen: „Für einen Gelehrten, für einen Mann der Forschung und des Denkens, der loyaler Sohn der Kirche war, die einzig wünschenswerte Situation“ (ebd).

K. H. Neufeld, S. J.

Katholische Anerkennung des Augsburgerischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, hrsg. v. *Harding Meyer, Heinz Schütte* und *Hans-Joachim Mund*. 8° (179 S.) Frankfurt 1977, Lembeck/Knecht. – 1980 wird die Confessio Augustana 450 Jahre alt. Sie wurde einst auf dem Reichstag vorgelegt, um die Einheit der Kirche zu wahren; ihre Ablehnung besiegelte die Spaltung. In den letzten Jahren ist vor allem durch die Forschungen von Vinzenz Pfnür der Vorschlag aufgekommen, die CA nunmehr doch als katholisch annehmbar anzuerkennen. Dieser Vorschlag hat ein weites Echo gefunden, auch bei offiziellen Stellen wie dem römischen Sekreta-

riat für die Einheit der Christen und dem Lutherischen Weltbund. Im vorliegenden Band sind wichtige Einzeluntersuchungen aus der bisherigen Diskussion veröffentlicht, zusammen mit Vorworten von Kardinal Willebrands und Landesbischof Heintze. – *Wolfhart Pannenberg* (17–34) hält die CA trotz Luthers Wort vom „Leisetreten“ für im ganzen der lutherischen Auffassung entsprechend; Schwierigkeiten für eine katholische Anerkennung scheint ihm am ehesten die Bußlehre von CA XII zu bereiten. Auf dieses Problem antwortet *Hans Jorissen* (132–150) in einer sorgfältigen Textinterpretation. Er weist nach, daß die von der CA abgelehnte Notwendigkeit einer „enumeratio“ der Sünden im Sinn einer endlosen Skrupulosität gemeint ist, die auch von Trient keineswegs gefordert wird. (Somit bedürfen nach seiner Meinung die von K. J. Becker in dieser Zeitschrift 47 [1972] 161–228 vertretenen Auffassungen über den Dissens einer erheblichen Modifizierung [145]). – *Heinz Schütte* (35–53) entkräftet Einwände allgemeiner Art gegen eine Anerkennung, wie sie sich z. B. aus dem Verhältnis der CA zu den anderen Bekenntnisschriften ergeben könnten. Die katholische Confutatio war bereits seit Melancthons Antwort auf sie überholt (49). – *Hermann Dietzfelbinger* (54–59) weist darauf hin, daß die evangelischen Bekenntnisschriften keine eigene, sondern nur eine von der Schrift abgeleitete Autorität beanspruchen, so daß die eigentliche Frage ist, ob man sich auf dem gemeinsamen Boden der Heiligen Schrift verständigen kann. – *Vinzenz Pfnür* (60–81) erläutert insbesondere, warum die CA nicht am frühen Luther gemessen werden darf, sondern ihrerseits ein auf den frühen Luther eingeschränktes Bild korrigiert. Er weist weiter nach, daß CA VII das kirchliche Amt nicht aus-, sondern einschließt. – *Harding Meyer* (82–92) geht der Bedeutung des Begriffs „Anerkennung“ nach. Der von Ratzinger und Schütte vorgeschlagene Begriff „korporative Vereinigung“ für die zu erstrebende Kirchengemeinschaft scheint ihm, weil anderweitig besetzt, ungeeignet, um eine Einheit bei Wahrung der Eigenständigkeit der Kirchen auszudrücken. – *Heinrich Döring* (93–102) zeigt, daß die katholischen Dogmen von 1854, 1870 und 1950 sich in einer Weise verstehen lassen, die nicht im Widerspruch zu den Anliegen der CA steht. – *Vilmos Vajta* (103–115) untersucht die Lehren der CA zur Rechtfertigung, zum Amt und zu den Sakramenten und kommt zu dem Schluß, daß keine unüberwindlichen Differenzen zur katholischen Lehre vorliegen. – Der „theologischste“ Beitrag ist der von *Peter Brunner* über die ökumenische Bedeutung der CA (116–131). Er interpretiert die Rechtfertigungslehre als den Durchbruch der Christologie in die Soteriologie. Wer die christologischen Aussagen von CA III, die voll und ganz den alten Konzilien entsprechen, wirklich annimmt, kann letztlich den übrigen eigentlichen Lehrstücken (IV–XVII) die Zustimmung nicht versagen. Dieser Artikel scheint mir der wichtigste des ganzen Bandes zu sein. – Für den abschließenden Beitrag von *Walter Kasper* (151–156) zur realen Bedeutung einer eventuellen Anerkennung der CA ist der folgende Satz bezeichnend: „Diese Fragen, die sich leicht vermehren ließen, können hier nur gestellt, aber nicht beantwortet werden. Diese Antwort müßte aber zumindest in Umrissen klar sein, bevor eine volle Anerkennung einer anderen Kirchengemeinschaft als Kirche Jesu Christi möglich ist“ (156; Hervorhebung von mir). Vielleicht ungewollt ist damit ein Rezept genannt, wie man die Anerkennung der CA auf den Sankt Nimmerleinstag vertagen kann. – Im Anhang bietet *Heinrich Bornkamm* eine sorgfältige Übersetzung des lateinischen Textes der CA. – Das Werk ist leider in so kleinem Druck gesetzt, daß man es nur nach vorheriger Konsultation des Augenarztes lesen sollte.

P. Knauer, S. J.

Schnell, Ursula, Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus (TBT, 29. Bd.). 8^o (VIII u. 330 S.) Berlin – New York 1977, de Gruyter. – Die Verfasserin weist in ihrer von E. Schlink betreuten Dissertation nach, daß das Verhältnis von Amt und Gemeinde in der katholischen Kirche seit der Epoche des Trienter Konzils bis heute beachtliche Akzentverschiebungen erfahren hat. In einer ersten Phase – Trienter Konzil bis 1917 – waren die gegenreformatorischen Elemente bestimmend: der Unterschied zwischen Amt und Gemeinde wurde stärkstens hervorgehoben. Die Laien und Kleriker standen einander gegenüber. Die Distanz zwischen den beiden Ständen war darin begründet, daß die einen ordiniert waren, die anderen nicht. Die zweite Phase umfaßt den Zeit-

raum von 1917 bis zum II. Vat. Konzil. In ihr bahnte sich eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Amt und Gemeinde an. Nicht mehr der Unterschied zwischen Laien und Klerikern, sondern ihre in ihrem gemeinsamen Glauben und Getauftsein gründende Gleichheit zog das Interesse auf sich. Man lernte, die hierarchischen Ämter als Funktionen innerhalb des einen Leibes Christi zu verstehen und zu begreifen, daß die Laien auch im kirchlichen Raum unveräußerliche Rechte besitzen. Das II. Vat. Konzil hat sich die in den vorausgehenden Jahrzehnten allmählich aufkommenden Tendenzen zu eigen gemacht. Die Stellung des Laien in der Kirche erfuhr durch das Konzil eine offizielle Aufwertung. Die Ämter wurden als „ministeria“ – Dienstämter – bezeichnet. Das Konzil befaßte sich mit der allen gemeinsamen Zugehörigkeit zum Leib Christi und mit dem allgemeinen Priestertum, bevor es seine Aussagen über das den Amtsträgern und den Laien je Eigene formulierte. Die nachkonziliaren Strömungen – die vierte Phase, die die Verfasserin untersucht hat – lassen sich nicht ohne weiteres auf einen Nenner bringen. Einige wollen zu einer vorkonziliaren Auffassung vom Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde zurückkehren, andere dagegen über das vom Konzil dazu Gesagte zum Teil weit hinausgehen, wieder andere verbleiben innerhalb des vom Konzil gesteckten Rahmens und versuchen, ihn auszufüllen. Die einen betonen mehr die hierarchische Struktur der Kirche, die anderen mehr ihr charismatisches Leben. – Sch. hat die Aussagen zu den genannten vier Phasen sehr umfassend dokumentiert. Sie greift auf Texte verschiedener Art und Herkunft zurück: auf ‚amtliche‘ sowie auf ‚theologische‘ Texte. Zu den ‚amtlichen‘ zählt sie die Aussagen der Päpste, Bischöfe und Synoden und die Dekrete verschiedener Instanzen: Konzilstexte, Enzykliken, Katechismen, etc. Die ‚theologischen‘ stammen von entsprechenden Fachleuten aus dem Bereich der theologischen Wissenschaft, aber auch von Laien. Sch. stellt die Entwicklung möglichst objektiv und ohne konfessionell geprägte Wertungen dar. Ihre eigenen Optionen werden lediglich an wenigen Stellen im „Anhang“, in dem sie evangelisch-katholische Dokumente über das Amt kommentiert, erkennbar. Sie begrüßt die Entwicklungen in der katholischen Kirche und hofft, daß auch die letzten Differenzen zwischen dem evangelischen und dem katholischen Amtsverständnis bald beseitigt werden können. Die wichtigste Differenz betrifft gegenwärtig die Einschätzung der ‚presbyterialen‘ Sukzession, die nach evangelischer Auffassung ausreicht, nach katholischem Verständnis jedoch die ‚episkopale‘ Sukzession nicht ersetzen kann. Könnte sich die katholische Kirche entschließen, die ‚presbyteriale‘ Sukzession als hinreichend anzuerkennen, so wäre der erstrebte Konsens in der Ämterfrage weitgehend erreicht, und einer evangelisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft stünde dann kein unüberwindliches Hindernis mehr im Wege. – Die Verfasserin stellt die Geschichte des Verhältnisses von Amt und Gemeinde in der katholischen Kirche faktisch als eine sukzessive Ratifizierung der reformatorischen Entscheidungen dar, – sicher nicht ganz zu Unrecht. Sie wünscht, daß die katholische Kirche auf diesem Wege weitergeht und so eine volle konfessionelle Einigung ermöglicht. Das ist ihr gutes Recht. Als Katholik wünscht man sich freilich, daß die evangelischen Kirchen in der Auffassung vom Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde ihrerseits die Beweglichkeit zeigten, die Ursula Schnell dem katholischen Bereich in eindrucksvoller Weise bescheinigt hat.

W. Löser, S. J.

5. Praktische Theologie. Kirchenrecht

Riess, Richard (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie. 8^o (222 S.) Göttingen 1974, Vandenhoeck & Ruprecht. – Diese Perspektiven wollen nicht vollständig sein. Sie bieten im 1. Teil (11–121) Texte zur Theorie der Pastoralpsychologie, im 2. Teil (125–217) gehen die Verfasser auf einige Probleme der Praxis ein. Die kritische Lektüre des Buches kann für Pastoralpsychologen und -theologen fruchtbar und anregend sein. In den Beziehungen zwischen Psychologie und Theologie liegen mancherlei Probleme vor, die im Interesse der Sache von beiden Seiten ernst genommen werden sollten. Das gilt nicht nur für die Methoden und die Religionskritik der Psychoanalyse Freuds, sondern auch für die religionspsychologischen, weltanschaulichen und theologischen Konzeptionen der analytischen Psychologie C. G. Jungs. In diesem Fragenbereich sind einige Gedanken zu beachten,

die *Kl. Winkler* in seinem Beitrag: Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie (1973, hier 105–121) vorlegt. Könnten sich nicht die kritischen Methoden und vielleicht auch Vorurteile einiger Pastoralpsychologen (und auch anderer, speziell tiefenpsychologisch orientierter Psychologen) destruktiv auswirken in dem Sinn, daß sie „letztlich auf Kosten der Glaubenssubstanz gehen?“ (111). Damit ist dann auch die Frage nach der weltanschaulichen Neutralität der Pastoralpsychologie (118) mit neuer Dringlichkeit gestellt. Vielleicht könnte man hier, in Abwandlung einer Bemerkung Schultz-Henckes über die Psychoanalyse („triebfreundlich“) sagen: Der Pastoralpsychologe sollte, wenn er seiner Aufgabe im ganzheitlichen und anthropologischen Sinn gerecht werden will, im Grundsatz „religionsfreundlich“ eingestellt sein. Auffassungen, die in diese Richtung gehen, trägt *R. Riess* vor in seinem Aufsatz: Zur Seelsorge an Schülern (1963, hier 167–187). Im Zusammenhang mit diesen Gedanken seien hier noch zwei weitere Beiträge genannt: *H. Stenger / L. Zirker*, Beratung für kirchliche Berufe (188–201) und *P. Tschirch*, Tiefenpsychologische Erwägungen zum Charakter christlichen Lebensgefühls und kirchlicher Predigt (202–217). – Die meisten dieser Beiträge sind Neudrucke von Zeitschriftenartikeln oder Übersetzungen aus amerikanischen Werken. *J. Scharfenberg* eröffnet das Buch mit seinem Originalaufsatz: Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht (11–22). Von Interesse, auch für die praktische Seelsorge, dürfte der Beitrag von *H. Harssh* sein: Die Bedeutung des tiefenpsychologischen Schuldverständnisses für die Theologie (35–47). L. Gilen, S. J.

Handgrätinger, Thomas / Koschel, Ansgar / Schwarte, Johannes, Christliches und marxistisches Menschenbild. Materialien für einen Dialog zwischen Christen und Marxisten. 8° (176 S.) Mühlheim a. d. R. 1977, Verlag Haus Altenberg. – Das Büchlein bietet genau das, was es in seinem Titel und Untertitel in Aussicht stellt. Auf ausgewählte Texte von Marx selbst zu seinem und von katholischer Seite aus der Hl. Schrift, der Pastoralkonstitution des 2. Vatikan. Konzils, theologischen und anderen Autoren zum *christlichen* Menschenbild folgen jedesmal geeignete Hilfen zum rechten Verständnis und Fragen an den Leser, die er beantworten und dadurch nicht nur sich selbst kontrollieren, sondern vor allem sich *schulen* soll, im Streitgespräch mit Marxisten Rede und Antwort zu stehen. Anschließend klärt ein knapper Abriss der kath. Soziallehre die Beziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft, Einzelwohl und Gemeinwohl. Nicht nur Jugendlichen, sondern noch viel mehr *Jugendbildnern* leistet dieses Büchlein treffliche Dienste. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Jüngel, Eberhard, Der Wahrheit zum Recht verhelfen. 8° (93 S.) Stuttgart-Berlin 1977, Kreuz Verlag. – Diese „aus aktuellem Anlaß: Terrorismus“ herausgegebene „theologische Flugschrift“ (12) enthält Predigten zu Ps 46 (Mit unserer Macht ist nichts getan), zu Lk 6,36 f. („Richtet nicht“: Barmherzigkeit des Rechts – Recht der Barmherzigkeit), zum ersten Gottesknechtlich bei Jesaja (Zur Wahrheit dem Recht verhelfen), zum Pfingstsonntag 1977, zu Gal 6,2 („Einer trage des anderen Last“: Der Mensch dem Menschen kein Wolf) sowie schließlich aus Anlaß des 500. Jubiläums der Tübinger Universität (Was nicht wahr ist, macht auch nicht frei – was nicht frei macht, ist auch nicht wahr). Zwei Texte stammen aus Vorlesungen: „Liebe zur Wahrheit“ (nach den Vorlesungsstörungen bei Wiederaufnahme des Kollegs am 8.12.1976); „Betroffen“ (zu Beginn des Wintersemesters, 20.10.1977 nach der Ermordung von Hanns Martin Schleyer). J. sieht als Wurzel von Terrorismus eine Angst an, die bei vielen zu einer Art Selbstnarkotisierung führt. Anstatt die Freiheit zu mehren, starrt man gebannt auf ein Defizit an Freiheit, um nur ja nicht wahrnehmen zu müssen, welche Chancen einem die politische Ordnung dieses Staates einräumt (29). J. folgt jedoch nicht der naheliegenden Versuchung, die Situation an der Universität durch Appelle an die Nächstenliebe bereinigen zu wollen: „Von allen Kompromissen sind mir die unter Berufung auf das Liebesgebot ertrotzten Kompromisse die suspektesten.“ (33) Er appelliert allein an die Liebe zur Wahrheit. „Die Liebe zur Wahrheit ist das Element, in dem die Universität als Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden ihr Dasein hat und ohne das sie unweigerlich zugrunde gehen wird.“ (34) Die Institutionen des Rechts können und sollen verbessert werden; sie sind aber auf keinen Fall zu verachten.

Jeder Verächtlichmachung des Rechts ist vom Evangelium her entgegenzutreten (91). Vom Evangelium her allein ist eine Befreiung zu erwarten, die der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Liebesunfähigkeit ist (89).

P. Knauer, S. J.

Huber, Josef, Der Ehekonsens im römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik (AnGr, vol. 204, SFJC: Sectio B, n. 38). 8^o (176 S.) Roma 1977, Università Gregoriana Editrice. – Diese von O. Robleda angeregte Studie über den Ehewillen im römischen Recht wurde 1971/1972 als Dissertation der Kanonistischen Fakultät der Universität Gregoriana in Rom vorgelegt. Die Ansätze der erst jetzt überarbeitet im Druck erschienenen Fassung fußen auf Arbeiten von E. Albertario, R. Orestano, O. Robleda und vor allem auf den Forschungsergebnissen E. Volterras. Der Verf. begab sich, obwohl selbst Kirchenrechtler, auf das Forschungsfeld der Romanistik. Objektiv, in methodischer Selbstbescheidung und sachlich konsequenter Abgrenzung der Untersuchungen geht es ihm um den *consensus* (= Ehwille) in Eheschließung, Ehe und Ehescheidung. Letzteres ist insofern bemerkenswert, als die Studie während der öffentlichen Auseinandersetzung um das Recht auf Ehescheidung in Italien erarbeitet wurde und dabei das nicht selten bemühte, dazu einschlägige römische Recht durchleuchtete. – Die „Hinführung“ erläutert den Forschungsstand des Ehestrukturproblems im römischen Recht; es wird in ihr bereits betont, daß der anfängliche Konsens allein die Ehe konstituiert; sie geht schließlich auf die Schlußfolgerung vorliegender Untersuchung ein, daß dies nicht nur auf die Periode des klassischen Rechts zutrifft, sondern unverändert auch in der nachklassischen Fall gewesen ist. Der erste Teil der Darlegungen bietet dann „*Texte und Institute*“. Nacheinander werden in sechs Kapiteln Begriffsgehalt des *divortium* in der Klassik, Bigamie, *impedimenta*, *captivitas* und *postliminium*, sonstige Eheauflösungstatbestände und die Nichtigkeit der Ehe behandelt. Der Wert der Arbeit wird hier in der Vielzahl der allegierten und interpretierten Texte des Rechts und der Jurisprudenz aus klassischer und nachklassischer Zeit sichtbar. Das gleiche gilt auch für die beiden Kapitel des zweiten Teils „*Ehescheidungsverbote*“: Die Scheidungsgründe; Die Scheidungsform. – Rechtsquellen und neueste Veröffentlichungen sind in der Studie konfrontiert. *Consensus* im römischen Recht ist sachlogisch analysiert. Folgerungen und Ergebnisse werden durchsichtig systematisiert, wobei Interpretation und Schlußfolgerungen jeweils bündig zusammengefaßt sind. Literarische Bezugnahmen sind – den Text entlastend – konsequent in Fußnoten verwiesen. Die Beweisführung erscheint so schlüssig, daß man vom Verf. über den Rahmen der Dissertation hinausgehende Veröffentlichungen zum Thema erhoffen möchte. – Quellen- und Literaturverzeichnis, Listen der Sammelwerke, Zeitschriften und Abkürzungen sind wie üblich den Darlegungen vorangestellt. Unmittelbar auf das Nachwort folgen Sachregister, Namensverzeichnis und die nicht unwichtige Tabelle der juristischen und der nichtjuristischen Quellenbelege. Geringfügige *Desiderata* fallen nicht ins Gewicht. Eine „*liberta patrona nupta*“ (Inhaltsübersicht, S. 175 n. c.) ist in § 6: „Das *divortium* der *liberta patrona nupta*“ (S. 46) ihres Widersinns enthoben. – Alles in allem: Eine Studie, deren Veröffentlichung nicht nur der romanistischen Forschung dient, sondern auch die Aufmerksamkeit des Kirchenrechtlers auf sich zieht, der die Ergebnisse mit der Entfaltung der Ehestruktur im Christentum vergleichen möchte.

F. O. Busch, S. J.