

1. Exegese und Patristik

Feldkämpfer, Ludger, Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas (Veröff. des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 29). Gr. 8° (372 S.) St. Augustin, Steyler Verl. – Die vorliegende sorgfältige und methodisch saubere Studie versucht der Bedeutung des Betens Jesu besonders im Evangelium nach Lukas nachzugehen. Je viermal berichtet jeder der beiden ersten Evangelisten ausdrücklich vom Beten Jesu, das Lukas-Ev aber nicht weniger als elfmal, nicht eingeschlossen die eucharistischen Texte (Lk 9, 11–17; 22, 14–20). Gerade dort, wo Jesus frei und spontan betet, werde die gestaltende Hand des Lukas am ehesten erkannt. So ergibt sich „daß in der Darstellung des Lukas dem Tun und Tod Jesu gerade auch durch sein Beten die besondere Sinnrichtung – sowohl die theozentrische als auch die soteriologische – gegeben wird; unser Heil wird als gewirkt dargestellt und unser eigenes Beten als ermöglicht durch Jesu Gebet“ (5). Nach einer Einleitung, in der die Fragestellung, die bisherige Behandlung des Themas und die Methode behandelt werden, erfolgt in einem Dreischritt der eigentliche Inhalt der Untersuchung. Im 1. Kap., das der Einzeluntersuchung der Texte gewidmet ist, sind besonders die Struktur-Analysen interessant. Sehr oft findet der Verf. eine konzentrische oder chiasmische Anordnung ganzer Textabschnitte oder kleinerer Verse. – Nicht weniger interessant ist das 2. Kap., wo die Gebetstexte des Evangeliums miteinander verglichen werden. Zu recht faßt der Autor zusammen: „Durch vielfältige Verknüpfung und gegenseitige Zuordnung der Gebetstexte hat Lukas das Motiv des Betens Jesu zu einem umfassenden ‚Spannungsbogen‘ ausgebaut“ (304). – Das erstaunlichste Ergebnis dieser Untersuchung ist zweifellos die Feststellung „daß im Gesamt des Lukas-Ev ein wahres Geflecht oder Gewebe der Gebetstexte vorliegt“ (285). Der Autor beobachtet, daß abgesehen vom ersten Gebetstext (3, 21 ff.) „alle anderen jeweils zu zweit nahe beieinanderstehen, d. h. im gleichen oder in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln vorkommen und zum selben Kontext gehören...“ Diese Texte befinden sich ferner unmittelbar vor und nach einem einheitlichen Perikopenkomplex bzw. einer Perikope, die sie sozusagen umrahmen und durch die sie eng miteinander verbunden sind. – Das 3. Kap. bringt dann den Vergleich der Gebetstexte des Lukas-Ev mit denen der Apostelgeschichte. Der Verf. konstatiert folgende Entsprechungen: 1. Taufe: Lk 3, 21 / Apg 1, 14; 2, 1 ff. 4, 31; 8, 15; 10–11; 2. Heilung: Vollmacht in Wort und Tat; Lk 5, 16 (6, 12) / Apg 3, 1–4, 31; 3. Wahl: Lk 6, 12 / Apg 1, 15–26; 6, 1–6; 4. Petrusbekenntnis: Lk 9, 18 ff.; 5. Verklärung: Lk 9, 28 f.; 6. Jubelruf: Lk 10, 21 / Apg 2, 1–13; 10, 44–48; 19, 1–7; 7. Gebetsunterweisung: Lk 11, 1 f. / Apg 4, 29–31; 5, 12; 8. Fürbitte für Petrus: Lk 22, 32 / Apg 12, 1–17; 9. Ölberg: Lk 22, 42 / Apg 21, 14; 10. Kreuzgebete: Lk 23, 34.46 / Apg 7, 59 f. Nach dem Verf. „lassen die behandelten Stellen wohl kaum einen Zweifel darüber zu, daß Lukas eine inhaltliche Parallele intendiert hat: in der nachösterlichen Kirche wird gebetet, wie Jesus gebetet hat“ (329). „Das Gebet begegnet uns in der Apg ebenso wie das Gebet Jesu im Evangelium im doppelten Kontext des vollmächtigen Wirkens und des Leidenmüssens“ (331). Die Gemeinde aber betet nicht nur wie Jesus, sondern auch zu ihm (Apg 9, 14.21, vgl. Lk 22, 16; 24, 52 ff.). „Die Gebete des Stephanus (Apg 7, 59.60) sind eindeutig an Jesus gerichtet. Und vor der Wahl des Matthias ist dies durchaus möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich“ (331). So treffen wir hier auf die Mittlerschaft Jesu, in dessen Namen allein Heil ist (Apg 4, 12), wie ja auch er nur den Vater offenbaren kann (Lk 10, 22). „Und Er vermittelte den Hl. Geist (Apg 2, 33), der wiederum den Lobpreis der Großtaten Gottes ermöglicht“ (Apg 2, 4.11).

Schließlich ergibt sich für den Autor aus den letzten beiden Versen des Lk der Schluß: „Die Jüngergemeinde betet nicht nur *wie* Jesus, sondern auch *durch* Jesus. Als Heilsmittler ist er auch Gebetsmittler“ (332). B. Beck, S. J.

La Doctrine des douze Apôtres (Didache). Introduction, Texte critique, traduction, notes, appendice et index par *Willi Rordorf* et *André Tuilier* (SC, no 248). 8° (244 S.) Paris 1978, du Cerf. – Unter den verschiedenen ähnlich lautenden (und deswegen leicht zu verwechselnden!), sich selber apostolischen Ursprung zuschreibenden Texten des 1.–4. Jhs (Apostolische Kirchenordnung, Apostolische Konstitutionen, Apostolische Kanones, Katholische Didaskalia der zwölf Apostel des Erlösers, Apostolische Überlieferung [des Hippolyt], *Doctrina apostolorum*, Apostellehre [Didache] usw.) nimmt die erst 1873 durch Bryennius wiederentdeckte Didache wegen ihres hohen Alters einen besonderen Rang ein. In der Tat spricht alles dafür, daß der Text in seiner Gesamtheit noch aus dem ersten Jh. stammt und nicht von den Schriften des NT abhängt. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß diese, für die Geschichte des ältesten Christentums, seiner Katechese, seiner Institutionen, seiner Liturgie und Kirchenordnung usw., so aufschlußreiche Schrift jetzt auch mit all den Vorzügen ausgestattet vorliegt, die die Bände der ‚Sources Chrétiennes‘ auszeichnen. So informieren 117 S. Einführung den nicht spezialisierten Leser über den neuesten Forschungsstand in den verschiedensten Fragen, die dieser Text aufwirft: allgemeiner Charakter der Schrift, Titel, *genus literarium*, Quellen, Adressat, Aufbau und Gliederung, Verhältnis zum NT, Datierung, Ursprungsland, Bedeutung in der Alten Kirche, Texttradition. Beigegeben sind außerdem eine relativ knapp gehaltene Bibliographie (129–135), als Appendix die „*Doctrina Apostolorum*“ (207–210), jener Text also, der zusammen mit dem Barnabasbrief, den Kap. 1–6 der Didache usw., die Tradition der Zwei-Wege-Lehre bezeugt, und ein Verzeichnis der griechischen und lateinischen Termini. Vergleicht man den neu edierten Text (140–199) mit dem der 1952 von Jean Paul Audet vorgelegten Edition, so stellt man eine Reihe von Abweichungen fest, die sich jedoch auf den Sinn kaum entscheidend auszuwirken scheinen. Wieweit die Herausgeber, die übrigens in ihrem Vorwort die Gemeinsamkeit ihres Werkes betonen, hier von Fall zu Fall vorgehen bzw. andere Editionsprinzipien als ihr Vorgänger anwenden, sagen sie selber leider nicht ausdrücklich. Der nicht spezialisierte Leser ist den Editoren sicher besonders dankbar für den in der Einleitung und in den Fußnoten durchgeführten ausgezeichneten Kommentar zum Inhalt der Schrift. Er findet hier alle nur denkbare weiterführende Literatur. Nur auf eine einzige „Einleitungsfrage“ sei eigens hingewiesen: Die Herausgeber lehnen die Audet'sche Hypothese der Entstehung der Didache in zwei Etappen (Kap. 1 bis 11, 2 und 11, 3 bis 16) mit anschließender Interpolation der Passagen in der zweiten Person singularis als zu schematisch ab. Sie selber optieren auch für zwei Autoren, deren erster in den Kap. 1–6 die aus dem zeitgenössischen Judentum stammende Zwei-Wege-Lehre aufgreift und mit einem christlichen Zusatz versieht, in dem liturgischen Abschnitt (Kap. 7–10) damals im Gebrauch befindliche eucharistische Texte einarbeitet, schließlich – wahrscheinlich – auch noch den ersten Teil der der Kirchenordnung gewidmeten Ausführungen (Kap. 11–13) verfaßt und auch hier wiederum ältere Tradition verwendet. Mit Kap. 14 setzt dann wahrscheinlich das Werk eines zweiten Autors ein. H.-J. Sieben, S. J.

Tremblay, Real, Irénée de Lyon, „*L'Empreinte des Doigts de Dieu*“ (Eirenaïos 1–1979). Kl. 8° (126 p.) Rom 1979, Ed. Academiae Alfonsianae. – Nach Auskunft der Einleitung hat die vorliegende erste Nummer der „Irenäischen Studien“ Modellcharakter für die folgenden Hefte: sie sollen jeweils drei oder vier Monographien zu bestimmten Themen des irenäischen Denkens sowie eine oder mehrere Rezensionen neuerer Literatur über den Kirchenvater enthalten, jeweils aus der Feder des gleichen Verfassers. Geplant sind außerdem Hefte mit Bibliographie zu Irenäus von 1900 an. Autor vorliegenden Heftes ist R. Tremblay (vgl. unsere Rezension seiner Irenäus-Studie in ds. Zschr. 53 [1978] 579–580). Der Inhalt besteht aus vier Studien und einer Rezension (zu H.-J. Jaschke, Der Heilige

Geist im Bekenntnis der Kirche [Münster 1976]), die alle außer dem ersten schmalen Beitrag (Quelques traits de la figure épiscopale d'Irénée de Lyon, S. 15–33) erst in jüngster Zeit veröffentlicht worden waren (Studia Moralia 15 [1977] 421–444; Augustinianum 18 [1978] 435–457; Studia Moralia 16 [1978] 167–189; Theologische Revue 74 [1978] 121–123). Ob der von den Herausgebern (R. Tremblay u. H.-J. Jaschke) mit dieser Neugründung anvisierte Gedankenaustausch unter Spezialisten durch solche Doppelveröffentlichung sonderlich gefördert wird, erscheint uns etwas zweifelhaft. Aber statt über das mit viel Begeisterung gepflanzte Bäumchen zu räsonieren, sollte man vielleicht erst einmal die weiteren Hefte abwarten.

H. J. Sieben, S. J.

Chesnut, Glenn F., *The First Christian Histories*. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius (Théologie historique, 46). Gr. 8° (257 S.) Paris 1977, Beauchesne. – Geschichtsschreibung hat es zwar mit dem faktisch Geschehenen oder Geschehenden Besonderen zu tun, aber sie deutet, begreift dieses Besondere immer von allgemeineren Vorstellungen her, m. a. W. Geschichtsschreibung impliziert immer auch Theorie über den Menschen, ‚Weltanschauung‘, sie enthält immer ein Stück Geschichtsphilosophie oder -theologie. Vorliegende Untersuchung stellt sich die sehr reizvolle Aufgabe, die Geschichtsphilosophie der ersten 5 christlichen ‚Historiker‘ herauszuarbeiten. Eusebius, der mit großem Abstand bedeutendste unter ihnen, ist zwar so etwas wie der absolute Anfang der christlichen Historiographie, er ist aber nicht der erste Historiker schlechthin. Er steht vielmehr in der großen Tradition griechisch-römischer Historiographie. Die Geschichtsphilosophie der ersten christlichen Historiographen darstellen kann deswegen nur heißen, sie vor dem Hintergrund ihrer heidnischen Vorgänger zu sehen. Entsprechend befaßt sich ein erstes knappes Kap. mit der Geschichtsphilosophie eines Herodot, Thucydides, Polybius, Sallust usw. Im Mittelpunkt ihres Geschichtsdenkens stehen Begriffe wie Tyche oder Fortuna, Fatum. Auch Wunder und Orakelwesen spielen eine nicht unbedeutende Rolle. Die heidnische Historiographie operiert weiter mit der Vorstellung der Vergeltung, mit dem Neid der Götter usw. Vor diesem heidnischen Hintergrund kommt nun das spezifisch christliche Neue der Geschichtsphilosophie des Eusebius, aber auch das z. T. unter neuem Namen gleichbleibend Alte der vorausgegangenen Tradition zur Geltung. – Was zunächst Eusebius angeht, so ordnet der Verf. sein Material unter 4 Gesichtspunkten an. Ein 1. Kap. geht auf die mehr *anthropologisch*/theologischen Aspekte der neuen christlichen Geschichtsphilosophie ein. Dem heidnischen Schicksalsglauben setzt Eusebius mit aller Entschiedenheit die menschliche Willensfreiheit entgegen. Ein anderer Aspekt der Tyche, das zufällige Zusammentreffen mehrerer Kausalreihen erscheint bei Eusebius unter dem neutralen Begriff der ‚Symbebekota‘ des Aristoteles, die ihrerseits mit dem Begriff der ‚Natur‘ und der göttlichen Vorsehung (pronoia) zusammenhängen. – Das zweite Eusebius gewidmete Kap. befaßt sich mit den allgemeinen Fragen des *Geschichtsbildes*. Es geht um die Perioden des Geschichtsablaufs, um das inner- und außerweltliche Ziel der Geschichte, ob es überhaupt ein solches gibt, und worin es konkret besteht. Ch. geht auch auf die Frage ein, ob es nach Eusebius einen Fortschritt in der Geschichte gibt. Was das Gesamtgeschichtsbild angeht, so setzt Eusebius dem heidnischen zyklischen Geschichtsdenken eindeutig eine lineare Sicht der Geschichte entgegen. Origineller scheint uns, was der Verf. im 4. Kap. über den ‚Rationalismus‘ und ‚Irrationalismus‘ in der eusebianischen Geschichtsphilosophie mitteilt. Sein strenger Rationalismus ist durch die konsequente Logostheologie bedingt. Weil es den Logos gibt, hat Geschichte Sinn, kann Sinn in der Geschichte gesucht und gefunden werden. Geschichte ist in einem letzten Verstande ‚logisch‘, es gibt Gesetze in der Geschichte. Freilich ist Eusebius nicht so welt- und geschichtsfremd, einen erheblichen Rest von ‚Unsinn‘, ja von Tragik in der Geschichte zu leugnen. Für diesen unreduzierbaren Rest sind die Dämonen, ist das Dämonische verantwortlich. Die Dämonen verkörpern das Irrationale, das Selbstzerstörerische im Ablauf der Geschichte. „Eusebius had a Euripidean sense of the daemonic“ (124). Letztes Kriterium und Ziel für die Menschen ist jedoch nicht die Entfaltung des Rationalen, sondern die Eusebeia, d. h. die Teilnahme des Menschen an der Liturgie des ganzen Gott in

Harmonie hingegebenen Kosmos. – Das letzte Eusebius gewidmete Kap. faßt einen Aspekt seiner Geschichtsphilosophie noch einmal näher ins Auge: das diesseitige Ziel der Geschichte, die Vorstellungen des Eusebius über das christliche Imperium. Es geht also um seine politische Philosophie. Hier faßt Ch. zusammen, was die Forschung, vor allem seit Baynes und Dvornik, über Eusebius als Vertreter der hellenistischen Staatsphilosophie mitgeteilt hat. Ch. betont neben dem Hellenismus den Einfluß der jüdischen Apokalyptik auf die eschatologischen Vorstellungen des Eusebius. – Entsprechend ihrer weit geringeren Bedeutung werden die folgenden Autoren, die ja im Grunde nur das Werk des Eusebius fortsetzen, viel kürzer behandelt (zum Vergleich Eusebius 105 S., Sokrates 22, Sozomenus 8, Theodoret 6, Evagrius 11). Aufgrund seines entschiedenen Origenismus kommt bei Sokrates ein mystisches Element zum Zuge, das bei dem ‚Rationalisten‘ Eusebius nicht anzutreffen ist. Der Verf. charakterisiert ihn weiter als antidogmatischen Skeptiker und – damit zusammenhängend – als einen Mann von einem „marvelous spirit of tolerance“ (174), als Antidialektiker und als christlichen Humanisten, der sich nicht scheut, im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie gewisse spezifisch heidnische Begriffe, die Eusebius ausdrücklich gemieden hat, wieder zu verwenden. – Sozomenus, der bekanntlich Sokrates massiv ausgeschrieben hat, sucht mit seinem großangelegten kirchenhistorischen Opus nicht nur literarische Ehren, sondern auch die Gunst des Kaisers. – Auch Theodoret wird sehr kurz abgehandelt, bei ihm tauchen die ‚Schicksalswörter‘ zwar nicht in der Kirchengeschichte, aber im Briefverkehr noch häufiger auf als bei Sozomenus. – Für Evagrius faßt Ch. die Entwicklung zusammen: „The basic sense of history was not at all that different from that held by Aeschylus ... only a few words had been changed“ (213). – Das Schlußkapitel stellt eine Art ‚Fürstenspiegel‘ dar, das Idealbild des christlichen Kaisers, konkretisiert in 14 Punkten, gewonnen aus den Schriften des Sokrates und Sozomenus. Es geht auch hier um eine spezifisch christliche Abwandlung eines alten ‚heidnischen‘ Themas, Platos Forderung nach den Philosophenkönigen.

Der Verf. legt zu einem interessanten Thema eine relativ leicht lesbare Studie vor, die sich weniger durch neue Einzelergebnisse als durch die stimmige Zusammenfassung auszeichnet. Auffallend sind gewisse Lücken im Literaturverzeichnis. So vermißt man u. a. J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne* (Dakar 1961), J. M. Sansterre, *Eusèbe de C. et la naissance de la théorie césaropapiste*, in: *Byz.* 42 (1972) 131–195, 532–594. Die einschlägige Arbeit von L. C. Ruggini, *The ecclesiastical histories and the pagan historiography: providence and miracles*, in: *At.* 65 (1977) 107–126, konnte wohl vor der Drucklegung nicht mehr eingesehen werden. Noch zwei letzte Bemerkungen: die gelegentliche Gegenüberstellung von Eusebius und Augustinus wird, besonders in der Frage der menschlichen Willensfreiheit, nicht immer den Beifall der Augustinusspezialisten finden! Die Aussagen des Verf.s über die Permanenz von spezifisch heidnischen Vorstellungen im Werk der ersten christlichen Historiker scheinen uns nicht sehr überzeugend, bzw. sind nur zutreffend, wenn man definitorisch alles Nichtchristliche als heidnisch bezeichnet! Hier müßte unbedingt zwischen heidnischer Religion und philosophischer Tradition unterschieden werden. Die Übernahme hochabstrakter aristotelischer oder platonischer Begriffe als solche ist doch nicht schon ein Rückfall ins Heidentum! Und wer um die Tragik des menschlichen Lebens weiß, und mag er dies mit den Worten der ‚heidnischen‘ Dichter sagen, ist er deswegen schon weniger Christ? H. - J. Sieben, S. J.

Gläser, Peter Paul, Phoebadius von Agen. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie am Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg. 8° (VI u. 204 masch. geschr. Sn.) Augsburg 1978. – Auf den Schlachtfeldern, auch denen der Kirchengeschichte, gibt es immer nur einen einzigen strahlenden Helden. Im Kampf gegen Arius war es im Osten Athanasius, im Westen Hilarius. Männer im zweiten Glied werden dagegen von der Nachwelt vergessen. So Phoebadius, Bischof von Agen, der führende westliche Kopf im Kampf gegen den Arianismus nach der Verbannung des Hilarius. J. Dräsekens Versuch, Ende des vergangenen Jahrhunderts, Phoebadius auf den

Leuchter zu heben, darf als gescheitert gelten; die Verf. der Handbücher und Lexikaartikel übergehen den aquitanischen Bischof nach wie vor entweder ganz oder sie lassen ihn im Halbdunkel. Die letzte etwas ausführlichere Würdigung dürfte die von V. C. De Clercq im DHGE (1967) sein, eine eigentliche Monographie gibt es bis zur Stunde keine. – Der 1. Teil vorliegender Monographie ist dem „Leben und Wirken von Phoebadius“ gewidmet. Das Problem dieser 95 Seiten ist die äußerste Spärlichkeit von Nachrichten über den Bischof von Agen. Über seinen Lebensweg „bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten“, nämlich der Publikation seiner Schrift *Contra Arianos*, äußert der Verf. zwar manche treffende Vermutung, historisch Sicheres vermag er aber kaum etwas mitzuteilen. Auch manches, was über die Zeit nach seinem ersten öffentlichen Auftreten gesagt wird, geht kaum über treffende Vermutung hinaus, so z. B. daß Phoebadius die gallische Synode von 358 (G. mutmaßt als Ort Paris) gegen die zweite sirmische Formel geleitet hat! Mit Interesse liest man das Kapitel über die Rolle des Phoebadius auf der Synode von Rimini (39–70). Hier gelingt es dem Verf., einige interessante Hypothesen über den schwer zu rekonstruierenden Verlauf dieses Konzils vorzulegen. Überdeutlich ist bei allem freilich die Absicht, Phoebadius möglichst von jedem Verdacht der Anerkennung arianischer Sätze reinzuwaschen. Weitere Stationen auf dem Lebensweg des Bischofs von Agen sind dann die vergleichsweise weniger wichtigen Synoden von Paris (360), Valence (374), Saragossa (380) und Bordeaux (384), an denen Phoebadius entweder sicher – und zwar in führender Position (erste Unterschrift in Konzilsakten) – oder höchstwahrscheinlich (Vergleich von Synodalbriefen und der Schrift des Autors) teilgenommen hat. – Der 2. Teil der Untersuchung bringt eine ausführliche Analyse (95–195) des einzigen uns überlieferten Werkes des Phoebadius, des *Contra Arianos* (17 Sp. bei Migne). Nach einleitenden Fragen über Verfasserschaft, Gegenstand der Erörterung, Methode und Stil gliedert der Verf. diesen 2. Hauptteil nach den Sätzen der zweiten sirmischen Formel, deren Widerlegung ja das Ziel der Kampfschrift darstellt (Unus deus est, (non) una substantia, nativitas inenarrabilis est usw.). In Kap. 21 (PG 20, Sp 29 A–B) vermutet G. ein „schwerwiegendes Textproblem“: antiarianische und antimonarchianische Argumente scheinen ineinander vermengt (Exkurs S. 185–188). – Was ist vom Ziel der Arbeit zu halten? Erweist sich Phoebadius nun aufgrund seines *Contra Arianos* wirklich „als großer Theologe seiner Zeit“, wie der Verf. zusammenfassend feststellt (195)? Darf man vergessen, was Bardenhewer, Fritz u. a. über ihn schreiben, nämlich daß es ihm sehr an Originalität mangelt, ist doch ein Drittel seines Textes Zitat aus Tertullian, ein weiterer Teil aus Hilarius entlehnt? Zweifellos ist *Contra Arianos* eine beachtliche Gelegenheitsschrift, aber zum „großen Theologen“ wurde man doch auch wohl damals erst aufgrund von mehr Umfang und mehr eigenem Inhalt!

H. - J. Sieben, S. J.

Bienert, Wolfgang A., Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (Patristische Texte u. Studien, 21). 8^o (XI u. 251 S.) Berlin–New York 1978, de Gruyter. – Der Autor befaßt sich in vorliegender Studie nicht zum ersten Mal mit Dionysius von Alexandrien. Er legte u. a. 1972 in der „Bibliothek der griechischen Literatur“ das „Erhaltene Werk“ dieses bedeutenden Kirchenmannes und Zeitgenossen des Origenes und Cyprian von Karthago in deutscher Übersetzung vor. Die neue Arbeit verfolgt ein doppeltes Ziel. Es geht dem Verf. einerseits um eine Klärung des Verhältnisses des Dionysius zu Origenes, andererseits sucht er die Bedeutung des Alexandriners für die Kirchen- und Theologiegeschichte überhaupt herauszustellen. Das zweite Ziel realisiert er praktisch dadurch, daß er das auf uns gekommene Werk, mit Ausnahme von zwei Briefen, bekanntlich ausschließlich Fragmente, zunächst nach seinem Umfang bestimmt: „Die Grundlagen – Quellen und Zeugnisse“ (28–70). Ausgangspunkt ist hier nach wie vor die Fragmentensammlung von Feltoe, die freilich um einige neugefundene Stücke zu ergänzen, bzw. um einige andere unechte Stücke zu reduzieren ist. B. erörtert in diesem Zusammenhang die altkirchlichen Zeugnisse über D., die „nach wie vor offene Frage“ der Existenz eines zweiten alexandrinischen Dionysius, die Fälschungen unter seinem Namen (Briefwechsel mit Paul von Samosata, ein Brief des Dionysius an Sixtus II. von Rom) und schließ-

lich das erhaltene Werk des Dionysius. In einem zweiten Schritt bespricht er dann im einzelnen die so als sicher echt herauskristallisierten Texte, und zwar unter den verschiedensten Rücksichten. Die Anordnung ist dabei chronologisch, so daß sich zugleich eine Art Biographie des Bischofs von Alexandrien ergibt: Herkunft und Entwicklung (71–104) – was in diesem Zusammenhang über die Biographie des Origenes gesagt wird, bedarf inzwischen der kritischen Konfrontation mit P. Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre, christianisme antique 1* [Paris 1977], 363–441 –, Dionysius als Leiter der Katechetenschule (104–131), schließlich als Bischof von Alexandrien (134–217). Der Autor faßt in seiner bio-„bibliographischen“ Studie nicht nur den augenblicklichen Forschungsstand unserer Kenntnisse über Dionysius zusammen, sondern liefert auch vor allem *inhaltliche* Analysen der einzelnen Fragmente, die man in dieser Ausführlichkeit sonst kaum irgendwo findet.

Wie steht es nun mit dem ersten Anliegen B.s, der näheren Bestimmung des Origenismus des Alexandriners? Der Verf. geht auf die Fragestellung ausführlich in der Einleitung ein (1–27), äußert sich dazu gelegentlich der Besprechung der einzelnen Werke (z. B. 106–108, 111–120, 125–133, 175–177, 221) und widmet dieser Frage schließlich den Schlußabschnitt „Origenismus und alexandrinische Tradition“ (222–223). Was summa summarum hier als Ergebnis herauskommt, läuft im Grunde auf Harnacks kluges Urteil hinaus, der es für wahrscheinlich hielt – Sicherheit läßt sich hier, wie derselbe Harnack zu recht betont und wie es die ausgebreiteten Textzeugnisse dieser Studie übrigens bestätigen, nicht erreichen –, „daß Dionysius nur ein bedingter Verehrer des Origenes gewesen ist und deshalb auch ein bedingter Gegner“ (Altkirchliche Literatur 423). Wenn nun nach dem Verf. „mit Dionysius ein Bischof die Leitung der ägyptischen Kirche übernahm, der kein Anhänger und Verehrer des Origenes war, sondern bestimmte Lehren des großen Theologen ablehnte und sogar bekämpfte“ (222), so setzt er die Akzente vielleicht etwas anders als Harnack, widerspricht aber der „bisherigen Forschung“ nicht so diametral wie es die Einleitung in Aussicht stellt.

H. - J. Sieben, S. J.

Gregor von Nyssa, Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Blum (Bibl. der griech. Literatur Bd. 7). 8° (170 S.), Stuttgart 1977, Hiersemann. – 1971 brachte die ‚Bibliothek der griechischen Literatur‘ als ersten Band die deutsche Übersetzung der ‚Großen katechetischen Rede‘ des Gregor von Nyssa heraus. Vorliegender Bd. 7 enthält weitere Schriften des Kappadoziens, und zwar *De professione christiana*, *De perfectione* und *De virginitate*. Es handelt sich also um 3 seiner „aszetischen“ Werke, die zusammen mit ‚*De instituto christiano*‘ und der ‚*Vita S. Macrinae*‘ Bd. VIII, 1 der Gregor-Edition von Werner Jaeger ausmachen. Der erste der beiden letztgenannten Texte wurde vielleicht deswegen nicht übertragen, weil die Verfasserfrage immer noch umstritten ist, die *Vita S. Macrinae* wurde wohl übergangen, weil eine deutsche Übersetzung schon in der Kösel’schen Kirchenväterreihe vorliegt. – Ähnlich wie bei den vorausgegangenen Bänden der ‚Bibliothek der griechischen Literatur‘ wurden der deutschen Übersetzung eine Einleitung vorausgeschickt (1–41), einige Anmerkungen (insgesamt ca. 17 S.), ein Quellen- und Literaturverzeichnis, verschiedene Register (Bibelstellen, moderne Namen, Sachen und Begriffe) und ein Werkeverzeichnis des Gregor von N. sind beigegeben (162–169). – Die Freude darüber, daß diese schönen Gregortexte zum ersten Mal überhaupt in deutscher Sprache zugänglich sind, zumindest was *De perfectione* und *De professione christiana* angeht, wird leider nicht wenig getrübt, sobald man sich die Übersetzung etwas näher ansieht. Gleich in der Übertragung des Titels der ersten Schrift zeigt der Übersetzer eine wenig glückliche Hand. *περὶ τοῦ τί τὸ τοῦ χριστιανοῦ ἐπάγγελμα* ist mit „Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses“ wiedergegeben, was den Leser völlig unnötigerweise in die Irre führt. Er erwartet jetzt einen theologischen Traktat über den *Inhalt* des christlichen Bekenntnisses, tatsächlich jedoch geht es in der Schrift um die sittliche Verpflichtung, die sich aus dem Namen ‚Christ‘ für den Träger dieses Namens ergibt! Zu übersetzen wäre also etwa: Über die Bedeutung, den Anspruch des

Namens Christ, oder kürzer: über den Christennamen. – Gregors Sprache ist in den drei fraglichen Schriften von hoher Technizität, sie ist allenthalben durchsetzt von Termini der Mönchsspiritualität. Es ist zu bedauern, daß der Übersetzer sich wenig Mühe gegeben hat, hier zumindest die wichtigeren Termini konsequent einzudeutschen. Sicher kann man z. B. einmal ἡδονή mit ‚Freude‘ oder auch mit ‚Vergnügen‘ übersetzen, aber an den meisten Stellen müßte dafür ‚Lust‘ stehen! Andernfalls entgehen dem deutschen Leser zahlreiche Pointen des Originals (vgl. z. B. Gregors Ausführungen über „die ihrer Art nach eine Lust“, S. 135). Ein solcher nicht konsequent übersetzter Terminus technicus ist offensichtlich auch ἀκριβεία. Anderswo ist ein wichtiger, sogar bei Lampe, *Patr. Greek Lex.*, eigens mit Hinweis auf vorliegende Stelle vermerkter Terminus augenscheinlich gar nicht als solcher erkannt worden, nämlich ἀδελφότης, und dies trotz der erhellenden Anmerkung in M. Aubineaus Kommentar zur Stelle (SC 119, 540). Leider sind nicht nur Begriffe aus dem spezifischen Mönchsbereich öfter mangelhaft übertragen, auch sonst ist dies der Fall, z. B. wenn in einem Passus über die geistliche Schriftauslegung von „Sprüchen Gottes“ die Rede ist (132). – Ein anderes Problem stellen die Anmerkungen dar! Gewiß ist es nicht leicht, einen so schwierigen Text wie den des Nysseners auf sicher sehr begrenztem Raum zu erläutern. Aber es stehen doch hierfür hervorragende Hilfsmittel, z. B. für De virginitate, Aubineaus Meisterwerk, zur Verfügung. Eine kluge Auswahl aus der von Aubineau dargebotenen Fülle wäre für den Leser sicher hilfreich gewesen. – Eine kritische Frage sei auch zur Anordnung des Werkeverzeichnisses erlaubt: ist eine solche, mehr oder weniger willkürliche, alphabetische Anordnung wirklich sinnvoll? Einmal z. B. gibt der Adressat das alphabetische Stichwort ab, ein andermal der bekämpfte Gegner, dann wiederum der behandelte Gegenstand... Und schließlich: sollte in diesem Werkeverzeichnis die Rubrik „Übersetzungen“ nicht genauer heißen „deutsche Übersetzungen“?

H.-J. Sieben, S. J.

Geerlings, Wilhelm, *Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (Tübinger theol. Studien 13). Gr. 8° (X u. 278 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Vorliegende von der katholisch/theologischen Fakultät Tübingen 1976/77 angenommene Doktorarbeit besteht aus zwei von der Sache her nur locker zusammenhängenden Hälften, sieht man einmal von dem nur knapp 24 S. zählenden appendixartigen Schlußkapitel ab („Einflüsse auf die augustianische Christologie“: Heilige Schrift, Platonismus, Lateinische Tradition, Manichäismus). Die erste Hälfte (21–145) befaßt sich einerseits mit der „Gottes- und Trinitätslehre im Zusammenhang mit der Christologie“ (1. Kap.), andererseits mit den „dogmatischen Grundzügen der augustianischen Christologie“ (2. Kap.). Die zweite Hälfte (146–234) enthält eine traditions- und begriffsgeschichtlich orientierte Untersuchung des „Exemplum-Begriffs“ (3. Kap.). Der Verf. bietet hier zunächst einen Abriss über die Verwendung des Exemplum-Begriffs vor Augustinus. Es folgt der „Exemplum-Begriff im Verständnis Augustins“ selber. G. unterscheidet hier eine pädagogisch-pastorale Exemplum-Verwendung (Augustinus knüpft an die Tradition, an Tertullian und Ambrosius, an, radikalisiert diese Tradition aber insofern, als er von den vielen exempla der Heilsgeschichte auf das eine exemplum Christus hin tendiert), einen philosophischen Gebrauch des Begriffs im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie, schließlich eine soteriologische Komponente des Exemplum-Begriffs. Letztere beiden Schritte, die Untersuchung des exemplum-Begriffs innerhalb der Schöpfungstheologie und innerhalb der Soteriologie sind freilich nur möglich durch den Rückgriff auf das terminologische Umfeld von exemplum, also durch Hinzunahme von Begriffen wie imago, forma, figura, ratio, species, signum usw. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß seit der Frontstellung gegen Pelagius und mehr noch gegen Julian von Eclanum der „ursprünglich wesentlich reichere exemplum-Begriff aus rein apologetischen Gründen“ eine Verengung und Abwertung erfährt. Exemplum wird fortan mit sacramentum bzw. adiutorium flankiert, um die pelagianische Mißdeutung der Heilswirksamkeit Christi, nämlich die Beschränkung auf das äußerlich wirkende Beispiel Christi, ausdrücklich abzuwehren. Zum exemplum „hinzukommen muß eine gnadenhafte Unterstützung, die den Menschen erst zur Nach-

ahmung des exemplums befähigt. Das exemplum ist nur eines der heilswirksamen Mittel, die Gott zur Gesundung des Menschengeschlechts anwendet“ (213). In dieser zweiten Hälfte der Dissertation haben wir es mit einer Untersuchung zu tun, wie sie auch für andere Christustitel vorliegen [G. Rémy, *Le Christ médiateur* dans l'œuvre de S. Augustin (Diss. Strasbourg 1977); R. Arbesmann (1954) und J. C. Eijkenboom (1960), *Christus medicus*; S. Poque, *Christus mercator*. Notes Augustiniennes, in: RSR 48 (1960) 564–577; J. C. Eijkenboom, *Christus redemptor* in the Sermons of St. Augustine, in: Festsch. Chr. Mohrmann (Utrecht 1963), 233 bis 239 usw., um nur einige zu nennen], durch die der Reichtum der augustinischen Christologie unter Beweis gestellt wird. Das 3. Kap. enthält auch kaum Anhaltspunkte, aus denen sich ein weiteres, dem positiven Aufweis der augustinischen Verwendung des exemplum-Begriffs übergeordnetes Ziel des Autors ergibt. Entsprechend erscheint innerhalb dieses 3. Kap. der Exemplum-Begriff lediglich als ein Begriff unter zahlreichen anderen, durch die Augustins Christologie, mehr noch seine Soteriologie, eine interessante Beleuchtung erfährt. Dieses Bild ändert sich völlig, sobald man sich mit der anderen Hälfte der Studie befaßt, nämlich mit den Kap. 1 und 2, die erklärtermaßen nicht nur einen kurzen Abriss der augustinischen Gottes-, Trinitätslehre und Christologie etwa als Hinführung zum 3. Kap. bieten wollen, sondern das Ziel haben, die allgemein verbreitete Auffassung vom christozentrischen Charakter der augustinischen Theologie zu widerlegen. In der Intention des Autors steht somit Kap. 3 keineswegs nur in einem lockeren sachlichen Zusammenhang mit den beiden vorausgehenden Kapiteln – etwa in dem Sinne, daß die zuvor gebotenen christologischen Ausführungen nun noch unter einem Aspekt, nämlich dem des Christus-Exemplum-Begriffs besonders beleuchtet würden –, Kap. 3 ist vielmehr Teil eines Beweises und soll zeigen, daß die theozentrische, nicht christozentrische Denkweise, die er in der ersten Hälfte seiner Untersuchung aufgezeigt zu haben glaubt, „Augustin zum christologischen exemplum-Begriff führt“ (11). Wir haben es mit dem Argument einer These zu tun und die These lautet: die nicht christozentrische Denkform Augustins führt zu einer exemplum-Christologie bzw. exemplum-Soteriologie. Augustin versucht mit diesem Begriff, „die von seinen Voraussetzungen her schwer begründbare Rolle des Sohnes in der Heilsökonomie deutlich zu machen“ (11). – Man kann es nur bedauern, daß sich G. zu dieser systematischen Verknüpfung der beiden Hälften seiner Untersuchung entschlossen hat. Denn einen wirklichen Beweis für einen sachlichen Zusammenhang, geschweige eine notwendige Verbindung des einen mit dem anderen, der Christus-exemplum-Christologie und der theozentrischen Denkform, vermögen wir nirgends zu erkennen.

Noch ein Wort zur ersten Hälfte der Untersuchung, den Ausführungen über die Gottes-, Trinitätslehre und Christologie. Hier bringt der Verf. in gedrängter Kürze eine Fülle zwar meist nicht neuer, aber doch richtiger und interessanter Beobachtungen. Leider ist dieser Teil der Dissertation jedoch auch überschattet vom verfehlten Beweisziel. Er bringt z. B. keine Klärung in der Frage der dogmatischen Denkform des Bischofs von Hippo, vor allem deswegen nicht, weil G. mit Begriffen operiert, die nirgends definiert und zudem unhistorisch verwendet werden. Was heißt z. B. christozentrische Denkform? Ist es nicht irreführend, sie so, wie G. es tut, einer theozentrischen gegenüberzustellen, zumal es bei Augustin schließlich doch konkret auf den Gegensatz christologisch/trinitarisch hinausläuft? Würde die in der Tat bei Augustinus anzutreffende Spannung nicht viel sachgerechter mit einem anderen Begriffspaar bezeichnet, nämlich mit heilsökonomischer und ontologisch/metaphysischer Denkform? Und wenn man unbedingt am Gegensatz theozentrisch/christozentrisch festhalten will, müßte man dann nicht nur zwischen Theologie und Verkündigung, wie Verf. es tut, sondern auch nach ‚Traktaten‘ in der Theologie unterscheiden, was hier jeweils „christozentrisch“ bedeuten kann (vgl. den sehr instruktiven Artikel „Christozentrik“ von Hans Küng im LThK!)? Weil der Verf. mit einem Begriff von Christozentrik operiert, der weder am Gegenstand der Theologie noch an der Dogmengeschichte orientiert ist, kommt er zu dem pauschalen Verdikt mangelnder Christozentrik über einen Autor, der immerhin nicht nur die Enarrationes in psalmos, sondern auch Conf. VII, 18–20; De trin. IV (hierzu und überhaupt zur Christologie von De trin. vgl. die offenbar dem Verf. nicht bekannte, jedenfalls nicht zitierte Studie von E. Baillex, La

christologie de saint Augustin dans le De Trinitate, in: *RechAug* 7 [1971] 219 bis 243; *De civ. Dei* X, 29 ff. usw. geschrieben hat!

Der Vorwurf mangelnder Christozentrik, den G. vor allem in seinem Einleitungskapitel erhebt, und der sich aus dem Überblick über Augustins Gottes- und Trinitätslehre ergeben soll, ist um so unverständlicher, als doch schon die Analyse des an sich gar nicht sonderlich zentralen Begriffs exemplum zeigt, wie zentral die Person Christi in der Theologie des Augustinus ist! Freilich, der Autor hat recht, „im Ansatz“ ist Augustins Theologie nicht in der Weise christozentrisch, wie modernste Theologie, z. B. die von Hans Küng, es erfreulicherweise zu sein versucht. Augustins Ansatz ist aber ein anderer, auf seine Weise vielleicht nicht weniger christozentrischer. Hierüber hätte man gern etwas in der ersten Hälfte der Arbeit gehört.

H. - J. Sieben, S. J.

Merkel, Helmut, *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche (Traditio Christiana, 3)*. 8^o (XXX u. 172 S.) Bern-Frankfurt-Las Vegas 1978, P. Lang. – Während die beiden vorausgegangenen und die angekündigten Bände der Reihe „Traditio Christiana“ ausgewählte Texte (im Original und in Übersetzung) zur Glaubenslehre und zu Glaubensvollzügen (Sakramenten) der Alten Kirche anbieten (H. Karpp, *Die Buße*; W. Rohrdorf, *Sabbat und Sonntag*; R. Cantalamessa, *Ostern*; A. Benoit, *Die Taufe* usw.), hat vorliegender Band ein ausgesprochenes Problem zum Gegenstand. Es lautet, undeutlich und sogar etwas irreführend formuliert: „Die Pluralität der Evangelien“, deutlicher beim Namen genannt, „Die Widersprüchlichkeit der Evangelien“. Wie stellt sich die Alte Kirche dem Problem? Wie nah läßt sie sich überhaupt auf dasselbe ein? (Welche Bandbreite im Problembewußtsein von Origenes bis Epiphanius!) Welche Lösungen, welche Denkmotive werden vorgelegt? – Der Verf., ausgewiesen durch eine Monographie zum Thema (*Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin [Tübingen 1971]*), legt 41 gut ausgewählte Texte von 16 Autoren von Papias bis Augustin vor. In knappen Fußnoten kommentiert sind sie natürlich von der einschlägigen Literatur her bekannt, aber der Vorzug der Reihe besteht eben darin, daß man nun die Texte im Original und in Übersetzung beieinander hat. Ihnen vorausgeschickt ist ein knappes Literaturverzeichnis und eine 21seitige Einleitung, die nicht nur die Geschichte des Problems referiert, jeweils mit Verweis auf die im folgenden abgedruckten Texte, sondern auch die Beiträge der genannten Autoren, manchmal etwas schematisch, wertet, so wenn z. B. Hieronymus „ein Problembewußtsein im Sinne unserer Fragestellung“ abgesprochen, Augustin hingegen attestiert wird, er habe das „Problem nicht nur grundsätzlich erfaßt, sondern auch eigens und in voller Breite bewältigt“ (XXXIV). Wünschenswert wäre in dieser Einleitung auch ein kurzer Hinweis auf den „Kontext“, die geistesgeschichtliche Bedingtheit der altchristlichen Exegese, gewesen, etwa im Sinne des sehr instruktiven Artikels von H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, in: *ZNW* 65 (1974) 121–138. – Was bringt uns, die wir vieles (alles) natürlich grundsätzlich besser wissen, der Blick auf die Bemühungen der Alten in diesen Fragen? Vielleicht die „schmerzliche und tröstliche Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit aller exegetischen Urteile...“

H. - J. Sieben, S. J.

2. Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte

Swidler, Leonhard, *Aufklärung Catholicism 1780–1850. Liturgical and Other Reforms in the Catholic Aufklärung (AAR Studies in Religion, Nr. 17)*. 8^o (101 p.) Missoula 1978, Scholars Press. – Arbeiten über die katholische Aufklärung, welche auch nicht davor zurückschrecken, die Frage nach der Relevanz der damaligen Geschehnisse für heute zu stellen, sind wohl heute dringend notwendig und leisten einen unersetzlichen Beitrag für die geschichtliche Standort-erhellung der Gegenwart. Einen solchen Überblick über die wichtigsten Reformanliegen der Aufklärungszeit, vor allem in liturgischer Beziehung, bietet die vorlie-

gende Schrift. Die Literatur – und Quellenbasis ist reichlich und gut ausgewählt, soweit dies von einer gerafften Darstellung erwartet werden kann. Wenn der Autor die inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Parallelen zwischen der katholischen Aufklärung und den Reformanliegen des 2. Vatikanums und der nachkonziliaren Zeit unterstreicht (ohne damit die Unterschiede zu verkennen), dann ist ihm auch hierin wohl weitgehend zuzustimmen. Der Rez. meint ebenfalls, daß eine falsche Scham bisher weitgehend, oder schon wieder, viele Kirchenhistoriker dazu verleitet hat, diese doch offenkundigen Parallelen zu minimalisieren und nicht immer klar genug anzuerkennen, daß die Kirche im 2. Vat. und nachher offiziell Reformanliegen sanktioniert hat, die sie in der Restauration des 19. Jhs als „unkirchlich“ und aufklärerisch zurückwies.

Was ist der Grund für das Scheitern der kath. Aufklärung? Bzw.: kann den durch das 2. Vat. ausgelösten Reformen ein ähnliches Schicksal bevorstehen? Mit Recht bemerkt der Autor, daß gerade der Blick auf das Konzil von Konstanz und das Scheitern des dort sanktionierten Konziliarismus davor bewahren sollte, letztere Eventualität a priori für unmöglich zu halten (68). Auch darin ist ihm wohl recht zu geben, daß nicht in erster Linie die (doch verhältnismäßig wenigen) rationalistischen oder naturalistischen Extreme für das Scheitern der Gesamtbewegung verantwortlich gemacht werden können. Problematisch scheint es mir jedoch zu werden, wenn der Autor das Ganze hauptsächlich auf ein Machtproblem reduziert, bzw. das Scheitern der kath. Aufklärung auf das Nicht-gelingen einer Strukturreform zurückführt, die eine Umverteilung der Macht von der Spitze auf die Basis bewirkt hätte. „The historian-theologian would have to conclude that if such a re-distribution of the loci of power in the Catholic Church is not accomplished in connection with the reforms of Vatican II, all of these reforms are likely to evaporate as did those of the Councils of Constance, Basel and subsequent reform movements like Aufklärung Catholicism, which vanished even from the pages of most of our history books“ (69). Abgesehen davon, daß der Autor sich hier allzu deutlich von seinem auch sonst immer wieder anklingenden Anti-Autoritarismus leiten läßt, stimmt dies auch mit den Fakten nicht überein: denn die Zurückdrängung der Aufklärung in Deutschland ging tatsächlich viel stärker von der Basis aus, vor allem (seit der 2. Hälfte der 30er Jahre des 19. Jhs) durch eine neue Priestergeneration, die durch Möhler oder die Mainzer Schule geformt war. Trotz Gregor XVI. und „Mirari vos“ (1832) war die Macht damals durch das herrschende Staatskirchentum noch weitgehend in der Hand der aufklärerischen Mächte. Der Autor übersieht vor allem, daß die Feststellung, um 1830 hätten die Aufklärungs-Katholiken in keinem bischöflichen Sitz mehr Rückhalt gehabt (61), nur für die extreme Richtung etwa der Zölibatsstürmer zutrifft. Tatsächlich waren Bischöfe wie Spiegel (Köln), Hommer (Trier), Brand (Limburg), Boll (Freiburg), Keller (Rottenburg), aber auch noch eine Reihe anderer, durchaus noch Exponenten einer gemäßigten Richtung der kirchlichen Aufklärung. Als seit 1840 und 1850 die Bischofssitze mehr und mehr durch Vertreter der eigentlich ultramontanen Richtung (Geissel, Weis, Reisach, Blum, Ketteler, Vicari u. a.) besetzt wurden, war dem die Trendwende an der Basis meist schon in erheblichem Maße vorausgegangen und wurde nicht erst jetzt eingeleitet. Die Reduzierung auf ein Machtproblem wird also der historischen Wirklichkeit nicht gerecht und hilft deshalb auch nicht für die Erhellung der Gegenwart. Sie scheint mir bei der Aufklärung genauso ungeeignet, die wahren historischen und theologischen Probleme zu erfassen, wie dies in der Auseinandersetzung mit A. B. Hasler für das 1. Vatikanum festgestellt werden mußte.

Kl. Schatz, S. J.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 3: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. u. 20. Jhs. Hrsg. J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher. 8° (302 S.) Mainz 1979, Grünewald. – Dieser dritte Band einer Reihe, die noch fortgesetzt werden soll, bringt die Lebensbilder von 19 Persönlichkeiten vom Geburtsjahr 1765 (Franz v. Baader) bis zum Sterbejahr 1976 (Julius Döpfner). – So verschieden wie die Eigenart und der Lebenslauf dieser 19 ist auch die Art der Darstellung; einzelne Lebensbilder sind materialgesättigt, andere mehr aphoristisch, nur selten apologetisch oder triumphalistisch. – Sieben von diesen 19 habe ich

persönlich gekannt. Das Lebensbild, das W. Weber von Josef Mausbach entwirft (149–161), stimmt genau mit dem überein, das ich ihm, der mein Doktorvater war, bis heute bewahre. Anders das Lebensbild von Götz Briefs (234–246), den ich immerhin 50 Jahre lang gekannt habe; von dem, was hier über ihn berichtet wird, will ich nichts als falsch bestreiten, aber die Wendepunkte seines Lebens sind verkannt bzw. nicht gesehen. – Unter den 19 befinden sich 4 Frauen. Bei Franziska Schervier (50–61) vermißt man einen Hinweis auf ihre guten Beziehungen zur Königin, späteren Kaiserin Augusta. – Gut dargestellt ist Elisabeth Gnauck-Kühne (106–122).
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sproll, Heinz, Die sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Struktur von häuslichen Dienstboten und Hausangestellten in Baden im 19. u. 20. Jahrhundert (EHS, Reihe 29, Bd. 5). 8° (355 S.) Frankfurt 1977, Lang. – Häusliche Dienstboten und Hausangestellte sind in vieler Hinsicht der Entwicklung des Arbeitslebens im 19. Jahrhundert nicht gefolgt; dementsprechend hat auch die Sozialpolitik sich ihrer weniger angenommen. Um so bedeutsamer war für sie das kirchliche Verbandswesen und die kirchliche Fürsorge. Was diesbezüglich in Baden geleistet worden ist, findet sich hier in sorgfältiger Kleinarbeit zusammengetragen und gewürdigt.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Morsey, Rudolf, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung“ 1932/33. 8° (279 S.) Stuttgart/Zürich 1977, Belsler. – Ms Buch ist die Neupublikation des Beitrags über das Ende der Zentrumspartei in dem 1960 erschienenen Sammelband „Das Ende der Parteien 1933“; die Untersuchung war zunächst zur Aufnahme in eine geplante, dann aber nicht zustande gekommene Neuauflage dieses Bandes vorgesehen und ist dann selbständig publiziert worden. Die von K. Schönhoven bearbeitete Darstellung der Auflösung der Bayerischen Volkspartei, des anderen Zweiges des politischen Katholizismus, die inzwischen gleichfalls andernorts publiziert ist (HZ 224, 1977, 340 ff.), wird man ergänzend heranziehen. Die Arbeit bedurfte, um auf den aktuellen Stand der Quellenkenntnis und der wissenschaftlichen Diskussion gebracht zu werden, gegenüber der Fassung von 1960 einer völligen Überarbeitung; vor allem die seit dem Konkordatsstreit vor dem Bundesverfassungsgericht kontrovers diskutierte Frage eines Zusammenhangs zwischen der parlamentarischen Zustimmung der Zentrumsfraktion zum Ermächtigungsgesetz und dem Abschluß des Reichskonkordats – also einer „kirchlichen Fernsteuerung“ der Zentrumspolitik –, die durch die Untersuchungen K. Repgens und L. Volks zur Vorgeschichte des Konkordats zunächst beantwortet zu sein schien, ist durch das Erscheinen der Brüning-Memoiren (1970) erneut aufgeworfen. – M. hat der Neubearbeitung daher eine Einführung zum „Dilemma der Zentrumspartei zwischen Politik und Kirche“ vorangestellt: durch die von Pius XI. initiierte „Katholische Aktion“ und die Konkordatspolitik Pacellis (Länderkonkordate mit Bayern, Preußen und Baden) sei die Absicht des Vatikans deutlich geworden, bei der Durchsetzung kirchenpolitischer Zielsetzungen von der Idee des politischen Katholizismus abzurücken, um von dem – unsicher gewordenen – Schutz kirchlicher Interessen durch konfessionelle Parteien unabhängig zu werden. Zudem seien durch die Kirchengarantien der Weimarer Verfassung die programmatischen Ziele des politischen Katholizismus zu einem erheblichen Teil erfüllt worden, was sich auf die innere Struktur der *nur konfessionell homogenen* Zentrumspartei in tiefgreifender Weise ausgewirkt habe: der Verlust der „traditionellen kulturpolitischen Einigungsformel“ habe die (latent stets vorhandenen) Spannungen zwischen den Zentrumsflügeln in einem Maße verstärkt, daß die Auflösung der Partei zu einer „Repräsentanz ständischer Verbände“ gedroht habe. Erst der Solidarisierungszwang, der von der Bedrohung durch den Nationalsozialismus ausgegangen sei, habe diese Entwicklung zwar nicht rückgängig machen können, aber immerhin zu einer Stabilisierung des Wähleranteils geführt.

Den Hauptteil der Arbeit verwendet M. dann auf die eingehende Darstellung der Verhandlungen um eine Ablösung des Präsidialkabinetts v. Papen durch eine Regierung der „nationalen Sammlung“, der – im Zentrum wie in der BVP um-

strittenen – Gespräche mit der NSDAP über eine Regierungsbeteiligung und schließlich – nach der Bildung des Kabinetts Hitler über die Köpfe der Zentrumsführung hinweg – des Ringens um das Ermächtigungsgesetz. Eine loyale Zusammenarbeit auch mit dem Kabinett Hitler habe für das Zentrum in der Konsequenz des eigenen Appells zur „nationalen Sammlung“ gelegen, dessen Bedeutung nur vor dem Hintergrund der Suche nach einer neuen innerparteilichen Einigungsformel zutreffend eingeschätzt werden könne: letztlich sei die Partei daher eine Gefangene ihrer eigenen Sammlungsparole geworden. – Die erneute Bekräftigung der These vom Zusammenhang zwischen Ermächtigungsgesetz und Reichskonkordat durch K. Scholder (vgl. zum Diskussionsstand die Kontroverse *K. Repgen/K. Scholder*: VZG 26, 1978, 499 ff., 535 ff.) – die von M. nicht mehr berücksichtigt werden konnte – belegt die unverminderte Aktualität der Probleme um die Rolle des politischen Katholizismus bei der nationalsozialistischen Machtergreifung. Die Neubearbeitung der grundlegenden, schon 1960 vielbeachteten Arbeit M.s ist daher besonders zu begrüßen.

P. Franke

Suttner, Ernst-Christoph, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen. 8° (304 S.) Wien-München 1978, Herold. – Gediegene Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte Rumäniens sind selten; das vorliegende Buch des Wiener Ordinarius hat den zusätzlichen Vorteil, die Vorgänge der jüngsten Vergangenheit nicht nur ausgewogen darzustellen, sondern auch aus der Geschichte verständlich zu machen. Die zusammengestellten Aufsätze, die alle schon einmal in Zeitschriften und Sammelbänden (1971–1977) publiziert waren, ersetzen zwar noch kein Handbuch der Kirchengeschichte Rumäniens, das durch seine eigenwillige Politik zwischen den Machtblöcken besondere Aufmerksamkeit verdient; sie liefern dazu aber wesentliche (z. T. sich wiederholende) Elemente, soweit dies unter Verweis auf die offiziellen Quellen und ohne Zugang zu den Archiven überhaupt möglich ist. – Der moderne Staat Rumänien erlebte seine Gründung durch den Zusammenschluß der Walachei und der Moldau zum Königreich im Jahre 1859; die mehrheitlich orthodoxe Bevölkerung unterstand dem 1865 zum Primas erhobenen Metropoliten von Bukarest, dem 1885 die Autokephalie und 1925 das Patriarchat verliehen wurde. Folgerichtig trägt der erste und bedeutendste Aufsatz den Titel: „50 Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung des Kirchenrechts“ (11–125). Darin findet sich die für die heutige Situation wichtige Feststellung, daß schon nach der Verfassung von 1866 die „herrschende“ Kirche ihre Privilegien mit der schutzlosen Auslieferung an den Staat und dem Verzicht auf jede eigenständige gesellschaftliche Funktion zu bezahlen hatte; auch die neue Kirchenordnung aus dem Jahre 1923 lag grundsätzlich auf dieser Linie (11; 25). Die 1948 unter größter Verletzung der Gewissensfreiheit vollzogene Zwangsunion der unierten Kirche mit der Orthodoxie (Patriarch Justinian) hatte ebenfalls ihre vielfach unbekannte oder vergessene Vorgeschichte schon in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg (33–35; vgl. 55–61): ein Volk – ein Staat – eine Kirche war die Devise. Auf diesem Hintergrund ist es nicht mehr verwunderlich, daß die rumänische Orthodoxie nach Einführung der sozialistischen Staatsform von Anfang an in engster Kollaboration mit den neuen Herrschern stand (45–55; 62; 76 f.). – Die weiteren Beiträge gelten den folgenden Themen: „Oekumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian“ (126–178); „Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien“ (179–206); es schließen sich einige Aufsätze und Miscellen zur nachreformatorischen Kirchengeschichte des 16.–19. Jahrhunderts und zu neuen catechetischen und moraltheologischen Lehrbüchern an. In letzteren verblüfft wiederum die bedingungs- und kritiklose Unterstützung einer totalen Staatsaufsicht und ihrer Direktiven. – Reich an Informationen, gibt das Buch bewußt nur belegbare Fakten wieder; gelegentlich wünschte man sich aber eine noch deutlichere Aufhellung der Hintergründe und eine vertiefte Reflexion der fleißig zitierten Quellen.

G. Podskalsky, S. J.

Crowe, Frederick E., S. J., Theology of the Christian Word. A Study in History. Gr. 8° (174 S.). New York 1978, Paulist Press. – Dieses Buch ist ein Versuch, die Geschichte der Reflexion über das Wort Gottes in der Kirche zu

entwerfen. Geschichte wird dabei in dem spezifischen Sinn verstanden, in dem B. Lonergan sie als eine der acht unterschiedlichen und zugleich miteinander verbundenen funktionalen Spezialisierungen ansieht, die den Theologiebetrieb heute ausmachen. Ausgehend von den gesicherten Forschungsergebnissen in den relevanten Bereichen umreißt C. die genetische Reihenfolge der mannigfachen Weisen, wie in der Kirche das aufgefaßt wurde, was wir einfachhin als Wort Gottes bezeichnen. Dabei richtet er die Aufmerksamkeit vor allem auf die Übergänge, um so die Struktur der zweitausendjährigen Geschichte der Offenbarung zu ermitteln. C., durch seine Studien über das Denken Lonergans bekannt, liefert hier im übrigen ein konkretes Beispiel, wie man Lonergans Methode in einer genau umgrenzten Spezialdisziplin der Theologie anwenden kann. Die Studie zeichnet sich durch genaue Kenntnis des historischen Materials aus, das sie verarbeitet und zugleich durch eine flüssige und gemeinverständliche Ausdrucksweise, die das Werk auch den Nicht-Fachleuten zugänglich macht. In den frühesten Schriften des NT wird die christliche Botschaft noch nicht als Wort Gottes bezeichnet, sondern als Evangelium, *kerygma*, oder einfach und öfters als *ho logos*. Lukas aber nennt sie schon gängig „Wort Gottes“ (vor allem in der Apg). Der Übergang scheint von Paulus zu stammen (vgl. 1. Thess 2, 13). In der folgenden Periode kommt die dem christlichen Wort eigene Funktion der Wahrheit zur Geltung. Es ist die Zeit der ökumenischen Konzilien im Osten, die genau formulierte Sätze aufstellen und den Bann über diejenigen verhängen, welche ihre Wahrheit bestreiten. Ist man aber vom *kerygma* zum Dogma übergegangen, stellt sich unweigerlich die Frage nach der Begründung der Wahrheit solcher Sätze. In dieser Frage sieht C. die epochumachende Bedeutung des 16. Jhs., für das Luther mit seinem Brief an den Kurfürsten von Sachsen anfangs 1519 und Melchior Cano mit seinem Traktat *De locis theologicis* symptomatisch sind. Aber mit dem Erwachen des historischen Bewusstseins kam man darüber ins klare, wie problematisch die Berufung auf so weit entfernte Quellen war. Daraus entstanden auf katholischer Seite die verschiedenen Theorien von der Entwicklung der christlichen Lehre, auf protestantischer Seite versuchte man durch eine existentielle Auslegung des Wortes Gottes die Kluft zu überspringen. Die gegenwärtige Entwicklung ist zum einen von der Einsicht gekennzeichnet, daß das Wort, verstanden als Sprache, trotz ihrer Unentbehrlichkeit in unserer Heilsordnung, nicht das Grundwort der Offenbarung ist. Dieses ist vielmehr die Wirklichkeit selbst, die die Sprache ausdrückt, nämlich die ganze Heilsordnung, in deren Mittelpunkt Jesus Christus steht. Zum anderen durch die Thematisierung dessen, was uns ermöglicht, dieses Grundwort richtig auszulegen. Dazu rechnet C. die gegenwärtigen Geschichtstheorien, welche uns ein Apriori zur Verfügung stellen, um den Sinn der Geschichte freizulegen, und das innere Wort des Hl. Geistes, das zur Kirche gesandt wird, um sie zur vollen Wahrheit hinzuführen.

Der Verfasser ist sich dessen bewußt, daß seine Periodisierung der Theologie des christlichen Wortes vielfach eigenwillig ist. In Wirklichkeit sind die Übergänge von einer Epoche zur anderen nicht so abrupt und scharf abgegrenzt, wie sie die Datierung auf das Jahr 90 oder 325 oder 1517 nahelegen könnte. Was zu einer bestimmten Zeit auf den Begriff gebracht wurde, existierte schon als in der gesamten Offenbarung erlebt und vollzogen. C. ist immer wieder bemüht, auf die mannigfachen Versuche hinzuweisen, einen erst später voll thematisierten Bestandteil des christlichen Wortes in den Blick zu bekommen. So sind z. B. der Begriff von Zeugen im NT, die Bildung des Schriftkanons, die Berufung auf die apostolische Sukzession in den ersten Jahrhunderten wichtige Schritte in Richtung auf die Lehre, die das Trienter Dekret „De libris scriptis et de traditionibus recipendis“ ausführen wird. Zum selben Zweck der Periodisierung schenkt C. dem operativen Moment bei den Verfassern der neutestamentlichen Schriften, nämlich dem Vollzug bestimmter Fragen (3, 150), besondere Aufmerksamkeit. Bei allem Interesse an der Geschichte ist C. dennoch keineswegs Anhänger einer aufklärerischen Auffassung der Geschichte als eines kontinuierlich aufsteigenden Fortschrittes. Jede Thematisierung der Heilsgeschichte als Gotteswort legt einen Schatz an den Tag, geschieht aber oft auf Kosten eines anderen Bestandteiles. So wurde z. B. die Einsicht in die Verkündigung als Wort Gottes lange Zeit mit dem Preis der Vernachlässigung der Rolle bezahlt, die die menschlichen Autoren bei demselben Wort

spielten. Die vorgelegte Periodisierung erscheint mir zumindest an einem Punkt problematisch. Nach dem Verfasser gibt es zwischen Nikaia und den 95 Thesen Luthers zwar eine vielfache Entwicklung, aber keine wesentliche neue Betrachtungsweise bezüglich der christlichen Offenbarung. Auch wenn man zugibt, daß jede Periodisierung einen konventionellen und pragmatischen Aspekt hat und eher in einem bejahenden als ausschließenden Sinn zu nehmen ist, scheint mir doch, daß der Aufbau des Buches es erlaubt, ja erfordert hätte, die scholastische Theologie als eine besondere Periode zu unterscheiden. Denn das Mittelalter war nicht mehr die Zeit der autoritativen Scheidung von Wahrheit und Häresie, aber auch noch nicht die Zeit der kritischen Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Verkündigung der Kirche und den authentischen Quellen. Es war eindeutig die Zeit, die im Hinblick auf das christliche Wort als die Zeit des *intellectus verbi* charakterisiert werden kann. Die Theologie verstand sich als ein fortlaufendes Unternehmen, einen zeitgemäßen, systematischen *intellectus fidei* zu entwickeln. Im wesentlichen führt C. selbst dies im 5. Kap. aus; merkwürdigerweise aber sieht er diese groß angelegte Reflexion über das Wort Gottes nicht als eine in sich geschlossene und eigens gekennzeichnete Phase, der in einem Entwurf des Laufes der Geschichte für sich Rechnung getragen werden muß. Nach der hier vorgeschlagenen Periodisierung würde man auch das Anliegen der Reformation besser verstehen. Denn der Übergang zur Frage nach den *loci* entstand nicht bloß aus der dem Begriff der Wahrheit innewohnenden Logik, wie C. nahezulegen scheint (58 f.), sondern auch (wenn nicht hauptsächlich) aus der veränderten Stellung zum christlichen Wort nach der Zeit der Konzilien. Die Suche nach einem Wortverständnis war in der Spätscholastik gelegentlich zu solchen Auswüchsen entartet, daß die Frage fällig wurde, ob nicht die Reflexion der Menschen an die Stelle des Wortes Gottes getreten sei.

Meine zweite Schwierigkeit betrifft die Darlegung des gegenwärtigen Stadiums in der Reflexion über das christliche Wort. Die These C.s nimmt in ihrem christologischen und pneumatologischen Aspekt die Auffassung vieler Theologen wieder auf, die zu einer *realen* Offenbarung (und Überlieferung) als der umfassenderen Grundlage der Wortoffenbarung greifen. Man könnte hier auch die Auffassung K. Rahners erwähnen, der die universale Heilsgeschichte als eine echte Offenbarungsgeschichte und letztere als koextensiv mit der gesamten Weltgeschichte ansieht (Grundkurs des Glaubens, Fünfter Gang). – In den beiden letzten Kap. der Studie C.s vermißt man einen genügend artikulierten Hinweis auf die Fragen, die zur nun angedeuteten gegenwärtigen Phase in der Theologie des christlichen Wortes wesentlich gehören. Wenn wir z. B. mit Ratzinger sagen, daß die eigentliche Suffizienz der Schrift „allein die Christus-wirklichkeit ist“ (K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung [Freiburg 1965] 39), stellt sich notgedrungen die Frage nach dem Verhältnis dieses Präzens der Fülle der Offenbarung zum Einmaligen der geschehenen Geschichte in Jesus von Nazaret; die Frage nach dem Verhältnis des realen zum kategorial-sprachlichen Wort Gottes. Ähnliche Probleme drängen sich hinsichtlich des Heute des Hl. Geistes auf: das Verhältnis zur unüberholbaren, normativen Interpretation des Christereignisses in der apostolischen Kirche (der Schrift) und zum Lehramt der hierarchisch verfaßten Kirche. Ohne solche Fragen ausdrücklich miteinzubeziehen, würde die bloße These von „Christus gestern und heute“ das *ephapax* des Jesus der Geschichte aufheben, und die Rede vom Heiligen Geist zu einem von der Geschichte und der Kirche losgelösten Illuminatentum verleiten. Beides liegt freilich nicht in der Absicht des Verfassers.

G. B. Sala, S. J.

Déchanet, Jean, Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une Pensée (Théologie Historique 49). Gr. 8° (150 S.) Paris 1978, Beauchesne. – Der durch eine Reihe von Arbeiten zu Wilhelm von St. Thierry hinlänglich bekannte französische Benediktiner J. Déchanet legt in diesem Band vier Studien vor, in denen er die Tradition, der Wilhelm sich verpflichtet weiß, freilegen will (12). Zunächst widerspricht er der von Rousselot u. a. vertretenen These, Wilhelm sei „einer der reinsten Augustinisten“ des 12. Jhs.: „Wilhelm ist ‚augustinisch‘ in seinem Vokabular wie in der Verwendung bestimmter Ideen des Lehrers von Hippo“. Wilhelms

theozentrische Anthropologie, beispielsweise, könne keineswegs augustinisch genannt werden, sondern sei vielmehr in der origenistischen Tradition verwurzelt (11 f.). Ausgangspunkt der vorliegenden Studien ist demnach auch die Auffassung, daß bei Origenes der Schlüssel zum Verständnis von Wilhelms Werk liegt (13). Ausgeklammert bleibt hier die Frage nach den Beziehungen zwischen Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry (14). – Die erste Studie behandelt den Einfluß Johannes Eriugenas auf Wilhelm (21–60). Die These des Autors lautet: Wilhelm kopiert den Iren nicht, sondern erklärt ihn (36). Sie wird belegt durch Textvergleiche und -interpretation zu Begriffen wie Prädestination (36 ff.), Aufstieg der Seele zu Gott (39–53), *ordo naturalis* (53 ff.) und Erbsünde (55 bis 58). Johannes Eriugena habe durch seine zahlreichen Kirchenväterübersetzungen dem Abendland den Blick geöffnet für die *theoria* des Ostens, die die Seele in die Intimität mit dem geschauten Gott führt. Besonders in Wilhelms „*Expositio super Canticum Canticorum*“ werde dieser Einfluß spürbar: an der dort entfalteten theozentrischen Anthropologie (59). – Die zweite Studie geht den Spuren Gregors von Nyssa im Werk des frühmittelalterlichen Theologen nach (61–98). Anhand bestimmter Themen, die auch hier sämtlich der Anthropologie zuzurechnen sind – die Rätselhaftigkeit des Menschen vor sich selbst (69–76), der Mensch als „*imago Dei*“ (77–79), die Analogien zwischen menschlichem und göttlichem Sein (80–86) und schließlich die Unähnlichkeit (*la dissemblance*) zwischen Gott und Geschöpf (87–94) –, stellt der Autor beide Denker gegenüber, um so zugleich die textlichen Anlehnungen Wilhelms an den Kappadokier herauszuarbeiten. Die Kenntnisnahme Gregors durch Wilhelm lasse sich heute besser erforschen, weil die These vom überragenden Einfluß Augustins auf das Mittelalter zurückgetreten sei zugunsten einer differenzierteren Beurteilung des Einflusses der griechischen Theologie (95). – Im dritten Abschnitt handelt der Autor über die Bedeutung Claudianus Mamertus, des „neuen Augustin“, für Wilhelm von St. Thierry (99–114). Des Claudianus Schrift gegen Faustus von Riez, *de statu animae*, war in Clairvaux z. Zt. Bernhards bestens bekannt, und Wilhelm lernte sie dort kennen. Er fand bei Claudianus Gregors Konzeption vom Menschen als „*imago Dei*“ und zugleich Augustins Verlangen nach der „*similitudo*“ mit Gott, einer höheren Stufe des Menschseins. Diese Unterscheidung biete den Schlüssel zum Verständnis von Wilhelms Spiritualität (103 f.). – Der abschließende vierte Teil geht auf die Präsenz plotinischen Denkens im Werk Wilhelms ein (115–140). Eine Reihe von Texten wird vorgestellt, die wörtliche Übereinstimmungen mit Plotin aufweisen. Der Autor kommt zu dem Schluß, daß Wilhelm ohne Zweifel Plotins Schriften direkt gekannt haben muß (138 f.). Das Kapitel schließt mit zwei Exkursen: einer Darstellung über die Verwechslung der Namen Platon-Plotin bei Wilhelm (141 bis 145) und einem Verzeichnis der wichtigsten Zitationen der Enneaden in seinem Werk (145 f.). – Dieses Buch gewährt dem Leser einen Zugang zum Denken Wilhelms von St. Thierry; denn der Autor vermochte die Quellen, aus denen sich dieses Denken speist, differenziert darzustellen.

R. Berndt, S. J.

Marliangeas, Bernard Dominique, *Clés pour une Théologie du ministère. In persona Christi; in persona Ecclesiae* (Théologie Historique, 51). 8° (246 S.) Paris 1978, Beauchesne. – Wenn jemand auf reichlich 200 Seiten sich über Sinn und Gebrauch der Formeln „*in persona Christi*“, „*in persona Ecclesiae*“ verbreitet (in der großflächig abdeckenden Kapitelfolge „Vor dem 13. Jahrhundert“, „Das 13. Jahrhundert“, „Die großen Theologen der Scholastik vom 14.–17. Jahrhundert“) dann verspricht das nicht unbedingt ein Buch, das man nicht aus der Hand legen kann, bevor man die letzte Seite gelesen hat. In der Tat: „... au prix de quelque austerité“ (wie es Y. Congar in seinem Vorwort liebenswürdig formuliert) werden die Ergebnisse erhoben. Ergebnisse, die man als erschöpfend und genau erarbeitet zunächst ohne große Überraschung akzeptiert. Schließlich sind die untersuchten Termini ja vertraut, nicht nur auf dem Feld einer Theologie des Amtes, sondern der Sakramente überhaupt, und „Umschlagserlebnis“ ist gewiß nicht die erste Kategorie, die sich zur Kennzeichnung des Gewinnes dieser Arbeit und ihrer Lektüre aufdrängt. Aber wenn dann ein Mann wie Congar keinen Hehl daraus macht, daß ihm die Drucklegung dieser über 10 Jahre alten Doktoratsthese

Anliegen war, erkennt man im näheren Zusehen auch die Begründung dafür. Das „in persona Christi“ – zuerst abgeklärt und bleibend rezipiert – hat das „in persona Ecclesiae“ majorisiert. In der Richtung nämlich auf so etwas wie eine christologische Engführung, die die Ekklesiologie unter Vernachlässigung des pneumatologischen Aspekts zu einseitig inkarnatorisch begründet. Denn wenn ein Handeln des Amtsträgers „in persona Ecclesiae“ zu unbesehen und selbstverständlich von seiner „Christus/Haupt der Kirche – Repräsentation“ (technisch: von seinem ‚character sacerdotalis‘) her begründet wird, entsteht ein gefährlicher Sog, die Nicht-Werkzeuglichkeit der Vollzüge von Glaube, Hoffnung, Liebe der Kirche-Leib zu verkennen, für die juristische Kategorien nicht ursprünglich zuständig sind, weil sie die Erfassung einer „organischen“ Repräsentation nicht gewährleisten. Als Beleg: Es ist gar nicht so selten, daß in den Handbüchern eine (thomatische) „deputatio“ ohne viel Problembewußtsein unter der Hand zu einer „delegatio“ = Handlungsbevollmächtigung abmagert. – Natürlich ist das nicht die einzige wertvolle Einsicht, die einem durch dieses Buch vermittelt wird. Warum sie hervorgehoben wird? Weil die Zurückweisung einer heute schon gar nicht mehr nur verhohlenen angemeldeten „Funktionalisierung“ des kirchlichen Amtes auf einer Qualifikation als unerläßlich bestehen muß, die tiefer greift als die zum Experten – weil auch für die Wahrnehmung der Repräsentation „in nomine Ecclesiae“ (einer Repräsentation ‚von unten‘, wenn man so will) seinshaft-pneumatische Ausrüstung erforderlich ist. – Eine Bemerkung kann nicht unterdrückt werden: verglichen mit anderen Nummern der renommierten Sammlung ist in diesem Band die Zahl der Druckfehler unverhältnismäßig groß – leider besonders von solchen, die (doch spätestens beim Korrektor?) einen bedauerlichen Mangel an Vertrautheit mit dem Latein verraten.

A. Stenzel, S. J.

Kindt, Irmgard, Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen. 8° (237 S.) Stuttgart 1978, Calwer Verlag. – Dies Buch ist ein Versuch, der Bedeutung Adolf Schlatters († 1938) für unsere heutige Zeit gerecht zu werden. Gibt es doch nur wenige Theologen der Gegenwart, die so gründliche exegetische Studien und Kommentare verfaßt und zugleich eine systematische Arbeit vom Rang des Werkes „Das christliche Dogma“ vorgelegt hätten, wie dies Adolf Schlatter getan hat. Gerade aber seine systematische Theologie ist es, welche die Frage nach Zentrum und Herkunft seiner Theologie, die so sehr in natürlicher Theologie begründet zu sein scheint, nicht verstummen läßt. In dieser Hinsicht bedeutet der Versuch der Verfasserin, die Einheit als Zentral-Idee von Schlatters Theologie darzustellen und Theosophen wie Franz von Baader zur Erklärung ihrer Herkunft heranzuziehen, zwar keine allseitig befriedigende Antwort, aber doch ein bemerkenswerter Schritt vorwärts. Die Untersuchung ist übersichtlich gegliedert. Nachdem im 1. Tl. Schlatters Theologie der Einheit nach ihren philosophischen und biblischen Grundlagen untersucht ist, beschäftigt sich der 2. Tl. mit den Voraussetzungen dieser Theologie, vor allem mit dem Einfluß Franz von Baaders. Und der 3. Tl. fragt dann nach Schlatters theologischem Standort innerhalb der Theologie des 19. Jh. – Im 1. Tl. wird die Einheit als zentraler Gedanke der Dogmatik Schlatters im Gegenüber zur Einheit als Zentralgedanke in der Paulus-Auslegung Schlatters dargelegt. Am Anfang steht seine Erkenntnislehre. Das rezeptive Wahrnehmen des Gegebenen, der Wirklichkeit, ist der Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Die durch das Leben gegebenen Tatbestände wahrzunehmen, ist eine moralische Verpflichtung für den Menschen. Auf der Wahrnehmung baut das Denken, auf dem Denken der Wille auf. Es gibt eine „Denkgeschichte“ und diese ist ein Teil der „Lebensgeschichte“. Schlatter hebt die bewußte intentionale Leistung des menschlichen Ich hervor. Daß der Mensch auf eine solche intentionale Einheit mit seinem Objekt hin von Gott geschaffen ist, zeigt auch die Erkenntnisstruktur in der theologischen Wissenschaft. Auch das Wissenschaftsverständnis im allgemeinen ist davon bestimmt. Da der Gottesgedanke mit dem wahrnehmenden Denkkakt gegeben ist, kann sich keine Wissenschaft dem Gottesgedanken entziehen.

Nachdem so die Einheit als Zentralgedanke der Dogmatik Schlatters gezeigt ist, wird seine Paulus-Auslegung unter demselben Gesichtspunkt behandelt. In seiner

biblischen Theologie nimmt Paulus so sehr eine Schlüsselstellung ein, daß man sich methodisch auf die Untersuchung der paulinischen Theologie beschränken kann. Am Anfang steht eine Untersuchung über Wahrheit und Wahrnehmung Gottes im Werke der Schöpfung bei Paulus.

Besondere Aufmerksamkeit wird sodann dem Jakobusbrief zugewandt. Er will nach Sch. nicht Glauben begründen, sondern zeigen, wie man dem Glauben entsprechend leben soll. Darum begründet er die Rechtfertigung nur durch das Werk (S. 47), das aber als kraftvoller Glaubensakt verstanden wird und dies nicht im Gegensatz zur paulinischen Theologie. Nun kann auch (in einem Exkurs) gezeigt werden, wie Sch. das paulinische Leben des Menschen „nach Christus“ in der Sünde versteht, und zwar im Gegensatz zur Rechtfertigungslehre Luthers. Sch. lehnt das „simul justus simul peccator“ des Reformators ab. Der Mensch ist für Sch. nicht nur das, was er hervorbringt, „sondern er ist zuerst und zugleich Gottes Werk“ (51). Durch Christus erreichen die Werke des Menschen eine ihnen eigentümliche Würde vor Gott. Sie reichen niemals aus, um Rechtfertigung von Gott zu fordern, aber Gott sieht in seiner Gnade das getane Gute an, und rechtfertigt es in Christus. Für den Menschen ist die Einheit mit Gott nicht einfach schon mit seinem Christsein gegeben. Sie muß in persönlicher Einigung vollzogen werden. Darin liegt die Lebensaufgabe des Menschen.

Im 2. Hauptteil wird zunächst das Selbstverständnis Schlatters im bezug auf die traditionsgeschichtliche Einordnung seiner Theologie untersucht. Sodann werden die tatsächlichen Gemeinsamkeiten von A. Schlatter und Fr. von Baader dargestellt. Die Verfasserin überprüft zunächst Schlatters eigenes Urteil, daß er für seine Theologie keine Vorbilder gefunden habe, hinsichtlich J. H. Herbart, K. Steffensens, und vor allem J. T. Beck. Einflüsse fanden statt – das ist das Ergebnis, aber sie sind offenbar nur punktueller Natur gewesen. Erst in seiner „Zürcher Pfarramtszeit“ begann Sch. mit der Lektüre Saint-Martins und Baaders: „Erst in ihnen traten mir nun auch Dogmatiker entgegen, deren Denkart mitzudenken Belegung und Bereicherung wurde, nicht nur deshalb, weil sie den freudigen Mut erweckten, der die vor der Erkenntnis stehende Arbeit nicht scheut, sondern auch weil sie dem Auge einen herrlichen Reichtum von Beobachtungen vorhielten“ (62). Wo Abhängigkeit so offen bekannt wird, darf man versuchen, sie für einzelne Sätze aufzuzeigen. Die Verfasserin stellt solche Sätze synoptisch zusammen für Fragen wie Einheit und Ganzheit des göttlichen und menschlichen Seins – Einheit als Verbundenheit von Geist und Natur usw. Gemeinsam ist Baader und Schlatter ihre Verehrung für Jacob Böhme, den Sch. vielleicht schon sehr früh durch die Beziehungen seines Vaters zur Erweckungsbewegung kennengelernt hatte, und das Interesse an der vorreformatorischen Mystik. Freilich sind auch die Unterschiede zwischen beiden nicht zu übersehen, so die stärkere Bindung Schlatters an die Bibel.

Der 3. Tl. versucht nun den theologischen Standort Schlatters im 19. Jh. zu klären. Sch. sah sich in seiner Tübinger Zeit vor allem mit dem Luthertum konfrontiert. Gegen A. Ritschl betont er die Eigenständigkeit der Philosophie und der Naturwissenschaft. Die Lehre von der Seinsanalogie läßt Sch. immer wieder nach der inneren Einheit der Wissenschaft suchen. Daraus ergibt sich auch der Gegensatz zu Ritschl bezügl. der Rechtfertigungslehre und Ethik. Durch die Erb-sünde ging die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht verloren. Es gibt ein ständiges Wachstum der ethischen Qualitäten des Christen. Auch im Kirchenverständnis können sich Ritschl und Schlatter nicht treffen. Die Tendenz Ritschls, auf die lutherischen Bekenntnisschriften zurückzugreifen und dort seine Front zu beziehen, empfindet Sch. als „restaurierende Absicht“. Um den reformatorischen Besitz zu bewahren, gilt es, auf die vorreformatorische Kirche und die Hl. Schrift zurückzugehen. Nur durch eine Rückkehr zu den Normen, die in der Alten Kirche lebendig waren, können Luthers Irrtümer vermieden und überwunden werden. So erscheint die Einheitsidee weniger in der Art einer „historischen Linie“ als vielmehr im Sinne einer Kreisbewegung, in deren Zentrum die Schrift und ihr Zeugnis von Christus steht.

Mit dieser leicht lesbaren Arbeit ist sicher ein neuer Zugang zur Theologie des „Kirchenvaters“ Adolf Schlatter eröffnet. Diejenigen, die sich an seiner Analogielehre stoßen, dürften sich nichtsdestoweniger mit ihren Fragen verstanden fühlen

oder, wer das Problem der Erkennbarkeit Gottes aus der Natur ad acta gelegt hat, es vielleicht wieder hervorholen. Hilflos bleibt nach der Lektüre dieses Buches eigentlich nur derjenige zurück, der von Sch. die Forderung der Trennung vom „römischen Christentum“ gehört hat. Gewiß, man könnte sagen, die Einheit mit Christus sei für Sch. so zentral gewesen, daß er um dieser Einheit willen die Trennung vom römischen Christentum gefordert habe. „Vom römischen Christentum haben wir uns deshalb zu trennen, weil es aus der Frömmigkeit Unfrömmigkeit, aus dem Christentum Antichristentum macht“, schreibt Sch. noch 1923 (Das Christliche Dogma, S. 413 ff.). Was er dann über Beichtpraxis und Sakramentenspendung schreibt, hätte ihm aber sein Tübinger Kollege Karl Adam leicht korrigieren können. Liegt diese merkwürdige Gleichgültigkeit gegenüber dem nachreformatorischen Katholizismus nicht auch im Rahmen der Themenstellung dieses Buches?

K. H. Walkenhorst, S. J.

Aelred von Rieval, Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch, ins Deutsche übertr. von *Rhaban Haacke*, eingel. von *Wilhelm Nyssen* (Occidens, Bd. 3). 8° (XXIV u. 175 S.) Trier 1978, Spee-Verlag. – Nach der Einleitung (IX–XXIV) folgen zwei Schriften des Zisterzienserabtes Aelred (1110–1167): *De spiritali amicitia* (2–111) sowie die *Expositio de evangelica lectione Cum factus esset Jesus annorum duodecim* (112–163), danach Anmerkungen zu beiden Schriften (164–175).

In der Einleitung gibt *Wilhelm Nyssen* einen Überblick über das Freundschaftsideal in Antike, Bibel und Mittelalter und stellt so Aelreds Schrift in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang; dabei ergibt sich klar die Neuheit des Christentums auch in dieser Frage, zugleich eine kleine Blütenlese schöner Stellen über die Freundschaft von Vergil bis zu Hildegard von Bingen.

Über die Freundschaft – von allen Schriften Aelreds hat diese am meisten Beachtung gefunden, gerade auch in unserer Zeit. Eine deutsche Übersetzung durch *Karl Otten* erschien unter dem Titel „Die heilige Freundschaft“ 1927 bei Kösel-Pustet in München, 1938 in 3. Auflage. Eine französische Übersetzung gab *Frans Ingham* 1937 in Brüssel heraus, eine weitere mit reichen Anmerkungen *Joseph Dubois* 1948 in Paris. Eine kritische Textausgabe erschien 1971: *Aelredi Rievalensis opera omnia I opera ascetica*, edd. *A. Hoste* OSB et *H. Talbot*; Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis I, Turnholt, Brepols. Dieser Ausgabe hat *Haacke* den lateinischen Text beider Aelred-Schriften zeilen genau übernommen, so daß eine Zitierung leicht möglich ist. Das Auffinden einer Stelle würde erleichtert, wenn eine lateinische Ziffer (etwa oben rechts oder unten vor der Seitenzahl) anzeigen würde, um welches Buch der betr. Schrift es sich handelt. Die deutsche Übersetzung ist flüssig und liest sich gut. Freilich läßt sich gerade bei einer frei gehaltenen Übersetzung manches Fragezeichen anbringen; einiges sei beispielsweise genannt.

I, 359–360 greift auf 286–288 zurück; das wird in der umschreibenden Übersetzung verwischt. – II, 138–140: „*Omnia iucunda... sentiuntur*“ heißt nicht „was immer an angenehmen Dingen begegnet“, sondern: unter Freunden „wird alles als angenehm empfunden“. So fügt es sich auch besser in den Zusammenhang ein. – III, 77–78: „*ante hesternam collationem*“. „Vorgestern“? Vielleicht besser: „bis zum gestrigen Gespräch“? – III, 509–510: „*talem amicum habere volunt, quales ipsi esse non possunt*.“ Der Zusammenhang des Abschnitts spricht nicht von der „Hilfe“, sondern vom „esse“. So auch bei Cicero, dem diese Stelle entnommen ist. Gemeint ist: die meisten Menschen stellen an den Freund charakterliche Ansprüche, die sie selber nicht erfüllen. – III, 643: „*ex pluribus unum facere*.“ *Haacke*: „aus zweien eins geworden.“ Augustinus, dem diese Stelle entnommen ist, spricht nicht von der Zweierfreundschaft, sondern von einer Freundschar: „Aus vielen eines machen“. – III, 875–876: in bestimmten Fällen ist unter Freunden „*dissimulatio*“ erlaubt. Das meint nicht „Vertuschen“, „Vortäuschen“, oder „Verstellung“, sondern ein „Darüber-hinweg-sehen“, „Unbeachtet-lassen.“

Die Schrift über den zwölfjährigen Jesusknaben, heute weniger bekannt, war, wie *Hoste* aus dem Handschriftenbestand erschließt, im 15. Jh. gerade in Deutschland beliebt (*Hoste-Talbot* S. 247). *Hoste* hatte bereits in den *Sources Chrétiennes* (1958) den Text kritisch herausgegeben und eine ausführliche Einleitung beigege-

ben, Joseph Dubois ihn ins Französische übersetzt. Eine kleine Einführung möchte man sich auch bei der jetzigen deutschen Übersetzung wünschen. So sollte der Leser von Anfang an wissen: es geht Aelred nicht so sehr um eine Erklärung des Evangeliums als um Erbauung (III, 399–400): „Non quaestiones quaeris, sed devotionem, nec unde lingua acuatur, sed unde affectus excitetur.“ Die Wegestufen Bethlehem – Nazaret – Jerusalem werden als Bild der Stufen christlichen Lebens genommen.

Im einzelnen: Prolog 45: „pace tua dico“ ist ciceronische Redensart. Also nicht: „ich sage es dir zum Frieden“, sondern: „nimm es mir nicht übel“; I, 158–160 weist Aelred auf die Grenzen seiner Betrachtungsweise hin. Vielleicht bringt eine kleine Wortumstellung das klarer zum Ausdruck: „man darf hierzu manches ... vermuten ...; behaupten aber darf man nichts unüberlegt“; II, 11: „per certa temporum spatia.“ Haacke: „für einen ganzen Zeitraum der menschlichen Natur entsprechend.“ Nun nehmen diese Worte Bezug auf 13 und 17: „ut per spirituum aetatum distinctiones cresceremus.“ Den Stufen unseres geistlichen Reifens entsprechen die Stufen im Heranwachsen Christi. Also: „in bestimmten Zeiträumen“; II, 58: „inde ascendendum est.“ Nicht „darum“, sondern „von dort“, nämlich von Nazaret müssen wir nach Jerusalem hinaufsteigen; II, 141 und 154: übersetzt H. infidelitas und perfidia mit „Treulosigkeit.“ Genügt nicht: „Unglaube“?; II, 205–206 nicht: „er habe uns verlassen, die er um des ... Heidenvolkes willen gezeugt hat“, sondern: „er habe um des Heidenvolkes willen jene verlassen, die er gezeugt hat“; III, 349–350 fehlt leider in der Übersetzung. „... noch wiederum um der Freuden der Beschauung willen die Sorge um den Nächsten zu vernachlässigen“; III, 365: Der von der acedia Besiegte läuft „statt“ (?), nein, „um (ut) jemand zu finden, mit dem er plaudern, den er trösten kann.“ Also in Geschäftigkeit vor der eigentlichen Aufgabe zu fliehen; III, 380–381: Von inferiora-„Unterwelt“ spricht im Kontext nichts. Jesus steigt mit Josef und Maria in das bescheidene Nazaret hinab, wo es keine Hochgestellten gibt. Zur Geschichte des Begriffs „condescendere“ siehe K. Duchatelez o. praem.: La „condescendance“ divine et l'histoire du salut; NRTh 95 [1973] 593–621; III, 392: „spiritualium vicissitudinum tempora.“ Haacke: „Zeiten geistigen Austausches.“ Ist nicht gemeint: Zeiten geistlicher Wechselfälle, Veränderungen? Und darum Zeiten, in denen man Rat und Führung braucht?

Druckfehler (z. T. aus Hoste-Talbot stammend) sind selten. Man verbessere: VII: Die Einleitung beginnt nicht VIII, sondern IX. XV: statt II, 1: I, 1. XXII: statt Zeite: Zeiten. XXIV: ⁵² streichen. Zu Amicitia I, 101: statt „sie“: „ihn“ (den Begriff). Zu II, 274: statt Salomon: Absalon. Zu III, 12: statt „unser Walter“: „unser Gratian.“ Zu III, 868: statt „der Name Wahrheit“: der Name Freundschaft. S. 169, Anm. zu III, „634/640 Augustinus Confess. 4, 4, 7, 5“ verbessern in „634/643 Augustinus Confess. IV, 8, 2.“ Zur Expositio Prolog 12: statt „Freunden“ „Freuden“. III, 256: statt „duam“: „quam“; so richtig bei Hoste-Dubois.

Die oben gemachten Anmerkungen sind Meinungsverschiedenheiten, die nach Aelred (und Augustinus) die Freundschaft nicht stören (III, 85, 636 dissentire; die Übersetzung „zanken“ ist zu stark). Es bleibt die Freude an dem, was uns hier geboten wird: in flüssigem Deutsch eine Vermittlung kostbarer Gedanken mittelalterlicher Frömmigkeit. Immer wieder ist Aelred gepriesen worden wegen seiner Feinfühligkeit und Herzenstiefe. Diese zeigt die Schrift über die Freundschaft in jeder Zeile; sie leuchten aber auch in dem Büchlein über den zwölfjährigen Jesusknaben, vor allem im dritten Teil, wo Aelred die Wege zur Beschauung und mehr noch zur tätigen Liebe zeigt. Hier spürt man Sicherheit und Wärme des reich erfahrenen Seelenführers; „pro modulo experientiae nostrae“, sagt er untertreibend (III, 28, 209). Bei Aelred empfindet man, wieviel Herzenskultur in einem echten Christen- und Ordensleben gefordert und gefördert wird. – Dies Buch ist das Rechte zu stiller Lesestunde – und zu dem, was Aelred zur Freundschaft rechnet: zum Schenken.

J. Möllerfeld, S. J.

Ignacio de Loyola, Die Exerzitien und aus dem Tagebuch. Mit Zeichnungen von *Federico Barocci* und einer Dokumentation (Kultur-Kuriosa, Bd. 14). 8° (206 S.) München 1978, Matthes & Seitz. – „Kaufft's! Kaufft's! oder ich

schmeiss's weg" steht auf der Rückseite dieses in einer Sammlung „Kultur-Kuriosa“ herausgegebenen Paperbacks. Es handelt sich um den nicht als solchen gekennzeichneten Nachdruck einer veralteten Übersetzung der „Geistlichen Übungen“, die bereits 1921 im O. C. Recht-Verlag München erschienen ist. Diese Übersetzung geht nicht vom Spanischen aus, wie jetzt S. 4 behauptet wird, sondern sie ist eine Zweitübersetzung aus dem Lateinischen (a. a. O. S. 62). In der Einführung und in der Dokumentation (Plaudereien von Philosophen, Literaten und Militärs) wird Ignatius als Willensakrobat hingestellt. Man brauche weder gläubig noch Humanist zu sein, um sich für die Exerzitien zu interessieren. Solch ein Umgang mit dem Text ist in der Tat ein „Kultur-Kuriosum“. Der Rezensent meint daher, der Verleger solle seine Drohung wahrmachen.

Kl. S c h a t z, S. J.

Nadal, Jerónimo, *Scholia in Constitutiones S. J.* – Edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado S. J. (Biblioteca Teológica Granadina, 17). Gr. 8° (XXXII u. 516 S.) Granada 1976, Facultad de Teología. – In der Einleitung zu dieser sehr erwünschten Textausgabe weist der Herausgeber auf einen Text von Juan Alfonso de Polanco, dem Sekretär und Chronisten der Gesellschaft Jesu, hin (aus dem Jahr 1552): „Cum P. Ignatius de promulgandis et ad praxim deducendis Constitutionibus in universa Societate cogitasset, et P. Hieronymum Nadalem ad hoc munus obeundum multis in locis idoneum indicasset, scripsit eidem ut ita res in Sicilia componeret, ut saltem post festum Resurrectionis Domini Romam veniret“ (Chron. 2, 550). Der Herausgeber betont, daß es sich in diesem Fall nicht nur darum handelte, ein Gesetz zu promulgieren oder eine neue juristische Struktur dem praktischen Leben aufzuprägen, sondern den Jesuiten vor allem die „Motivationen“ mitzuteilen und den Geist zu erwecken und schließlich in den Konstitutionen eine notwendige Hilfe für das innere Gesetz „de la caridad y amor“ zu sehen. In diesem Sinn hat Nadal seine verschiedenen Aufgaben erfüllt und viele diesbez. Instruktionen und Exhortationen verfaßt. Keine dieser Schriften, die der Herausgeber einzeln aufzählt, ist eine abgeschlossene Arbeit über die Konstitutionen – mit Ausnahme der „Scholia“, die ergänzende Erklärungen („Scholien“) über das „Examen“, die „Konstitutionen und Deklarationen“ enthalten, also über alles, was wir gewöhnlich die „Constitutiones S. J.“ nennen. Der Hrsg. behandelt zuerst den Aufbau und die Entwicklung der Scholia: Ursprung und Inspiration (1552–1555); 1. Etappe: Basis-Text (1556 bis 1561); 2. Etappe: Korrekturen und Ergänzungen (1561–1568); 3. Etappe: Nach der 3. Generalkongregation (1573–1576). Anschließend wird die „Autorität der Scholia“ beurteilt, ferner die Beschreibung des Originaltextes und editorische Anmerkungen zur hier vorliegenden kritischen Edition gegeben. Nach dieser umfassenden und sehr gut orientierenden Einleitung (VII–XXXII) folgen die einzelnen, mit einem außerordentlich umfangreichen Apparat von 734 Anmerkungen versehenen Texte bzw. Scholia zum „Examen“ (1–40), zum Vorwort zu den Konstitutionen (41) und zu den einzelnen Kapiteln der Konstitutionen (42–304). Weiter kommen noch drei kleinere und ergänzende Texte (305–320) hinzu und schließlich die umfangreichen „In capita Declarationum scholia“ (321–502) mit 498 Anmerkungen des Hrsg.s. – Ein „Index rerum“ beschließt das wertvolle Werk, das eine nicht zu umgehende Grundlage für die dringend erforderlichen Nadal-Studien sein und bleiben wird.

A. H a a s, S. J.

A. Textos: 1. *Agustin de Esbarroya*, O. P., Purificador de la Conciencia. Estudio preliminar, edición y notas de Alvaro Huerga (Madrid 1973). 8°, S. 372 – A 21;

2. *Juan de Cazalla* FM, Lumbre del Alma. Estudio y edición de J. Martínez de Bujanda (Madrid 1974) S. 171–A 22;

3. *Miguel de Molinos*, Guía Espiritual. Edición crítica, introducción y notas de Jose Ignacio Tellechea Idigoras (Madrid 1976) S. 447–A 23;

4. *Diego Pérez de Valdivia*, Aviso de Gente Recogida. Prólogo, introducción y edición de Alvaro Huerga. Estudio preliminar de Juan Esquerda Bifet (Madrid 1977) S. 869–A 24;

5. *Jaime Montañes*, OC, *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, hrsg. v. P. M. Garrido (Madrid 1976) S. 410–A 25. –

Die Colección 'Espirituales españoles', herausgegeben von der Universidad Pontificia de Salamanca zusammen mit der Fundación Universitaria Española, Madrid, wurde von Pedro Sainz Rodríguez und Luis Sala Balust begründet. Sie erscheint in drei Reihen: Textos (A), Lecturas (B) und Monografías (C), die sich mit der wissenschaftlichen Erforschung spanischer Spiritualität und der Veröffentlichung bedeutsamer Texte befassen. Wegen vielfacher wechselseitiger Beeinflussung in früheren Jahrhunderten sind die Editionen auch nördlich der Pyrenäen von Interesse.

1. E. (gest. 1554 zu Cordoba) war Theologe, Philosoph und geistlicher Schriftsteller, den D. de Soto, Sepulveda und B. de Carnajal schätzten. Zeitweilig leitete er als Regens das Universitätskolleg zu Sevilla, einem Vorort der thomistischen Renaissance im Spanien des 16. Jhs. Gegen Ende seines Lebens schrieb er 'Purificador...' (Sevilla, Toledo 1550; Alcalá 1556, 1558, 1596; Salamanca 1569. Eine ital. Übersetzung erschien bereits 1581). Beim frühen Tode dieses weisen und tugendhaften Ordensmannes sind weitere Werke verlorengegangen. *A. Huerga* behandelt in der einleitenden Studie Leben, Schriften u. Geisteswelt E.s im Sevilla der Jahrhundertmitte (9–190). Dem Text sind einige Anmerkungen sowie 3 doppelseitige Faksimiles der Ed. Tolosana von 1550 beigegeben.

2. J. de C. (1480–vor 1532) Kaplan des Kard. Cisneros, dann Theologieprofessor, Titularbischof von Vera, bemühte sich um eine Synthese zwischen Erasmus und Cisneros, was ihm einen Prozeß einbrachte. Sein 'Lumbre des Alma' (Valladolid 1528, Sevilla 1528, 1542) ist teilweise eine Adaptation der 'Viola Animae' (Köln 1499), die wiederum beeinflusst ist von der 'Theologia naturalis' des R. Sabundus. Der veröffentlichte Text kann sich nur auf die Edition von 1542 gründen. *M. de Bujanda* schickt eine kritische Studie voraus (11–51) und veröffentlicht den Text (57–171).

3. Bekanntest und für die Geschichte der Spiritualität interessanter ist M. de Molinos (1628–1696) (vgl. WW, LThK, RGG, de Guibert). Sein *Guia* (Rom 1675), wo er als Promotor des Seligsprechungsprozesses des Simon de Roja seit 1663 weilte, war von den Zensoren in Spanien und Rom für gut befunden und von 8 Gutachtern gelobt worden. Lediglich aus Briefen M.s zog man die 68 Sätze heraus, die als quietistisch bezeichnet wurden, was 1685 zu seiner Inhaftierung führte. 1687 wurde er verurteilt, er widerrief zwar sogleich, mußte jedoch lebenslanglich in Haft bleiben. Der Herausgeber behandelt den Entwicklungsgang M.s eingehend in der Einleitung (15–85). Dem Text (87–377) sind ausführliche Anmerkungen (377–417), die Abweichungen der Editio A und B, mehrere Register sowie 6 Faksimiles beigegeben. Das Autograf mit der Druckerlaubnis des Magister Sacri Palatii (32) stimmt heute nachdenklich und fordert zur Überprüfung aller Vorgänge auf.

4. V. (1510 zu Sevilla – 1598 in Barcelona) war Priester, Professor der Theologie und geistlicher Schriftsteller, der Juan de Avila nahestand. Auch er wurde angeklagt, mußte jedoch mangels Beweises freigesprochen werden. Er verteidigte die karmelitanische Reform in Katalonien. Gegen Ende seines Lebens nannte man ihn 'el santo'. Sein Hauptwerk ist 'Aviso...' contra los alumbrados (1585). *Bifet* zeichnet seinen Lebenslauf (17–53), den Huerga, der Herausgeber, durch einen kritischen Bericht über den Inquisitionsprozeß ergänzt (55–141). Der A. erschien in 1. Aufl. zu Baeza 1585, dann 1596; 1613 zu Lerida, 1687 in 4. Aufl. zu Madrid (Ital. Übersetzungen schon 1590 zu Florenz, 1592 und 1610 zu Venedig). Der Text folgt (143–869).

5. M. gehört der karmelitanischen Reform an und wurde vom Ordensgeneral Rubeo zur Leitung eines Reformkonventes in Onda 1565 ermächtigt. In einer kritischen Studie informiert Garrido, der Herausgeber, über die weithin nur wenig bekannte (143) karmelitanische Reform des 16. Jhs und die geistliche Persönlichkeit M.s (13–143). Es folgen 4 Dokumente des P. Rubeo (145–158), der Text des *Espejo* (161–404) und ein Register (405–410). Eingefügt sind auch hier 12 Faksimiles früherer Ausgaben.

B. Lecturas: *Enrique Herp*, Directorio de contemplativas. Estudio preliminar, edición y traducción de Juan Martin Kelly (Madrid 1974) S. 767–B 2. –

Heinrich Herp, geb. zu Beginn des 15. Jhs., war zuerst Fraterherr, dann ab 1450 Franziskaner und starb 1478. K. legt im 1. Tl. (13–233; Bibl. 233–240) die Dissertation vor, die er 1773 in Alcalá einreichte, worin er dem Einfluß des flämischen Mystikers auf spanische Weltgeistliche, Franziskaner, Karmeliten, Dominikaner und Jesuiten des 16. Jhs. nachgeht. Er veröffentlicht dann die erste vollständige Übersetzung des ‚Directorium aureum contemplativorum‘ (241–467) und fügt den lateinischen Text bei nach der Ausgabe Köln 1545, die im Escorial aufbewahrt wird (469–685), und den spanischen Text des ‚Espejo de perfeccion‘ (Alcalá 1551), nach dem einzigen noch vorhandenen Exemplar, das sich in Lissabon befindet. Herp's Einfluß in Frankreich und Spanien reichte bis ins 17. Jh. hinein. M. J. Scheeben's Feststellung „der theologische Gehalt der mittelalterlichen Mystik sei auch überreichlich und in klarer unzweideutiger Form . . . in der ‚Theologia mystica‘ des Minoriten Herp enthalten“, gilt auch gegenwärtig noch.

C. Monografías: 1. *Baldomero Jimenez Duque*, La espiritualidad en el siglo XIX español (Madrid 1974) S. 236–C I.

2. *Maria Paz Aspe Ansa*, Constantino Ponce de la Fuente. El Hombre y su Lenguaje (Madrid 1975) S. 190–C 3.

3. *Hughes Didier*, Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg. Traducción de M. Navarro Carnicer (Madrid 1976) S. 584–C 5.

1. Über spanische Spiritualität informiert das DSp (VI, 2; 1962 sp. 1089 bis 1203), sowie das DThC Reg. Mystique (sp. 3274–82; Espagne sp. 1213–49; speziell über das 19. u. 20. Jh. sp. 1226) sowie Einzelartikel des LThK. Neuerdings bietet das Diccionario de historia eclesiastica de España (Madrid 1972–1975 Bd. I–IV) weitere Informationsmöglichkeiten. Dort schrieb Jimenez Duque (S. 874 bis 876) über das 19. Jh. In seinem neuen Werk informiert der Autor über das gleiche Jh. auf dem Hintergrund der spanischen Geschichte und der kulturellen Ereignisse über die Stellung von Kirche, Episkopat, Klerus und Orden. Er berichtet über Katechese, Predigt u. religiöse Belehrung, karitative und soziale Werke und stellt die geistliche Literatur in den verschiedenen Bereichen (Eucharistie, Herz-Jesu-Verehrung, Maria, geistl. Übungen u. priesterliche Frömmigkeit) dar. Er gibt einen Überblick über die Ordensspiritualität und nennt die wichtigsten wissenschaftlichen Veröffentlichungen nebst den hauptsächlichsten Zeitschriften. Die Auswirkungen des religiösen Lebens in der Öffentlichkeit werden charakterisiert und endlich ein Verzeichnis von rund 180 heiligen bzw. heiligmäßigen Personen zusammengestellt (Bibl. 208–19) nebst einer umfangreichen Bibliographie zum Ganzen. Alles in allem eine beachtliche Leistung, die zu Auswertung und Vergleich anregt.

2. *C. Ponce de la Fuente* (1502–1560), seit 1534 Priester, lehrte als Prediger und Professor der Exegese in Sevilla und wirkte als katechetischer Schriftsteller, dessen Werk noch der Auswertung harret. 1558 wurde er bei der Inquisition des Luthertums angeklagt, 1560 verurteilt und verbrannt. Neue Historiker bezeichnen ihn nur mehr als Erneuerer. Die Verfasserin schildert die Nachwirkungen seines Schaffens bis zur Gegenwart und legt sein Leben dar. Dann analysiert sie die ‚Exposicion del primer salmo‘ (1545) und beschreibt Inhalt, Sprache und Stil der ‚Concesion de un pecador‘ (1547). Beigegeben sind eine Bibliographie (175–188) zusammen mit 8 Faksimiles.

3. *J. E. Nieremberg*, S. J. ist in Deutschland von allen genannten Autoren der bekannteste, seit M. J. Scheeben in den ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade‘ sein Werk ‚Aprecio y estima de la divina gracia‘ (Madrid 1638) (dt. Scheeben [Freiburg 1863, 1949]) bearbeitet und erweitert hat. N. (1590–1658), Sohn deutscher Einwanderer aus Österreich, ist Theologe, Philosoph, Exeget, Hagiograph und geistlicher Schriftsteller, der ein stattliches Werk von 5 740 S. in spanischer, 4 000 S. Folio und 1 730 S. Octav in lateinischer Sprache hinterlassen hat. Menendez y Pelayo nannte ihn ‚einen der 5 oder 6 besten Stilisten des spanischen 17. Jhs.‘ I. Iparraguirre charakterisierte ihn als tiefen Theologen und Psychologen von staunenswerter Belesenheit, dem es freilich oft an kritischem Sinn mangelte. – H. D. reichte 1974 in Paris an der Sorbonne eine Dissertation über N. ein, die unter Beratung von P. Sainz-Rodríguez im Centro de Estudios de Espiritualidad beendet worden war. Die spanische Übersetzung, die hier vorliegt, berücksichtigt Korrekturen und Ergänzungen. Leben und Werke kommen unter verschiedenen Aspek-

ten ausführlich zu Wort. Allein die Register, welche die von N. benützten Werke aufführen und statistische Angaben über die Häufigkeit von N.s Benutzung eines Autors vorlegen, umfassen die S. 509–579 zusammen mit der Bibliographie. – Alles in allem eine Leistung, die Beachtung verdient.

Die genannten Beiträge stellen eine willkommene Ergänzung unserer Kenntnis des spanischen Geisteslebens dar.

Ergänzend seien noch vier Titel der Reihe ‚Conferencias‘ mitgeteilt: *Luis Morales Olivier*, *Santa Teresa de Jesus y la Fundacion de Beas de Segura* (Madrid 1977) 26. S. – Conf. 40.

Baldomero Jimenez Duque – Luis Morales Olivier, *San Juan de la Cruz* (Madrid 1977) 72. S. – Conf. 64.

Baldomero Jimenez Duque, *Madre Maravillas: Alma y mision* (Madrid 1977) 29. S. – Conf. 68.

Marcel Bataillon, *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*. Prolog des ‚Breve y compendiosa institucion de la religion Christiana‘ de Francisco de Elao, 1540; Faksimilereproduction (41–100) (Madrid 1977) 101 S.–Conf. 93.

C. Becker, S. J.

3. Einführungen. Fundamentaltheologie usw.

Beinert, Wolfgang, Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie (Theologie im Fernkurs, Bd. 6). Gr. 8° (224 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Dem heutigen Abiturienten und Studienanfänger, dem Elternhaus, Gemeinde und schulischer Religionsunterricht keine geschlossene und durchsichtige Vermittlung christlichen Glaubens bieten, können auch die theologischen Fakultäten nicht die problemlose Weiterführung des schon Bekannten geben. Verwirrt von der unübersichtlichen Vielfalt der Interessen, Ansichten und Studiengänge macht er die Erfahrung dessen, der wohl die Teile in der Hand hält, dem leider jedoch das geistig Band fehlt. Daß dabei auch keine Freude an der Theologie aufkommt und selbst die Freude an Gott vergehen kann, liegt auf der Hand. Dem Verlangen nach einer fundierten, verständlichen, überschaubaren und modernen Einführung in die theologische Wissenschaft kommt der Verf. entgegen. Um es vorweg zu sagen, B. wird dem problemgeladenen und kritikanfälligen Unternehmen sowohl in sachlicher als auch didaktischer Hinsicht auf eine kompetente und sympathische Weise gerecht. Gegenüber einer rationalistischen Auflösung des Glaubens oder seiner fideistischen Enge, sucht er unter der Leitidee „Gott selbst zu Wort kommen zu lassen“ die Theologie als Wissenschaft zu begründen, wo in methodisch-verantworteter und sachlich-systematischer Weise die argumentative Vernunft Gott in „wissenschaftlicher Form“ zur Sprache kommen lassen kann. – Nach einem knappen historischen Überblick über theologische Selbstbegründungen als Wissenschaft nimmt B. seinen Ansatz bei der Frage nach der Erkenntnis von Wirklichkeit überhaupt. In einer verständlichen Darstellung und Auseinandersetzung mit der Analytischen Philosophie begründet er wissenschaftstheoretisch die Möglichkeit theologischer Erkenntnis aufgrund von möglichen synthetischen Urteilen apriori, womit eine positivistische und empiristische Eingrenzung von Wirklichkeitserfahrung überwunden ist. Eine Erkenntnis von transempirischer Realität wenigstens der Möglichkeit nach ist darum nicht mehr ohne weiteres als „sinnlos“ abzutun. Als Wissenschaft muß Theologie sodann ihre Wirklichkeitserkenntnis zur Sprache bringen können. „Sprache zielt ab auf Wirklichkeit und erreicht diese in ihren Akten. Sie ist die transzendente Möglichkeitsbedingung für die Erkenntnis der Realität.“ (89) Sprache zielt auf die Totalität einer Kommunikationsgemeinschaft und die Totalität von Wirklichkeit überhaupt. Von hier aus kann dann die Frage nach der Existenz Gottes als Grund von Theologie gestellt werden. Eine vorgängige Entscheidung zur Offenheit auf das Ganze der Wirklichkeit erweist sich als unerläßliche Komponente in der Erkenntnis der Existenz Gottes. Die in jeder natur- oder geisteswissenschaftlichen Einzelerkenntnis implizierte Ausrichtung auf *Sinn* läßt sich öffnen auf die Tiefendimension in aller Wirklichkeitserkenntnis als implizite Ausrichtung auf die ganze Wirklichkeit, und sie läßt sich somit transzendieren auf die Frage nach dem absoluten Sinn, der sich als

umgreifender Grund und umfassendes Ziel aller Wirklichkeit und aller Sinnerfahrung zu erkennen gibt, der Gott genannt wird. Theologie kann jedoch Gott nicht zum „Gegenstand“ haben, sondern sie spricht von ihm, insofern er sich in Beziehung zur Wirklichkeit als ihr Grund erweist. Theologie thematisiert somit die Frage nach dem Sinn des einen Ganzen und Letzten der Wirklichkeit und bringt sie in den Horizont einer Sprachgemeinschaft (Kirche). In diesem Zusammenhang kann das alles zentrierende Ur-datum christlicher Theologie genannt werden: Gottes Wort im Menschen Jesus von Nazaret ist die Erscheinung der Antwort auf die menschliche Sinnfrage und den Versuch sehnsüchtiger Hingabe. „Christliche Theologie ist die Wissenschaft von dem in Jesus von Nazaret (endgültig) geöffneten und im Glauben angenommenen Wort Gottes.“ (111) Von hieraus entwickelt B. eine Hermeneutik der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen theologischer Erkenntnis, Sprache und Verständigung. Er erarbeitet Phänomene wie Orthodoxie, Häresie, Wort Gottes, Verkündigung, Schrift, Dogma, Bekenntnis, Kirche, Lehramt, Tradition, innovatorische Vermittlung, gefolgt von einer Darstellung der Aufgliederung der Theologie in ihre einzelnen Disziplinen. Zuletzt muß die Theologie, die ihrem eigenen Selbstverständnis gerecht wird, nicht nur die sinnstiftende Antwort Gottes auf die Frage des Menschen entgegennehmen; sie wandelt sich zur Frage an den Theologie treibenden Theologen selbst, wieweit er dem Ruf in die Nachfolge mit seinem Leben gerecht wird, indem er als ganzer Mensch in Wort und Tat, dem zu Wort kommenden Gott entspricht. – Im Anhang gibt ein knapper Abriss der Theologiegeschichte eine gute Orientierung. Hinweise zum Studium der Theologie stellen das notwendige „Handwerkszeug“ für den Theologen vor. – Die bibliographischen Angaben zum „Kleinen Theologischen Wörterbuch“ und zu „Herders Theologisches Taschenlexikon“ sind durcheinandergeraten. – Unklar ist, wie die Theorie der ökumenischen Bewegung von der Hermeneutik katholischer Theologie her voll verantwortet werden kann (vgl. 170 f.). – Im ganzen stellt das Buch eine empfehlenswerte Einführung in die Theologie für Anfänger dar. Es ist aber auch als gute Nachlese für Orientierung suchende höhere Semester verwendbar.

G. L. Müller

Gollwitzer, Helmut, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. 8^o (229 S.) München 1978, Kaiser. – Der Verf. beendete 1975 seine Berliner Lehrtätigkeit mit einer Vorlesung, die er eine „Einführung in die evangelische Theologie“ nannte und in der er „eine zusammenfassende Rechenschaft über den eigenen Erkenntnisweg und Erkenntnisstand“ ablegte. Den Text dieser Vorlesung hat er im vorliegenden Buch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Dem *genus litterarium* nach reiht sich die Veröffentlichung ähnlichen Versuchen anderer Theologen an – z. B. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum; G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens; K. Rahner, Grundkurs des Glaubens; etc. . . . Nicht um dieses oder jenes Detailproblem geht es G., sondern um das Ganze des Glaubens, wie es sich ihm darstellt. Solche knappen und straff strukturierten Gesamtdarstellungen ersetzen die Einzeluntersuchungen nicht, setzen diese aber voraus. Sie sind heute in besonderer Weise unentbehrlich, da es fast niemandem mehr gelingt, die Flut der Einzelmonographien zu überblicken und selbständig zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Sie lassen außerdem das Profil eines Theologen und seines Werkes für eine größere Zahl von Interessenten erkennbarer hervortreten.

Das Buch umfaßt zwölf Abschnitte. Die beiden ersten – „Freiheit und Bindung der Theologie“ (Abschnitt I) und „Theorie und Praxis als Problem der gegenwärtigen Theologie“ (Abschnitt II) – bieten Überlegungen zur Funktion und zum Vollzug heutiger Theologie. Dabei wird insbesondere das Gefährliche, das in der vielfachen Verflechtung der Theologie mit kapitalistischen Gesellschaftsstrukturen liegt, thematisiert. Die entschiedene Absage, die der Verf. der kapitalistischen Gesellschaftsform erteilt, und sein Einsatz für eine sozialistische Ordnung inspirieren das ganze Buch, werden aber noch einmal besonders offenkundig in den Abschnitten X und XI – „Die Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt“ und „Recht und Friede als Aufgabe der Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt“. Hier wird die kapitalistische Welt als Welt des Egoismus und der Nicht-Brüderlichkeit beschrieben. Es ist den Jüngern Jesu aufgetragen, inmitten dieser Welt

Räume des brüderlichen Miteinanders, in denen jeder dem anderen „das Seine“ zugesteht, zu schaffen. Solche Räume sind „Gleichnisse“ des eschatologischen Reiches Gottes, nicht dieses selbst – so betont G. in Abschnitt VIII „Reich Gottes“. Wer „in den Kämpfen dieser Welt“ ernsthaft Jünger Jesu Christi sein will, muß sich nach seiner Überzeugung für eine bessere, nämlich sozialistische Ordnung einsetzen. Die „Gleichnisse“ des Reiches Gottes sind nicht nur im privaten Bereich der Individuen und der kleinen Gruppen, sondern ganz wesentlich auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu verwirklichen. Es wäre ein Mißverständnis der göttlichen Gnade und der Verheißung des Reiches Gottes, wenn sie nicht als „Sendung“, als „Einsetzung in die Freiheit zur Aktivität“, als „Dank“ im Sinne einer „Mitarbeit am Ziel des göttlichen Rettungsunternehmens“ ausgelegt würden – so der Abschnitt IX „Gnade und Dank“. So führt die Annahme der frohen Botschaft vom Reich Gottes nicht zum Rückzug der Christen aus der Welt, sondern mitten in sie hinein, damit sie dort ein Leben in Solidarität führen und anderen ermöglichen. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die solches auf sich nehmen. Der Blick auf die Geschichte der Kirche zeigt freilich, in welch bedrückendem Maße die Christen hinter dem ihnen übertragenen Auftrag zurückgeblieben sind und noch zurückbleiben. Immer wieder haben sie sich mit den die menschliche Solidarität behindernden Kräften arrangiert. Das wird in Abschnitt VI „Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche“ dargelegt. In all diesen Aussagen lebt reformiertes, durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes in der Zeit des Dritten Reiches angereichertes Denken auf. Es ist kein Zufall, daß G. mehrfach an Thesen aus der „Barmer Erklärung“ von 1934 erinnert. – Das Leben des Christen erschöpft sich indes nicht in politischen Aktivitäten, die auf die Errichtung einer sozialistischen Ordnung zielen. Der Glaube schenkt dem Menschen Lebensgewißheit. Diese wird ihm erfahrbar im Gebet. Dieses vollzieht sich als Bittgebet, Dankgebet und Anbetung – das ist der Inhalt des Schlußabschnitts „Glauben und Beten“ (XII).

Die bisher stichwortartig referierten Ausführungen G.s könnten den Eindruck erwecken, als beschränke er sich im wesentlichen darauf, die ja auch anderweitig vernehmbaren Aufrufe zu einem besseren, sprich: solidarischen Leben zu wiederholen. Aber eben dies ist nicht der Fall. Schon der Buchtitel – „Befreiung zur Solidarität“ – läßt ahnen, daß dem Handeln auf Solidarität hin ein dieses Handeln hervorrufendes und ermöglichendes Ereignis ganz eigener Art vorausgeht: die von Gott durch Jesus Christus ins Werk gesetzte „Befreiung“. Dieses Ereignis wird bezeugt in der Bibel und nur dort. Über deren Bedeutung für den Glauben und die Theologie spricht der Verf. im Abschnitt III „Bibel“. Die Bezeugung des Christusereignisses bindet die Mannigfaltigkeit der in der Bibel zu Wort kommenden Stimmen zusammen. Sie spricht über Jesus Christus und über den in ihm offenbaren Gott. Was G. im Hören auf das Wort der Bibel darüber vernehmbar geworden ist, teilt er in Abschnitt IV „Jesus Christus“ und Abschnitt V „Gott“ mit. Jesu Menschsein, d. h. aber konkret: Jesu Jude-Sein wird stärkstens betont. Aber eben über diesen Jesus wagt die Bibel und durch sie dazu ermächtigt der christliche Glaube außerordentliche Aussagen. Jesu universale Bedeutung wird in ihnen artikuliert. Sie resultiert aus der Selbstidentifizierung des ewigen Gottes mit Jesus. In ihr ereignet sich die Rettung der Welt und jedes Menschen. Im Abschnitt über Gott legt G. dar, daß die biblische, christologisch fundierte Rede über Gott sich sowohl von der mythologischen als auch der philosophisch-metaphysischen unterscheidet. Die *particulae veri* beider Versuche der Menschen, Gott auszusagen, sind im biblischen Sprechen über Gott jedoch „aufgehoben“: Gott ist *darin* der absolute Grund der Welt, daß er sich mit Jesus, dem Gekreuzigten, identifiziert hat und so der Welt zu ihrer Befreiung zugewandt ist. Ein unübersehbares Anliegen G.s ist es, das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum neu zu bestimmen. In der Vergangenheit waren ihre Beziehungen stark gestört. Und doch gehören beide „Gottesgemeinden“ engstens zusammen. Sie sind aufeinander verwiesen. Der Jude Jesus, der gleichwohl der Messias war, bindet sie zusammen. Über die vielfachen Aspekte der jüdisch-christlichen Beziehungen handelt G. im VII. Abschnitt „Christentum und Judentum“.

Das Buch ist in einfacher, lebendiger Sprache geschrieben. Es stammt aus der Feder eines Menschen, der über den Zustand der Welt und der Kirche tief beun-

ruhigt ist. Er weiß sich Lehrern und Freunden wie K. Barth und G. Heinemann verbunden und verpflichtet. Er schreibt als evangelischer Theologe. Das zeigt sich in einigen spitzen Äußerungen über Elemente katholischer Glaubenslehre und -praxis, vor allem aber in dem Abschnitt VI „Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche“. Hier bedient er sich des an sich durchaus geeigneten Bildes „Quelle – Strom“. Der im Evangelium bezeugte Jesus Christus ist die Quelle, die Kirche ist der Strom. Der Verf. hebt nun den Abstand zwischen Quelle und Strom überdeutlich heraus. Ihre Zusammengehörigkeit verblaßt daneben und so zeigt sich, daß er – in der barthschen, also reformierten Tradition stehend – die Kirche nicht als „sacramentum Jesu Christi“ zu sehen vermag. Die sehr geradlinige Ableitung der Aussage, die Errichtung einer sozialistischen Ordnung sei die einzige Weise wie die Jüngerschaft in dieser Welt zu realisieren sei, wird auf viele Leser provozierend wirken. Diese Provokation dürfte G. vermutlich beabsichtigt haben. Auch wer sich die Position des Verf. so nicht zu eigen machen kann, wird diesem Zeugnis heutiger politisch engagierter, reformierter Theologie seinen Respekt nicht versagen können.

W. Löser, S. J.

Hilberath, Bernd Jochen, *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*. Gr. 8° (344 S.) Düsseldorf 1978, Patmos. – Daß Gadamers Hauptwerk von den Theologen alsbald als „Steinbruch“ für die Themen Autorität, Tradition, Wirkungsgeschichte benutzt wurde (12), verwundert nicht; eher, daß bis jetzt keine umfassende Analyse seiner Hermeneutik von theologischer Seite vorlag. Dieses Desiderat wird hier überzeugend erfüllt. – Die Mainzer Dissertation von 1977 gliedert sich in drei Kapitel. I. Problemstellung: Der christliche Glaube ist autoritäts- und überlieferungsbestimmt. Der zeitgenössische Einspruch dagegen wird an zwei einander ergänzenden Stimmen illustriert: H. Albert und K. Jaspers. Das führt zum Projekt einer Option für Hermeneutik, in Auseinandersetzung mit G., auf eine mögliche Geschichtsphilosophie und -theologie hin. – II. Das Konzept von *Wahrheit und Methode* (WuM). Nach Darstellung der äußeren Struktur werden in vier Abschnitten die Leitbegriffe des Werks untersucht. 1. In Absetzung von der „wissenschaftlichen“ Hermeneutik mit ihrem problematischen Methoden- und Erkenntnisideal, in Absage an die erkenntnistheoretische Fragestellung überhaupt, bestimmt philosophische Hermeneutik sich als hermeneutische Philosophie. Verstehen ist die Seinsweise des Daseins selbst, und Philosophie reflektiert diese umfassende Erfahrung. „Ich möchte ... mein eigenes Handwerk tun, d. h. durch Denken zeigen, was ist. Zeigen, was ist, heißt im Denken: etwas sehen lehren, was wir alle einsehen können“ (76, Kl. Schr. II 9 f.). Und dies eben nicht bloß geisteswissenschaftlich; denn zwar wird die an der Kunst freigelegte Wahrheitsfrage „auf die Geisteswissenschaften ausgedehnt, erhält ihre eigentliche Fundierung freilich in der ontologischen Wendung am Leitfaden der Sprache“ (77 f.); in durchaus praktischem Interesse, womit indes nicht konkrete Anwendung gemeint ist, sondern praktische Philosophie: Gewinnung des Konkret-Allgemeinen selbst. – 2. Dies geschieht nun anhand der bekannten Leitbegriffe Gadamers: Geschichtlichkeit (H. skizziert den Weg vom 19. Jh. zu Heideggers Durchbruch, von dem her G. gegen Hegel Geschichtlichkeit als Endlichkeit ernst nehmen will und insofern die Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip erhebt) und Sprachlichkeit (in systematischer Entfaltung Heideggerscher Motive und Ansätze wird Verstehen als Gespräch bestimmt, das „eine Unendlichkeit des Sinnes in sich zur endlichen Darstellung kommen“ läßt [124, WuM 441 – während scholastische Ontologie eher theologisch und auf verschiedene Weise am Urteil orientiert ist]): „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (WuM 450). – 3. Wirkungsgeschichte: Verstehen, Auslegen, Aneignen als Geschehen des zu Verstehenden selbst (Endlichkeit, Offenheit, Horizontverschmelzung, Antwort-Frage-Dialogik), in 4. Rehabilitierung von Vorurteil und Autorität, wobei es, ob nun „Vorurteil“ oder „Vorverständnis“, um die Aufklärung der Aufklärung geht: um Autorität als Quelle von Erkenntnis und Tradition als Freiheitsmoment, am Beispiel und nach dem Vorbild des Klassischen, daran der Zeitenabstand sich als produktives Kriterium erweist – und die Geschichte als „der wahre auctor, der

Mehrer des „Sinnes“ (217). Fazit: Korrektiv, nicht Kriterium. Dazu H. Kuhn: solche Rehabilitierung könne nicht durch Besinnung auf Tradition überhaupt durchgeführt werden, sondern nur im Hinblick auf einen Maßstab, kraft dessen eine je bestimmte Tradition bejaht oder verworfen wird (221).

Damit ist Kap. III erreicht: Die fundamentaltheologische Relevanz von WuM. Zunächst eine typisierende Skizze des Diskussionsstandes in Anlehnung an A. Grillmeiers Übersicht, die drei Richtungen nennt: Gadamer, kath. Dogmatik, Habermas; dann eine Auseinandersetzung mit E. Biers Fundamentaltheologie, der in seiner „kopernikanischen Wende“ statt von Vernunft und Existenzakt zum Glauben umgekehrt vorgehen will, was statt Begründung eher eine innere Plausibilisierung ergebe und bei Betonung der dialogischen Struktur die sachlich-argumentative Komponente verlorengehen lasse. In der Tat ist dieser Ansatz wohl mehr als Ergänzung der Fundamentaltheologie denn als deren Neukonzeption zu verstehen. Die Philosophie muß ernster genommen werden. So notiert H. kritische und weiterführende Ansätze, vor allem die acht Punkte zum Dialog zwischen Theologie und philosophischer Hermeneutik von K. Lehmann (Sac. Mundi, hier nach Herders Theol. Taschenlexikon), sodann Pannenberg Plädoyer für universalgeschichtliches Denken, schließlich die kritischen Erweiterungen durch N. Schiffrers und E. Schillebeeckx. Das ergibt die Themen der Sachdiskussion, auf die im Fortgang der Untersuchung unter breitem Einbezug der philosophischen Literatur immer schon hingewiesen wurde und die jetzt im Blick auf die Fundamentaltheologie aufzunehmen sind. Angesichts des Absolutheitsanspruchs der (sprachphilosophischen) Hermeneutik wird das einmal die Frage nach der Hypostasierung der Sprache, siehe bes. die Kontroverse mit Habermas. H. kommt zu folgenden Denkanstößen: Universalität der Sprachlichkeit gemäß der Konvergenz von *ens et verum* ist wohl akzeptabel; aber Sprache muß nicht primär sein; es gibt die für sich sprechende Tat und eine entsprechende Tat-Hermeneutik (‘Ämät!'). „Zu seinem Wort stehen“ ist nicht wieder auf ‚Wort‘ reduzierbar“ (272). Dies erlaubte wohl auch eine Neureflexion zu Sprachzerstörung und Kommunikationsabbruch. Universalität der Hermeneutik sagt so mehr als Ontologie am Leitfaden der Sprache, vollends wenn über Faktum und Geltung in ihrer Differenz der Logos selbst als personaler Mittler in Wort und Tat verstanden wird. Die zweite Frage gilt der Geschichte als Wirkungsgeschichte. Hier wie zur Sprache wird das immanente Ungenügen in Habermas' Gegenentwurf sehr deutlich. Ist das Dilemma zwischen hermeneutischer und kritischer Philosophie „rein denkerisch unauflösbar“ (W. Löser)? Die Zukunft kommt bei G. offensichtlich zu kurz. Und der pädagogische Bezug ist nicht *das* Paradigma (E. Hufnagel). Wie vor allem geht man, bei aller Wertschätzung von Tradition überhaupt, mit konkreter Tradition um? Der Maßstab ist nicht einfach der Gegenwart zu entnehmen (obwohl andererseits – gegen S. 309 – eine Begründung aus heutigen Bedürfnissen heraus das so Begründete nicht *eo ipso* als Illusion erwiese). Hier wäre mit P. Ricoeur weiterzuforschen. In einer Zwischenbilanz nimmt H. die Grundsätze Lehmanns auf. Er weist auf die griechischen Wurzeln Gadamers hin (vgl. WuM 339), so daß in der Begegnung mit der christlichen Theologie hier doch zwei Absolutheit beanspruchende religiöse Überzeugungen sich gegenüberstünden (absolute Offenheit versus absoluten inhaltlichen Standpunkt). Hermeneutik darf nicht zum Dogma werden, aber „Dogmatik als Hermeneutik“ ist bereits in mehrfachem Ansatz erprobt. Von dorthor schließlich ein Ausblick auf das Unternehmen einer fundamentalen Theologie. Insofern philosophische Hermeneutik sich zunehmend als praktische Philosophie artikuliert hat, sind einerseits ihre Möglichkeiten zu sehen, so daß H. begründet ihre Nichtbeachtung bei Peukert rügt (sie erscheint dort eigentlich nur in der Brechung durch Habermas – Können ist jedoch ein „Verstehen“), andererseits aber auch ihre Grenzen (denn Handeln ist mehr als Sich-verstehen-auf). Die Theologie ist also herausgefordert: bezüglich des kritischen Potentials der Überlieferung (vgl. Metz' Betonung der „gefährlichen Erinnerung“), aber auch bezüglich des festzuhaltenden Jetzt der schon geschehenen Erlösung. Die Frage im Horizont der „Zeichen der Zeit“ hat ihren letzten Maßstab (und dazu hat fundamentale Theologie die hermeneutische Brücke zu schlagen) im Geschick Jesu (wobei in einer theologischen Arbeit wohl noch stärker dessen Selbstausslegung im *Geist* herauszustellen und zu reflektieren wäre).

J. Splett

Scheffczyk, Leo, Schwerpunkte des Glaubens (Horizonte, NF 11) 8° (528 S.) Einsiedeln 1977, Johannes. – Das Genus solcher Veröffentlichungen ist vertraut: Artikel und Aufsätze aus zeitlicher und publizistischer Zerstreung sammeln und ihnen zwischen soliden Buchdeckeln erneute Zugänglichkeit und Gegenwartigkeit verschaffen, das kann eine sehr nützliche und dankenswerte Sache sein. Gewiß immer dann, wenn fortschreitend eine Thematik ausgemessen wird, ein Ansatz sich bewähren darf. Und dem kommt ja sehr nahe, wenn um einer dem Dogmatiker wohl anstehenden „Systematik“ willen (so das Vorwort des anzuzei-genden Buches) die Auswahl so getroffen wurde, daß nach Kräften alle dogmatischen Lehrstücke der Sprache kommen. Aber dann gibt es für die vorliegende Sammlung eine weitere, für sich allein schon ausreichende Begründung: die Artikel stammen (fast) alle aus der nachkonziliären Zeit und griffen damals hochaktuelle Probleme auf. – Sch. braucht hier nicht zum ersten Mal vorgestellt zu werden. Man kennt seine Erudition, seine nicht gewöhnliche mäeutische Begabung; seinen Verzicht auf Originalität um jeden Preis, wenn dem katholischen „und“, dem vermittelnden „sowohl-als auch“ die bessere Wahrheitsdienlichkeit zugetraut werden kann. Ein nicht eben selbstverständliches Defizit an Menschenfurcht sorgt für denjenigen streitbaren Einschlag, der dem Engagement für zu verantwortenden Glauben entspricht. Wie gesagt: aktuelle Problematik wurde aufgegriffen – so, daß der jeweilige Fragepunkt im Dialog situationsüberdauerndes neues Licht empfängt. Das sei eben beleuchtet an einigen (hier erstveröffentlichten) Titeln. „Trinität: das *Specificum christianum*“; angesprochen ist nicht nur *E. Brunner* (nicht Kerygma, sondern nur ‚theologische Schutzlehre‘) oder *E. Schillebeeckx* (‚Theologie dritten Grades‘), sondern auch *K. Rahner*, dessen Beitrag für „Mysterium Salutis“ in der Sache deutlich apostrophiert wird. „Der Gottmensch: Zeichen des Heils im Widerspruch“ hat, neben andern, sicher auch wieder Schillebeeckx zum Gesprächspartner. „Eucharistie – Mysterium des Lebens“ behaftet, in ihrem Herzstück, eine Krise der sakramentalen (Theologie und) Frömmigkeit; Stichworte u. a. ‚Verlust des Mysteriums‘, ‚Horizontalismus‘. „Die Bedeutung des Reformgedankens des Zweiten Vatikanums für das katholisch-reformatorische Gespräch“: niemandem, der ehrlich unerledigte Glaubensfragen offenhält, bleibt erspart, leidvoll zu erfahren, was es heißt, zwischen die Ungeduld nach einer (zu kurzschlüssigen) ‚Vereinigung der Kirchen‘ und die Resignation der vielen zu geraten, denen die unleugbaren Fortschritte einfach nicht genug sein wollen. – Schon diese wenigen Hinweise lassen ahnen, daß die aufgegriffenen Fragen ihre Aktualität nicht verloren haben. Besonders dann nicht, wenn sie vorgestellt werden in der Durchdringung von Diskussion auf fachwissenschaftlichem Niveau und Weisung für existentiellen Vollzug – in der Spannung von Verpflichtung an die Tradition und Offenheit für das Neue – in Einfühlbarkeit für Schwierigkeiten und Perplexitäten heute und Ablehnung unverbindlicher Beliebigkeit.

A. Stenzel, S. J.

Kasper, Walter, Zukunft aus dem Glauben. 8° (112 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Im vorliegenden Bändchen vereinigt der Verf. fünf Beiträge, die als Referate und Vorträge ihre Form gesprochener Rede und ihre Zielsetzung der Information breiter gebildeter Hörer- und Leserkreise deutlich erkennen lassen. Das Bündel der verschiedenen Themen: Zukunft aus dem Glauben (9–41), Geheimnis Mensch (42–56), Die Zukunft der Frömmigkeit (57–70), Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft (71–84) und schließlich Sein und Sendung des Priesters (85–112) wird durch die eine durchgängige Problematik der Zukunft von Kirche und Welt zusammengehalten. Dabei geht es nicht einseitig um eine selbstbezogene Reflexion des gesellschaftlichen Prozesses hinsichtlich der Chancen der Institution Kirche, noch wird auf der anderen Seite einer schwächlichen Anpassung das Wort geredet. Was K. in einer allgemeinverständlichen Sprache nahebringen will, ist nichts weniger als sein an anderer Stelle formuliertes Programm hoher Originalität einer „positive(n) und schöpferische(n) Vermittlung von Glauben und dem modernen Denken, zwischen Kirche und neuzeitlicher Gesellschaft“ (Einführung in den Glauben [Mainz 1972] 21). K. sieht die einmalige Chance einer konvergierenden Bewegung der Grundintentionen des neuzeitlichen Selbstverständnisses mit den Grundperspektiven des christlichen Glaubens, der mit seiner elementaren Hoffungsdimension ein entscheidendes Orientierungspotential für die Gestaltung

einer humanen Zukunft in sich birgt. K. legt in wenigen übersichtlichen Strichen die neuzeitliche Entwicklung zur Autonomie offen, die in der Selbsterlösungs-idee unendlichen Fortschritts in eine offene Zukunft gipfelt. Dem Zukunftsoptimismus ist jedoch ein Schock über die ungeahnten Möglichkeiten der Selbstzerstörung durch einen unkontrollierten Fortschritt gefolgt, der sich andeutet in den Stichworten „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno, Horkheimer), „Grenzen des Wachstums“ (Meadows), Sindefizit, Orientierungslosigkeit, Nihilismus und Untergangsstimmung. Diese krisenhafte Zuspitzung des neuzeitlichen Grundprinzips bedeutet zugleich eine Herausforderung des Glaubens, die ihm eigene Hoffnungsdynamik gerade in konkreter Auseinandersetzung mit der Neuzeit dialogisch anzubieten. Der Glaube darf sich nicht gegen die Neuzeit in retrospektiven Utopien verfangen, sondern er vermag aus einer erneuerten Eschatologie im spannungsvollen Zueinander von innerweltlicher und übergeschichtlicher Zukunft die befreiende Perspektive offenzuhalten in eine letzte Transzendenz gegen alle endliche Selbstverschließung. Aus dem Schöpfungsglauben und der in Jesus Christus geschehenen Annahme der Welt in Kreuz und Auferstehung, die in Geist und Kirche präsent bleibt, erscheint die sich kategorial vermittelnde Transzendenz als die konkrete Ermöglichung von Freiheit in der Geschichte. Die lebendige Diesseits-Jenseitsspannung hält die Balance zwischen Welttdistanz und Weltzuwendung des Christen (22, 90). „Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden ist deshalb der eigentliche Ort, ja das Sakrament des Geistes und damit zugleich das Sakrament der Zukunft Gottes.“ (29) Daraus ergibt sich die Überwindung der falschen Polarisierung in der Kirche zwischen einer progressistischen Verschmelzung mit der Welt und einer konservativistischen Abkapselung von der Welt, indem nämlich aus der Ursprungskraft christlicher Wirklichkeit die Begegnung mit der Welt der dialektisch sich vollendenden Neuzeit und dem modernen Menschen mit seiner Größe und seinem Elend gesucht wird. Dazu muß das „Geheimnis des Menschen“ in seiner Existenz in Welt, Geschichte und Gesellschaft erschlossen werden aus dem alles überbietenden und umfassenden „Geheimnis Gottes“, der sich in Christus offenbart und der sich im Geist und in der Kirche vergegenwärtigt. Dabei kann der Christ gerade in ungebrochener Ursprungstreue in der Haltung einer recht verstandenen „weltlichen Frömmigkeit“ mit der Welt den Weg zu ihrer absoluten Zukunft gehen, die Gott heißt. Das katholische Priestertum, in dem die gegenwärtige Krise von Kirche und Welt am bedrängendsten zum Austrag kommt, wird sich aus seinem christologischen Urgrund erneuern müssen. So erscheint der Priester in Leben, Wort und Dienst als personaler Zeuge der Transzendenz und zugleich mit der ganzen Kirche als sichtbarer Träger einer echten Zukunftshoffnung für die Welt. – Im ganzen stellt der kleine Band eine Sammlung von aufregenden Einsichten und Vorschlägen dar, dem man um der „Sache“ willen große Verbreitung in Kreisen gebildeter Laien wünschen kann. Dem Priester vermittelt er einen guten Überblick über die gegenwärtige Problemlage und wertvolle Hilfen für Predigt, Katechese und seelsorgerliches Gespräch.

G. L. Müller

Kern, Walter, Jesus – Mitte der Kirche. Geistliche Essays. Gr. 8° (157 S.) Innsbruck – Wien – München 1979, Tyrolia. – 1976 hat der Innsbrucker Theologe, gleichzeitig mit einem gewichtigen Beitrag zur Diskussion um Atheismus, Marxismus und Christentum, der inzwischen in 2. Auflage erschien, eine Sammlung von Radioansprachen und Aufsätzen unter dem Titel „Alter Glaube in neuer Freiheit“ vorgelegt (vgl. ThPh 52 [1977] 127 f.). Dies Buch erhält hier seine Fortsetzung. – Im ersten Teil bietet sie fünf Besinnungen zum Thema „umstrittene Kirche“. Die zeigt sich selbstgerecht, sündig, reich; aber sie ist unser Schicksal und in all dem: in menschlicher Schwäche Gottes Kraft. Siehe hierzu auch die bei Herder erschienene Publikation von W. Kern: Außerhalb der Kirche kein Heil? (88 S.), Freiburg 1979. – Kraft und Heil aber ist die Kirche von ihrer Mitte aus: Jesus. Nach einer Orientierungshilfe zu den Jesus-Büchern von Küng, Schillebeeckx und Kasper folgen zwei Meditationen, die dem Rez. besonders lieb sind: „Christsein heißt miteinander essen“ und „Der Gekreuzigte als der Erhöhte“ als Annäherungen an das Hauptstück des Buchs über Jesus Christus als Mitte unseres Glaubens. Früher hätte man für „Mitte“ wohl „Seele“ gesagt, um die Lebendigkeit dieses Zentrums, seine lebendige Ausstrahlungskraft und seine „organische“ Durchdringungs-

macht anzuzeigen. Hier entspringt in der Tat unsere Freiheit, und damit auch jene Offenheit in Entschiedenheit, aus der heraus K. abschließend zur Situation von Kirche und Theologie Stellung nimmt: statt Reduktion Konzentration, und von ihr her das „mit Geduld und möglichst mit Freude ertragene tägliche Leben“, das immer neu Raum haben und Platz machen will „für andere Menschen“. J. Splet

Mengus, Raymond, Entretiens sur Bonhoeffer. H. Gollwitzer, W. A. Visser't Hooft, E. Bethge, G. Ebeling (Le Point Théologique, 29). 8° (76 S.) Paris 1978, Beauchesne. – Nebenergebnis einer Untersuchung über „Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer“ sind die hier vorgelegten Gespräche oder besser: Kurzinterviews mit Theologen und Kirchenmännern, die mehr oder minder als Zeugen angegangen wurden. Der Herausgeber stellte den Gesprächspartnern Fragen, die sich sachlich auf die ihn interessierende Thematik von ‚Theorie und Praxis‘ vornehmlich in Bonhoeffers ‚Ethik‘ oder aber auf persönliche und historische Unklarheiten beziehen. Die Beiträge bieten im wesentlichen die Stellungnahmen und Erinnerungen der Befragten, zunächst H. Gollwitzers (7–22), dann W. A. Visser't Hoofts (23–37) und E. Bethges (39–59) sowie abschließend G. Ebelings (61–76). Thematisch stehen in gleicher Reihenfolge die Aspekte ‚politische Praxis‘, ‚Ökumene und Theologie‘, ‚Text und Wirkungsgeschichte‘ und ‚Hermeneutik‘ im Vordergrund, wenn auch von mehr als einer Materialsammlung nicht zu sprechen ist. Der Verf. rechtfertigt die Veröffentlichung in einer kurzen Vorstellung mit dem Hinweis darauf, in letzter Zeit seien eine ganze Reihe von Gesprächsprotokollen in Buchform publiziert worden. Das stimmt für den französischen Raum, wo in steigendem Maß auch Texte mit theologischem und wissenschaftlichem Anspruch in dieser Form vorkommen. Dennoch überzeugen die Beispiele nicht, daß hier das „équivalent de la dialectique ‚scientifique‘ de l'hypothèse, de l'expérience et de la théorisation“ (6) gegeben ist, weil es in aller Regel bei Einzelinformationen und Zufallsbemerkungen bleibt. Das mag amüsant sein, auch wichtig als Quelle, aber theologische Beiträge lassen sich so kaum erwarten. Ob ein breiteres Publikum damit für echte theologische Beiträge interessiert werden kann, unterliegt starken Zweifeln. Eher das Gegenteil steht zu befürchten, daß nämlich solche in ihrer Zufälligkeit und Willkürlichkeit kaum durchschaubare Begegnung mit einem Theologen und seinem Werk den unzutreffenden Eindruck vermittelt – nicht zuletzt auch durch die Namen der Gesprächspartner –, man habe das Wesentliche schon mitbekommen. – Im vorliegenden Fall läßt auch die Sorge des Herausgebers um den gedruckten Text des Bändchens zu wünschen übrig. Abgesehen von vielen Druckfehlern stören vor allem die doppelt gedruckten Worte S. 16 Z. 5 v. u. und S. 28 Z. 4 v. o. Sosehr das Interesse an Bonhoeffer im französischen Raum zu begrüßen ist, sosehr jede echte Beschäftigung mit Theologie aus dem deutschen Raum gefördert werden sollte, wo man es sich zu leicht macht, stehen nur weitere Mißverständnisse zu befürchten. K. H. Neufeld, S. J.

Ketcham, Charles B., A Theology of Encounter. The ontological Ground for an New Christology. Gr. 8° (170 S.) University Park and London 1978, The Pennsylvania State University Press. – „Encounter“ bedeutet „Begegnung“. „Begegnung“ ist der Zentralbegriff der „neuen Ontologie“, die der Verf. entwickelt und die er für eine neue, zeitgemäße Christologie fruchtbar machen möchte. Die wichtigsten Anregungen für die Ausbildung der „neuen Ontologie“, so K., stammen aus der Philosophie und der Theologie Martin Bubers. Die „neue Ontologie“ ist möglich und notwendig geworden, nachdem die überlieferte philosophische Metaphysik erschöpft ist und die metaphysischen Systeme der Vergangenheit angehören oder doch nur als an sich überholte Überbleibsel aus früheren Zeiten weiterexistieren. Die überlieferte Christologie stand im Bann der philosophischen Metaphysik. Dies zeigte sich vor allem darin, daß sie Inkarnationschristologie war. Diese Gestalt der Christologie ist mit der Metaphysik grundsätzlich zu Ende gegangen. K. legt einen ersten Ansatz einer „neuen Christologie“ vor, die das Scheitern der bisherigen Christologien voraussetzt und sich der Kategorien der „neuen Ontologie“ bedient. – Der Verf. entwickelt seine Überlegungen in fünf Kapiteln. Im 1. Kap. („The radical context“) blickt er auf die neuere Philosophie- und Theologiegeschichte zurück und situiert seinen neuen Ansatz im Kontext dieser Ge-

schichte. Er konstatiert das Zerbrecen der philosophischen Metaphysik und erinnert zur Begründung seiner Auffassung an Hume, Kant, Hegel und andere neuzeitliche Philosophen. Die theologischen Versuche, auf diese neuen Gegebenheiten zu antworten, lassen sich zu drei Strömungen zusammenfassen: Festhalten an der kirchlichen Tradition (z. B. K. Barth); Neuinterpretation der theologischen Aussagen im Licht der Einsichten der neuzeitlichen Philosophie (z. B. F. Schleiermacher, A. Ritschl, E. Troeltsch, L. Feuerbach); Entwicklung alternativer Theologien. Dies geschieht noch einmal in doppelter Weise. Einmal so, daß man sich an den linkshegelianischen Einsichten K. Marx' orientiert (z. B. E. Bloch, J. B. Metz, J. Moltmann), oder so, daß man sich von den existenzphilosophischen bzw. -theologischen Auffassungen S. Kierkegaards inspirieren läßt. Auf je verschiedenen Wegen wurden diese Auffassungen durch M. Heidegger und M. Buber ins 20. Jahrhundert hinein vermittelt. G. Ebeling – so sagt der Verf. – hat deren Impulse weitgehend aufgenommen. Da er aber nicht konsequent genug war und die alte Metaphysik in seinem Werk immer noch Spuren zeigt, ist ein neuer, radikalerer Versuch vonnöten, und einen solchen möchte K. realisieren.

Die gewichtigsten Gewährsmänner K.s sind M. Buber und M. Heidegger. Deren wichtigste Aussagen zeichnet er in den beiden folgenden Kapiteln nach und führt sie im Sinne seines eigenen Konzepts weiter. Im 2. Kap. („The human condition“) geht es um M. Bubers Philosophie der „Begegnung“. Das menschliche Ich konstituiert sich relational: in „Ich – Es“ – und in „Ich-Du“-Beziehungen. Im 3. Kap. („Time and History“) referiert der Verf. Heideggers neue Philosophie der Zeit, der Geschichte und von daher des Ich und seines Selbstverständnisses. Dabei arbeitet er besonders heraus, daß die ursprüngliche Erfahrung der Zeit die des „Jetzt“ ist. Sie erschließt sich primär in der „Begegnung“ mit einem Du. Auch Gotteserfahrung ist „Du-Erfahrung“ im Je-Jetzt. In solcher Selbst- und Gotteserfahrung ist der Mensch sich selbst gegeben. Hier gewinnt er seine Erfüllung; hier wird er des Seins inne. Nicht vermittels des Denkens, sondern des Vernehmens („reason“ im Unterschied zu „thinking“) geschieht das. Das legt der Verf. im 4. Kap. („Reason and Revelation“) dar. Es ist ihm wichtig, daß „Begegnung“, „Gegenwart“ und „Vernehmen“ zusammengehören. In dem durch diese Begriffe angezielten Ereignis geschieht auch „Offenbarung“. Das Sein erschließt sich. In diesem Ereignis geht gleichzeitig Gott als der „Andere“ auf. Ihm wendet sich der Mensch als dem „Sein-selbst“ in einer „Ich-Du-Beziehung“ zu. – Das 5. Kap. („The Christ and the Church“) zieht die Linien der „neuen Ontologie“ im Bereich der Christologie und – am Ende des Buches auf wenigen Seiten – der Ekklesiologie aus. Über Jesus von Nazaret darf – so sagt der Verf. – nicht mehr im Sinne der metaphysisch orientierten Inkarnationschristologie gesprochen werden. Die „neue Ontologie“ steckt den Rahmen auch für die Christologie ab. Das bedeutet: auch Jesus lebte in einer je-gegenwärtigen Ich-Du-Beziehung zu Gott. In dieser „Begegnung“ offenbarte sich ihm Gott. Die „Auferstehung“ läßt Jesu Leben und Sterben zum „Christus-Ereignis“ werden. „Auferstehung“ bedeutet: bis heute vermittelt Jesus uns den sich offenbarenden Gott. Wer je-jetzt Gott in einer Ich-Du-Beziehung begegnet, der tut es „im“ Christus-Ereignis. Dieses hat seine Kraft aus der Kräftigkeit der Gott-Begegnung Jesu. Jesu Andersheit hat nicht in einer Inkarnation ihren Grund, sondern in der Vollkommenheit und Strahlkraft seiner Beziehung zu Gott. Kirche ist von daher die Gemeinschaft derer, die im Wirkungsbereich Jesu stehend je-jetzt eine Ich-Du-Beziehung zu Gott realisieren.

Der Verf. stellt so einseitig die Kategorien des Je-Jetzt, der „Ich-Du-Begegnung“ und des „Vernehmens“ heraus, daß daneben im Grunde alle die Begegnung vermittelnden Realitäten verblasen. In diesem Rahmen kann auch die Unentbehrlichkeit der die Unmittelbarkeit zu Gott vermittelnden Rolle Jesu von Nazaret nicht mehr plausibel werden. Daß Jesus selbst als Mensch unter Menschen in einer, wenn auch noch so strahlenden, Ich-Du-Beziehung zu Gott stand, kann kein hinreichender Grund dafür sein, daß Menschen in der Kirche auch heute und in Zukunft auf ihn blicken, wenn sie Gott begegnen wollen. Jesu Einzigartigkeit resultiert eben doch daraus, daß er der menschengewordene Logos Gottes ist. Anders läßt sie sich letztlich nicht erweisen. Das zeigt das vorliegende Buch auf seine Weise, da der in ihm unterbreitete Vorschlag im Entscheidenden nicht zu überzeugen vermag.

W. Löser, S. J.