

sehr wesentliche Enttäuschung bedeutete (8, 125). Wertvolles geht aus der Publikation für die Einstellung D.s unmittelbar nach der Definition vom 18. Juli 1870 hervor: er hofft noch, daß Gutes aus all dem Übel hervorkomme und die dadurch verschärfte Krise letzten Endes den Boden für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen bereite (3, 7, 19 f., 26). – Pl., der ebenfalls in Kontakt mit Newman stand, berichtet auch Interessantes zu der Kritik D.s an Newmans Versuch, das Unfehlbarkeitsdogma historisch zu relativieren und dadurch annehmbar zu machen. Der Vergleich Newmans mit den problematischen Vorgängen auf Ephesos I und den Machenschaften Kyrills (so im Brief Newmans am 17. 6. 1872 an Pl.: „How he can defend the 3rd General Council and yet quarrel with the Vatican, I cannot make out“: 25 Anm. 11), den übrigens D. selbst aktualisierend in seiner Kirchengeschichts-Vorlesung unmittelbar nach der Definition gewählt hatte und der an sich ja sehr nahe lag (5 f.), hilft nach ihm nicht weiter, weil Ephesos nur Nestorios verurteilt, aber der Kirche kein neues Dogma auferlegt, das Vatikanum aber etwas geändert habe (28). Im Unterschied zu Newman, der die Bedeutung des Dogmas herunterspielen wolle, ist für ihn das Unfehlbarkeitsdogma, vor allem in seiner maximalistischen Interpretation, klar, eindeutig und von höchster praktischer Relevanz für die Kirche (25, 66 f.).

Das Verhältnis D.s zur altkatholischen Kirche bleibt auch hier in jener Schwebelage, in der es sich bisher befindet (dazu 30, 75, 236, sowie die Ausführungen des Hsg.s S. XXXI). Im ganzen handelt es sich um eine – wenn auch kritische – innerlich-geistige Zugehörigkeit ohne formellen Beitritt; gerade die ekklesiologische Position D.s, der sich nach wie vor als Mitglied der römisch-katholischen Kirche fühlte und unbeschadet der Leugnung des Infallibilitätsdogmas ein solches bleiben wollte, verbietet hier ein „Entweder-oder“. – Daß D. ein scharfer Gegner der Abschaffung des Pflichtzölibats in der altkatholischen Kirche war, ist längst bekannt. Ergänzendes geht aus dieser Publikation hervor: wengleich er auf die Dauer ein Nebeneinander von unverheiratetem und verheiratetem Klerus in der Kirche für sinnvoll ansah (44 f.), erblickte er in der einfachen Abschaffung der Zölibatsverpflichtung keinen Fortschritt, da dadurch das Priestertum von einer Berufung zu einem Beruf wie jeder andere werde (156 f., 172). – Immer wieder klingt das ökumenische Interesse D.s an. Zentral und geradezu prophetisch ist sein Wort von Juli 1872 „Theology must become conciliatory instead of polemical“ – erst dann könne ein Konzil etwas für die Einheit der Christen tun (29). Sehr ausführlich wird über die Bonner Konferenzen von 1874 und 1875 und D.s Anteil daran berichtet (99 ff., 127 ff.). – Als ausgesprochene Fehleinschätzung stellt sich D.s Beurteilung des Kulturkampfes heraus (117, 155, 169, 174 f.). Während sein Gesprächspartner ihm die englischen liberalen Kritiken gegen die Ausnahme Gesetze entgegenhält, glaubt D. in geradezu naiver Weise an die moralische Wirkung staatlicher Gesetze in Deutschland; Gleiches gilt übrigens für seine Einstellung zum Sozialistengesetz (170 f.). Daß der Kulturkampf, weit davon entfernt, die „Ultramontanen“ zu isolieren, erst recht die katholisch-ultramontane Einheitsfront zementierte, hat er nicht gesehen (155). Hier kommt sicher der „blinde Fleck“ D.s besonders deutlich zum Vorschein: sensibel gegenüber der Welt der Gebildeten des 19. Jhs., hat er die Massenbewegungen in ihrer Stärke und Vitalität unterschätzt und sowohl gegenüber den Ultramontanen wie gegenüber den Sozialisten die Staatsgewalt überschätzt.

KL. SCHATZ S. J.

SILBERER, MICHAEL, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij*. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin (Das östliche Christentum NF 36). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. XLIII/303 S.

Das Werk des russischen Naturwissenschaftlers, Philosophen und Theologen Pavel Florenskij (1882–1943) wird immer mehr zum beliebten Gegenstand eingehender Untersuchungen sowohl in der Sowjetunion wie auch im Westen. Das mag zum einen an der komplexen Persönlichkeit Florenskijs (i. f. Fl.) selbst, an seinem vielseitigen Werk und an seinem Schicksal liegen, in einer der unruhigsten Epochen des modernen Rußland gelebt und gearbeitet zu haben. Obwohl Priester und Mönch, nimmt er wesentlichen Anteil am technischen Aufbau der jungen Sowjetunion, bis er 1933 endgültig



verhaftet wird und schließlich in einem sowjetischen Lager stirbt. Andererseits stellt er – geistesgeschichtlich gesehen – die Brücke zwischen Solovjov und Bulgakov dar. Die vorliegende Untersuchung, eine Doktorarbeit des Päpstlichen Ostinstitutes in Rom, stellt die erste größere Arbeit über Fl. in deutscher Sprache dar. Das erste Anliegen des Vf.s besteht denn auch darin, Leben und Werk dem deutschen Leser vorzustellen. Dies macht den ganzen 1. Teil der Untersuchung (1–56) aus. Bereits in diesem Rahmen wird die Trinitätsidee als Leitmotiv des gesamten philosophischen Denkens Fl.s expliziert. Die Trinitätsidee, die sich in der Idee der „Homousie“ (Wesenseinheit) des nikaischen Dogmas ausdrückt, wird als der Brennpunkt der Weltanschauung Fl.s hervorgehoben, an deren Erarbeitung er sein ganzes Leben sich mühte. Im 2. Teil (57–135) wird die Trinitätsidee in der Erkenntnislehre Fl.s weiterverfolgt. Der Untersuchung liegt vor allem Fl.s Hauptwerk „Stolp i utverzdenie istiny“ (Säule und Grundfeste der Wahrheit) zugrunde. Im einzelnen geht es dabei um Fl.s antinomische Konzeption der Wahrheit, die dann vor allem das Verhältnis des Glaubens zum Wissen sowie der göttlichen Offenbarung zur menschlichen Vernunft bestimmt. Der 3. Teil der Untersuchung (136–252) beschäftigt sich mit der eigentlich theologischen Trinitätskonzeption. Ausgehend von der „Einheit des göttlichen Wesens“ (136 ff.) über die Beschreibung der „Dreiheit der Hypostasen“ (165 ff.) mündet die Untersuchung in die Deutung der „Sophia“ als der „ewigen Wurzel der Schöpfung im dreieinigen Gott“ (203 ff.). Fl. gehört zu den schöpferischsten religiös-philosophischen Denkern des modernen Rußland. Die Fülle dieses Denkens von einem einheitlichen Gedanken (Homousie – Trinität) her zu deuten und verständlich zu machen, ist schon deswegen keine leichte Aufgabe, weil Fl. kein systematischer Denker im strengen Sinn war und sich auch nicht in den engen Käfig der orthodoxen Schultheologie einsperren ließ. Jeder Deutungs- und Systematisierungsversuch steht somit vor erheblichen Problemen. Noch schwieriger und nicht eben die Klarheit fördernd ist es jedoch, wenn die Gedanken Fl.s mit der Trinitätskonzeption eines Thomas von Aquin schrittweise verglichen werden. Denn man kann weder behaupten, daß der Aquinate „die kirchliche Trinitätslehre in einer bis heute unübertroffenen spekulativen Kraft systematisch entfaltet“ habe, noch ist es schlechthin richtig, daß Fl. „die orthodoxe Trinitätslehre mit einer seltenen Tiefe der Intuition von Grund auf neu durchdacht“ habe (vgl. XVI). Es hilft nicht sehr viel weiter, in Fl. „östliche Intuition“ und in Thomas von Aquin „westliche Ratio“ miteinander zu vergleichen und „in jeweils höchster Entfaltung einander begegnen“ zu lassen (ebd.). Man kann auch nicht einfach die sehr bedenkenswerte Kritik von anderen orthodoxen Theologen übergehen, z. B. von Georgij Florovskij in „Puti russkogo bogoslovija“ (Paris 1933, 493 ff.). Fl.s Darlegungen erscheinen oft widersprüchlich und dunkel. Zusammenhänge durchsichtig und verständlich zu machen, ist daher höchst verdienstvoll. Dies wäre aber sicher leichter dadurch erreichbar gewesen, ihn in dem Kontext zu lassen und zu untersuchen, in dem er steht, nämlich im Rahmen der russischen religiösen Philosophie. Zu Thomas von Aquin ist nicht nur der zeitliche, sondern auch der geistig-kulturelle Abstand zu groß. Kleinere stilistische Mängel hätten auch leicht vermieden werden können (im Deutschen hat sich z. B. „Diskurs“ statt „Diskursion“ eingebürgert). Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung um einen sehr verdienstvollen Versuch, der jedoch mit gravierenden Mängeln behaftet ist. B. GROTH S. J.

HÖFER, LISELOTTE, *Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche*. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von *Victor Conzemius*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 484 S.

Die – bereits in der ersten Auflage vergriffene – Biographie aus der Feder von Karrers Mitarbeiterin seit 1958 ist einmal eine zeitgeschichtliche Quelle ersten Ranges. Sie ist aber auch spirituell und menschlich beeindruckend als Zeugnis für einen Mann, der oft „wider alle Hoffnung“, zumal in der Vorkriegszeit eher beargwöhnt und verdächtigt, für eine menschlich und geistlich weitere, problembewußtere und ökumenisch offene Kirche arbeitete, unter ihr litt, dadurch aber zu einer Reife gelangte, die ihm ermöglichte, „zum Eckstein des Glaubens für viele“ zu werden (Conzemius auf S. 40) und der erst durch das 2. Vatikanum die Ziele, für die er sich einsetzte, wenigstens offi-