

für die an der „Apologie“ des christlichen Glaubens Interessierten; als ein Stück Interpretation und Applikation Rahnerscher Theologie, für die der Begriff der Mystagogie als hermeneutischer Schlüssel dienen kann; als persönliche Bereicherung zur Wahrnehmung der geheimnisvollen Tiefendimension der menschlichen Erfahrung.

Im ersten Teil seines Buchs rekonstruiert der Verf. das mystagogische Programm Rahners, indem er zunächst die „Verfinsterung des Geheimnisses“ in der gegenwärtigen Lebenswelt thematisiert und in Anlehnung an die Rahnerschen Kategorien eine „kategoriale Mystagogie“ von einer „transzendentalen Mystagogie“ unterscheidet (diese Unterscheidung findet sich bei Rahner nicht). B. ist nur an der „transzendentalen Mystagogie“ interessiert, an der Wahrnehmung und Artikulation der Tiefendimension der menschlichen Erfahrung. Daher erläutert er die Erfahrung des Geheimnisses anhand der Kategorie der „Selbst-Erfahrung“, indem er die religiöse Erfahrung als – humanwissenschaftlich vermittelten – Hinweis auf das absolute Geheimnis bestimmt und Rahners diesbezügliche Konzeption gegen die Kritiker verteidigt. Auf diesem Hintergrund entfaltet B. im zweiten Teil zwei „Modelle des Geheimnisses“, die sich ebenfalls an Rahners Bestimmung der geistigen Grundvollzüge von Erkenntnis und Freiheit orientieren. Das eine Modell bezieht sich auf das unendliche Fragen und seine Dynamik auf die absolute Wahrheit, während das zweite Modell sich auf die endliche Freiheit und ihre Dynamik auf das absolute Gute bezieht. In zwei Zugängen, einem direkten metaphysischen und einem indirekten, unternimmt B. es schließlich, die Gegenwärtigkeit des Geheimnisses in beiden komplementär aufeinander bezogenen Vollzügen zu prüfen und das absolute Geheimnis als deren implizite Möglichkeitsbedingung zu erweisen. – Das Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es Rahners Idee der Mystagogie als Einweisung in die Gnadenerfahrung und des „Apologeten“ als Mystagogen aufgreift und in Diskussion mit vergleichbaren zeitgenössischen Ansätzen geistmetaphysischer Provenienz eigenständig weiterführt. Die Schwäche des Buchs liegt darin, daß B. die von Johann Baptist Metz vorgebrachte Kritik am „transzendental-idealistischen“ Konzept Rahners, die dieser selbst sehr ernst nimmt (so in der Einführung des Buchs IX f.), nicht einbezieht. Gerade eine Mystagogie aber müßte die gesellschaftliche Situation und christliche Praxis ihrer Adressaten mitbedenken. In dieser Richtung müßte über die inzwischen vorliegenden Weiterführungen von Roman Bleistein und Paul Michael Zulehner hinaus weitergedacht werden. Bei den deutschsprachigen Titeln im Literaturverzeichnis sind eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben. Nicht aufgeführt sind einschlägige Arbeiten wie die von H. D. Egan (*An anthropocentric-christocentric mystagogy* [Diss. theol. Münster 1972]) oder von K. P. Fischer (*Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners*, in: ZKTh 98 [1976] 159–170). Der Artikel von Roman Bleistein, *Mystagogie in den Glauben*, ist erschienen in: *KatBl* 98 (1973) 30–43, nicht in „*Katholisches Blatt* 1 (1973) 30–43“ (155).

M. SIEVERNICH S. J.

VAN ROO, WILLIAM A., S. J., *Telling About God. Volume 1: Promise and Fulfillment* (Analecta Gregoriana 242). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1986. XI/375 S.

Van Roo presents this as the first volume of a projected three-volume conclusion to the systematic trilogy which he began in 1971 with 'The Mystery'. He calls it "a personal reworking of the whole Bible, tracing the themes of salvation history and the mystery of Christ" (vi). Part Two of the trilogy consists of 'Man the Symbolizer' (AG 222 [1981]) and its companion volume, 'Basics of a Roman Catholic Theology' (AG 226 [1982]). Part Three is projected to consist of this volume plus 'The God of Christian Experience' (I. "Experiencing God"; II. "The God Whom We Experience") and 'The Search for Further Understanding'. This outlines the systematic theology with which the long-time professor of sacramental theology at the Gregorian University plans to cap his life of research. It bears modest structural and thematic resemblances to the towering systematic trilogy, 'Herrlichkeit' – 'Theodramatik' – 'Theologik', with which Hans Urs von Balthasar is also concluding his life's work.

First, three general remarks: (1) VR several times points out that this is a personal

theological statement, not a work of erudition. This frankness, together with the knowledge that the author has more than paid his dues to erudition with a life of scholarship, helps the reader look beyond the relatively sparse selection of secondary literature with which he supports his work. Nevertheless, the biblical scholar will be disappointed to note that so broad-ranging a work in biblical theology cites only 65 other works, one-third of them from the period before 1960, and another third consisting of the now outdated commentaries in the IBC (1986). – (2) The “studies in biblical theology” which comprise this work are also selective in several important ways: (a) Relatively little attention is given to the OT, and within the NT Mark and Luke are similarly neglected. Much of this selectivity is, of course, dictated by the theme “Promise and Fulfillment.” (b) VR’s already established theological position seems to be the major principle of selection. However, VR is only doing what theologians have always done and, in a certain sense, are “condemned” to do if they attempt to integrate the bible into their theology. It is to VR’s credit that he allows us to see clearly the particular limitations of his attempt. – (3) The central theme of the book locates it at the center of one of the most significant and exciting contemporary developments in Christian theology: the recovery of *story* as a historically fundamental and experientially central category of Christian theology and life. This is not new to those coming from hermeneutics, the literary analysis of biblical texts, evangelical and kerygmatic theology, religious education, and postcritical theology. But it is exciting to see this insight also at work within the central bastions of catholic systematic theology. If “telling the story” in a way that is faithful to Christian biblical revelation becomes accepted as the necessary “preparation for what must be said of the experience of God” (vi), then catholic theology will indeed have entered into a new era.

The book consists of the selective reflections of a theologian formed by long decades of work in traditional catholic systematic and sacramental theology, and who now sees the need to integrate Christian biblical revelation much more fully into his work. But VR is a theologian, not an exegete. Nevertheless, or perhaps precisely because of that, his venture into biblical theology provides much that is valuable and enlightening. – In a lengthy introduction (1–53) VR explains what he is about. There follow Chapter I “Old Testament Witness” (55–73), II “The Uniqueness of the New Testament Witness” (74–88), III “Prologues and Flashes” (89–120), IV “The Acts of the Apostles” (121–130), V “Matthew” (131–177), VI “John” (178–209), VII “Paul” (210–344), VIII “Further Witness” (1 Peter, Hebrews, Apocalypse; 345–365), and IX “Open-Ended Promise, Faith and Fulfillment” (366–370). – Central to VR’s idea of a “Christian reading of the Bible” is his concept of “prologues” and “flashes” (16–22; 89–120). He identifies four “prologues” in the NT which, however different among themselves, “have in common the function of profound theological introductions which are meant to guide the reader in the interpretation of what follows in the individual books, and – in my view – of the whole Bible” (17). These “prologues” are Luke 1–2; Eph 1:3–14; Heb 1:1–4:13; John 1:1–18. VR reads these as passages which stand out from the rest of the NT as “theological formulations of deep insights into the mystery of Jesus” (18). – In addition, VR identifies several texts as “flashes,” texts which leap out from the relative darkness of their contexts. But they are texts whose light never wholly fades; they are “momentary and passing only in the sense that the reader passes on” (20). They are texts to which we should continually return for they “can give us precious clues to the meaning of the Principal Symbolizer: God’s meaning, which is the meaning of the Bible” (20). As “flashes” are listed: (a) the Exodus theophany, Exod 3:14; (b) the baptism theophany, Mark 1:9–11, Matt 3:13–17, Luke 3:21–22, John 1:29–34; (c) the transfiguration, Mark 9:2–8, Matt 17:1–8, Luke 9:28–36, 2 Pet 1:16–19; (d) Jesus’ prayer to the Father in the synoptics, Matt 11:25–27, Luke 10:21–22; (e) Jesus’ absolute affirmation: “I am,” John 8:24, 28, 58, 13:19; (f) Jesus’ “priestly prayer,” John 17. – This use of “prologues” and “flashes” reveals both the value and the limitations of VR’s approach. It has the merit of exposing what is at least implicit in all biblical theologies, namely that even biblical theologians with a comprehensive knowledge of the bible always have some biblical texts which are their favorites and which both influence their theological vision and which are also the texts which already correspond to the theological vision which they bring to

their reading of the bible in the first place. I would argue that biblical theology, indeed all Christian preaching and teaching, necessarily "uses" the bible in this or similar ways. But that does not absolve the critic from examining the choice of texts and asking about warrants for the particular choices and uses made by the theologian.

VR's chosen texts are those which have traditionally supported a high Christology. Despite his insistence that his choice is a personal one, I argue that, even (or precisely) for his purposes, they do not reflect a sufficient breadth of the NT witness to who Jesus is. This is especially true of the texts chosen as "flashes." If these "prologues" and "flashes" are to function as guides to one's "Christian reading of the *whole* bible," how can they not include something from the massive biblical witness to a servant Christology? Some of the servant texts, esp. Mark 10:42-45 and its various parallels and resonances throughout the NT, are so obviously central to the NT revelation of Jesus that they must surely be included in any group of texts chosen for this purpose. Other theologians could doubtless name other texts and argue convincingly that they, too, are indispensably central. I affirm VR's approach, but suggest that more attention be paid to whether a particular telling of the story includes the whole story, and whether a particular selection of texts is sufficiently broad to support broad theological conclusions. – A final remark. Many will be uncomfortable with the way VR speaks of the overall meaning of the whole bible as the meaning intended by God (see p. 20, also quoted above). An adequate theory of biblical inspiration must consist of more than just a collection or conflation of the meanings intended by the various biblical authors. However, VR's theory strikes me as too "maximalist," holding so strongly for an overall, unified meaning that it may not be open enough to the particular meanings of the various biblical books, or to meanings which may provide a needed challenge to one's own theological synthesis. However, this and some of my other remarks are expressions more of theological difference rather than of negative criticisms. I genuinely look forward to the volumes to follow.

R. L. DALY S. J.

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE. Hrsg. Werner Löser SJ (Die Kirchen der Welt XX). Frankfurt: Evangelisches Verlagswerk 1986. 455 S.

Der ökumenische Dialog lebt davon, daß alle von der Spaltung der Christenheit Betroffenen als Beteiligte zu Wort kommen und ausreden dürfen. Kaum anders lassen sich Vorurteile und Mißverständnisse aus dem Weg räumen. Eine entscheidende Voraussetzung für das Gelingen dieses Bemühens ist die gegenseitige und authentische Information aller Gesprächspartner über ihre theologische Position und über die geschichtlich gewordene (kirchliche) Ausgestaltung ihrer Glaubenspraxis. In dem vorliegenden Band haben 17 katholische Theologen die seltene Gelegenheit genutzt, in einer evangelischen Verlagsproduktion ausführlich Selbstverständnis, Organisation, Glaubensvollzug und aktuelle Entwicklungen ihrer Kirche darzustellen. Daß die Beiträge über die katholische Deutung der „*notae ecclesiae*“ (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) und über die ihr entsprechende Wirklichkeit von einem international zusammengesetzten Autorenkreis geschrieben wurden, erweist sich als dem zu bearbeitenden Thema äußerst angemessen. Denn in dem jeweils eigenen Stil und Standort der einzelnen Verfasser drückt sich am deutlichsten die nicht systematisierbare Vielgestaltigkeit der Erscheinungsweisen und Lebensäußerungen der röm.-kath. Kirche aus: *W. Beinert* beschreibt einleitend das katholische Kirchenbild nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils (11–46). Was es mit der Präzisierung des Attributes „katholisch“ durch den Zusatz „römisch“ auf sich hat, erläutert *Y. Congar* in einem umfangreichen historischen Überblick (47–87). *W. Löser* schließt daran an mit einer kurzen Reflexion, inwieweit die Kategorie der „Apostolizität“ eine Wesensdimension seiner Kirche ausdrückt (88–96). *F.-J. Steinmetz* schildert Reichtum, Tiefe und pittoresken Reiz katholischer Frömmigkeitsformen (97–111). Einen geschliffenen Essay über theologische, soziale und politische Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus legt *D. Seeber* vor; entstanden ist dabei gleichzeitig eine bestechende theologische Zeitdiagnose (115–137). Es folgen Beiträge von *J. Madey*, *P. C. Ibebuike*, *V. d'Souza*, *F. Kollbrunner*, *R. Jaspers*, *J. Hennesej*, *A. Mendoza* und *I. Führer* über die Situation der röm.-kath. Kirche in den