

ziehen“ – 8). Es geht vielmehr um „Glaubenszeugnis“ „und damit [um] Hilfe für den Glauben der Leser“ (7).

Den Anfang macht *H. de Lubac* über das Glaubensbekenntnis (1975). Dann folgt *R. Spaemanns* bekannte „Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘“. Der einzige rein philosophische Aufsatz (von 1972; daß er nicht ausdrücklich aus der Perspektive des Glaubens geschrieben sei [8], könnte man freilich diskutieren). Schon der zweite Text zum ersten Artikel, von *G. Martelet* (1976), sieht die Schöpfung – in Auseinandersetzung mit ungemäßen Konzeptionen – explizit christozentrisch. Für den zweiten Artikel ergänzt *P. Schmidt* die kritische Revue mit Hilfen zu Chalkedon im heutigen Christenleben (1979). Zur Inkarnation schreiben *R. Schmackenburg* (1979) und (mariologisch) *Ratzinger* (1988). Das „Crucifixus pro nobis“ bedenkt (1988) *H. U. v. Balthasar*, den Höllenabstieg *W. Maas* (1981). Zur Auferstehung als Grund des Glaubens und heutiger Zugangsmöglichkeiten stammen die Arbeiten (1982) von *L. Scheffczyk* und *K. Lehmann*. Himmelfahrt: *J.-I. Marion* (1983), Verklärte Gegenwart; *C. Schönborn* (1984), „Gott will für ewig Mensch bleiben“ (zur Auslegungsgeschichte, das Zitat aus *A. Grillmeier*, Bd. 1). Für den letzten Christusartikel behandelt *W. Kasper* (1985) die christologische Konzentration der Eschatologie auf die Parousie, v. Balthasar (1980) das Gericht. *J.-Y. Lacoste* meditiert das Paradox einer Theologie des Geistes, der statt ihr Objekt deren Subjekt ist (1986); *H. Schlier* hat (1973) diese Interpretierenrolle am Johannesevangelium konkretisiert. Die Kirche erscheint als Sakrament der Einheit (*W. Kasper*, 1987) und als *sanctorum communio* (in mehrfachem Sinn – *de Lubac*, 1972). Zur Sündenvergebung steuert den zweiten philosophischen Text des Bandes *Henrici* bei (1984); *W. Kasper* schreibt über die Kirche als deren Ort (1989). *Schönborn* legt den Glauben an die „Fleischesauferstehung“ aus, und *H. Bürkle* kommentiert die „Wiederkehr der Wiedergeburtserwartungen“ (beides 1990). Die letzten Beiträge: *v. Balthasar*, *Der Mensch und das ewige Leben* (1991); *Henrici* (1980), Endverheißung und menschliche Zukunft. Ohne eine zusätzliche Rück- oder Zusammenschau folgen nur Kurzaufgaben zu den Autoren und der Erstdrucknachweis.

Ein in mehrfacher Hinsicht schönes Buch. Dem ermutigenden und einladenden Inhalt entspricht die Ausstattung (auf dem Schutzumschlag des Leinenbandes eine eindrückliche Kreuzigungs-Zeichnung *Beckmanns*). Man möchte ihm – im Dienst des Symbolums, d. h. des Zeichens der Einheit und Gemeinsamkeit, konzipiert – um eben dieses Dienstes willen wünschen, daß es im inner- wie außerkirchlichen Streit-Lärm oder resignierten Verstummens als ein Hausbuch viele Verunsicherte anspreche bzw. in Familienkreisen miteinander ins Gespräch bringe, damit sie „miteinander Zuspruch empfangen“ (Röm 1, 12).

J. SPLETT

BERMEJO, LUIS M., *Infallibility on Trial. Church, Conciliarity and Communion*. Westminster (Maryland): Christian Classics 1992. XIII/402 S.

In dieser Publikation kommt der Autor im wesentlichen auf jene Thesen zurück, die er schon 1984 in „Towards Christian Reunion“ vertreten hat. Sie beziehen sich vor allem auf das 1. Vatikanum und seine Papstdogmen, implizieren aber darüber hinaus eine historische wie auch theologische Gesamtsicht der Konzilsgeschichte und Dogmengeschichte.

Ausgangspunkt ist der tote Punkt, in den Papsttum und speziell 1. Vatikanum im ökumenischen Dialog geraten sind (1–32 ohne Anmerkungen). Katholische Versuche, die Primatsaussagen des 1. Vatikanums zu entschärfen oder aus dem umfassenden Kontext einer *Communio-Ekklesiologie* zu interpretieren (*Tillard*, *Congar*, *Fries*, *Groupe des Dombes*, *Rahner*, *Dulles*, *Pottmeyer*), haben hier keinen wirklichen Durchbruch gebracht; vollends das Scheitern des hoffnungsvollen Ansatzes von *ARCIC I*, der weder von der Glaubenskongregation noch von anglikanischer Seite akzeptiert wurde, hat die Tiefe des Grabens wieder deutlich gemacht. „If the dogmas of Vatican I are made an absolute standard of unity and all non-Catholic Churches are asked to accept them as a *sine qua non* for unity, are we not attributing to a particular Council a place that should be occupied only by the Gospel?“ (30). Gerade diese Einstellung, die das 1. Vatikanum zu einem letzten Kriterium und zu einer Norma nor-

mans macht, die in sich klar ist und selber keiner Neuinterpretation bedarf, steht zudem in offenbarem Kontrast zu Äußerungen Ratzingers selbst (noch von 1985), daß den Ostkirchen hier nicht mehr abverlangt werden dürfe, als Rom im ersten Jahrtausend besaß, und ihnen unmöglich die Annahme des 1. Vatikanums aufgenötigt werden könne (ebd.).

Welchen Ausweg gibt es hier? Kurz skizziert, ist es die Antwort, die der Autor schon 1984 gibt. Es ist die scharfe Unterscheidung zwischen der wirklich verbindlichen Tradition der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends und ihren sieben eigentlich ökumenischen Konzilien, und den Konzilien des zweiten Jahrtausends, die nicht diesen unbedingt verbindlichen Charakter an sich tragen. Im einzelnen kommt er dazu in folgenden Schritten: Im 2. Kapitel (41–96) stellt er der historischen Untersuchung vier ekklesiologische Prinzipien voran. Dies ist 1. das *subsistit* von LG 8 und UR 3–4, welches nach B. nicht exklusiv auf die katholische Kirche zu interpretieren ist. Hier ist freilich gleich zu sagen, daß die Ausführungen B.s selbst nicht in jeder Hinsicht eindeutig und klar sind. Er lehnt einen ausschließlichen Bezug des *subsistit* auf die römisch-katholische Kirche ab, betont, daß die Kirche Christi auch in anderen Kirchen subsistieren könne, stimmt jedoch einer Rede von Willebrands zu, wonach das *subsistit* heiße, daß die eine Kirche Gottes in der katholischen Kirche zu finden sei und sich nichtsdestoweniger „though lacking its fullness“ auch über sie hinaus erstrecke (56). Er selbst schreibt dann: „The fullness of presence we believe to be possessed by the Catholic Church most certainly does not prevent the recognition of a similar, though inferior, presence in other Churches and ecclesial communities“ (57 f.). Einem solchen Satz dürfte freilich auch Ratzinger zustimmen. Nun meint aber das *subsistit* doch nichts anderes als gerade diese *fullness of presence*, die auch nach B. nicht so in allen Kirchen gegeben ist! Wenn dann freilich B. das *subsistit* wiederum im Verhältnis der Universalkirche zu den Ortskirchen gegeben sieht (58), verwirrt er wieder den Fragepunkt, da es sich hier um ein ganz anderes ekklesiologisches Problem handelt. – Das 2. Prinzip ist die Aussage in LG 12, daß die „Gesamtheit der Gläubigen“ nicht irren kann, ein Prinzip, welches engstens mit der Rezeption als letztem Kriterium zusammenhängt. – Das 3. Prinzip ist das Kriterium der „Ökumenizität“ von Konzilien. Wann sind Konzilien „ökumenisch“? B. stützt sich hier auf den berühmten Passus von Nikaia II (787) in Mansi 13, 228 f., der die ikonoklastische Synode von Hieria (754) verwirft, weil weder Rom noch die übrige Pentarchie zustimmte (70 f.): Kriterien der Ökumenizität sind universelle Repräsentation (*ratio universalitatis*), die vertikale Linie der Tradition und dann vor allem die nachkonziliare Rezeption (74 f.). Schließlich folgt als 4. Prinzip die moralische Unanimität der Konzilien in Glaubensdefinitionen. Auch hier ist freilich die Rezeption letztes Kriterium; denn der *Consensu unanims* auf den Konzilien kann auch Produkt von Manipulation sein und ist daher rein aus sich noch kein eindeutiges Wahrheitskriterium (93 f.).

Das 3. Kapitel („Vatican I revisited“, 118–167) handelt über das 1. Vatikanum und zwar einmal über seine „Freiheit“, dann seine fehlende Unanimität. Was die „Freiheit“ dieses Konzils betrifft, so hält B. die fundamentalen Einwände von Hasler für nach wie vor nicht widerlegt, vielmehr durch das Tagebuch Tizzanis (wobei er sich auf die Croce-Edition in AHP stützt, nicht auf die neue Edition Pasztors, die z. T. radikalere Passagen enthält noch zusätzlich an Gewicht gewinnend. Nichtsdestoweniger zieht er jedoch nicht die Folgerung, die seine vorherigen Ausführungen eigentlich nahelegen würden. Er hält Haslers Position nicht für bewiesen und die traditionelle katholische Position („Crippled, but sufficient freedom“) nicht für schlüssig widerlegt, schließt sich vielmehr dem Urteil des Rez. von 1978 an, daß in der Frage der Freiheit des 1. Vatikanums noch nicht das letzte Wort gesprochen sei, kurz: es bleibt eine offene Frage, die Freiheit des Konzils kann weder apodiktisch behauptet noch bestritten werden (143). – Der nächste Passus zeigt auf, daß gerade die Unanimität auf dem 1. Vatikanum fehlte. Da dies keiner ernsthaften Diskussion unterliegt, erübrigt sich ein näheres Eingehen. – Wichtig ist dann weiter angesichts der ekklesiologischen Prämissen des Autors das 4. Kapitel über die Rezeption des 1. Vatikanums (183–221). Der Schwerpunkt der Argumentation liegt dabei einerseits darauf, daß die nachkonziliare Annahme durch die ehemalige Minorität viel mehr „Gehorsam“ als (inhaltliche) „Re-

zeption“ war, andererseits auf den relativierend-kritischen bis negativen Stellungnahmen zum 1. Vatikanum gerade innerhalb der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten. – „Ist Rezeption immer irreversibel?“ Mit dieser Frage setzt sich das 5. Kapitel (237–289) auseinander. An drei Fallbeispielen – der hierokratischen Doktrin von „Unam sanctam“, dem Axiom „Extra ecclesiam nulla salus“ und dem Schicksal des Konstanzer Dekrets „Haec sancta“ sucht B. zu zeigen, daß eine einmal universal rezipierte Lehre später wieder zurückgewiesen werden kann, wobei er gleich am Anfang klarstellt, es gehe hier nicht um die christologischen und trinitarischen Dogmen der ersten sieben Konzilien, die einen sehr hohen Grad von Rezeption von „virtuell“ (1) allen Kirchen erreicht hätten und um die zu fürchten kein objektiver Grund bestehe (237 f.). Was gilt aber dann bei einer Widersprüchlichkeit der Tradition, gar noch bei einem nicht auflösbaren Widerspruch zwischen zwei Konzilien? Hier grundsätzlich dem späteren den Vorzug zu geben setzt einen historisch nicht gedeckten Fortschrittsglauben voraus; es gibt auch Rückschritte im Bewußtsein der Kirche. Entscheidend ist einmal, welches Konzil oder welche Lehre in der ganzen christlichen Welt (nicht nur der katholischen Kirche!) weiter rezipiert ist, dann vor allem aber der Maßstab der Schrift und der frühen Tradition (287–289). – Das folgende 6. Kapitel (309–346) zeigt am Beispiel der kirchlichen Einstellung zu Sklaverei und Folter überzeugend die geschichtliche Wandelbarkeit von Morallehren auf. Gerade diese beiden Beispiele sind, nebenbei bemerkt, interessant, weil sie in der jüngsten Moralenzyklika „Splendor Veritatis“ unter den Dingen aufgezählt werden, die „in sich unsittlich“ und in keinem Kontext zu rechtfertigen sind – als wäre nicht gerade hier ein tiefgreifender Wandel der offiziellen kirchlichen Position geschehen. – Das letzte Kapitel (357–389) zieht dann einige Konsequenzen: Rezeption ist nicht irreversibel. Das, was mit Konstanz und „Haec sancta“ geschehen ist, kann grundsätzlich auch mit dem 1. Vatikanum geschehen (365 f.); und der „loyale Dissens“ ist der Faktor, der einen solchen Wandel in der Kirche bewirkt.

Wir möchten uns in dieser Rezension darauf beschränken, die historischen Grundlagen zu untersuchen, die ja auch die entscheidende Basis der Ausführungen von B. bilden. Hier jedoch muß der Rez. im wesentlichen die Kritik aufrechterhalten, die er schon gegenüber dem Buch des Autors von 1984 geäußert hat (in ThPh 60, 1985, 259–261). D. h. im wesentlichen: der Autor vereinfacht seinerseits den historischen Befund im Dienste seiner These, ähnlich wie dies umgekehrt eine traditionelle papalistische Geschichtsdeutung tat; und er geht hier im Grunde auch hermeneutisch nicht über den Stand der Minorität auf dem 1. Vatikanum hinaus. Während die Probleme und Diskontinuitäten der Konzilien des zweiten Jahrtausends scharf bis überscharf wahrgenommen werden, werden die der Konzilien des ersten Jahrtausends minimalisiert. Daß auch Ephesos und Chalkedon keine „universelle“ Rezeption gefunden, vielmehr eine „geteilte“ Christenheit hinterlassen haben, ist hier ebensowenig im Blick wie die Tatsache, daß auch Nikaia II keine „zentrale Glaubenswahrheit“ definiert hat, vielmehr eine höchst ambivalente Volksfrömmigkeit sanktioniert, im Westen *nie* im gleichen Sinne wie im Osten rezipiert wurde und zudem, abgesehen von hochkirchlichen Anglikanern, von keiner Reformationskirche auf Anerkennung hoffen dürfte. Die „moralische Unanimität“ auf den alten Konzilien, insbesondere in so problematischen Fällen wie Ephesos I und Konstantinopel II. wird völlig harmonisierend dargestellt (87–90); erst nachträglich wird in anderem Kontext vor einer idealisierenden Sicht gewarnt (93 unten). Nicht selten finden sich dabei nachträglich in den Anmerkungen wesentliche Modifikationen und tatsächliche Korrekturen, die jedoch in den Haupttext gehörten (so 111 Anm. 134, 112 Anm. 144 und 148, 170 Anm. 18, 173 Anm. 43 und 46, 174 Anm. 51). So wird man den Verdacht nicht los, daß sie eine wissenschaftliche Alibi-Funktion erfüllen, ohne die schöne „These“ zu stören – zumal sie, da nicht als Fußnoten, sondern am Ende der Kapitel placiert, nur selten mitgelesen werden dürften. – Was die „Freiheit“ des 1. Vatikanums betrifft, so möchte der Rez. auf seine ausführliche Behandlung dieser Materie im 3. Band des 1. Vatikanums verweisen, der wahrscheinlich zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Rezension schon vorliegen wird. Zur nachkonziliaren „Rezeption“ wäre einmal anzumerken, daß hier die Bedeutung der entschärfenden Minoritätsinterpretationen (und ebenso z. B. der Newmans), die auf S. 189 nur kurz gestreift, aber dann nur dem „Gehorsam“ gegenübergestellt werden,

für eine inhaltliche Rezeption doch vernachlässigt werden. Die aus dem Kontext herausgerissenen Zitate kritischer Stimmen heutiger Theologen zum 1. Vatikanum und seinen Definitionen (210 mit Anm. 46–50) verdecken die wirkliche Differenziertheit ihrer Positionen; besonders fragwürdig ist es aber, Meinungsumfragen als Zeugnis des „sensus fidelium“ zu werten (so 214–218); denn dieser ist doch etwas anderes als der statistische Durchschnitt der Kirchenmitglieder! – Der berühmte Text von Nikaia II wird zwar vollständig zitiert (70f.), dann jedoch in der Interpretation unterschlagen, daß er nicht nur von der „ratio universalitatis“ spricht, sondern zuvor noch von der wesentlichen Rolle des Papstes auf ökumenischen Konzilien, die sogar (durch „synergie“) von dem bloßen „Übereinstimmen“ der übrigen Patriarchen abgehoben wird.

Zustimmen kann man der Feststellung realer Diskontinuitäten, vor allem auf dem Gebiete der Moral. Die Liste ließe sich noch erweitern. Daß in den Fragen der weltlichen Gewalt des Papstes, der Religionsfreiheit, der Menschenrechte, der Sklaverei, aber auch der Sexualmoral nicht nur „Weiterentwicklung“, sondern wirkliche Revision geschehen ist, kann historisch nicht bestritten werden. Daß die Frage, ob es überhaupt kirchliche Unfehlbarkeit im Bereich der Materialethik, bzw. des Naturrechts gibt, auch von diesem Befund aus zu beleuchten ist, sei hier nur angedeutet. Bei den drei Fällen von „Unam sanctam“, „Extra ecclesiam nulla salus“ und „Haec sancta“ ist jedoch Kritik an der thesenartigen Vereinfachung der historischen Probleme angebracht. Zunächst einmal gibt auch B. zu, daß die hierokratische Doktrin von „Unam sanctam“ trotz aller Einschärfung durch eine kontinuierliche Reihe von Päpsten nie universell rezipiert worden ist, da es immer Widerstände gab (250). Es war jedoch nicht, wie er schreibt, „the body of the faithful“, was diese Lehre schließlich tötete (250, 251), sondern vielmehr die Resistenz der (auch katholischen) Staaten und das Gewicht der politischen Realität. Auch stimmt es nicht, daß erst Pius XII. 1955 diese Lehre als zeitbedingt bezeichnete (250f.). Dies tat schon Pius IX. 1871 (*Civita Cattolica* ser. VIII. vol. 3, 485f.); und sachlich vollzog Leo XIII. mit „Immortale Dei“ (1885) einen klaren Abschied von der hierokratischen Doktrin. – Bei den Problemen des Axioms „Extra ecclesiam nulla salus“ geht es m. E. nicht an, wie dies B. tut, nur die hierarchologische Engführung dieses Axioms im zweiten Jahrtausend zu behandeln. Denn dieses Axiom beginnt nicht mit dem 12. Jh. und auch nicht mit Cyprian; es wurzelt in dem Axiom „Ohne Taufe kein Heil“, und auch der Rekurs auf das NT (264) ist hier angesichts von Mk 16, 16 keine Lösung. Hier wird etwas zu einem Problem der „Papstkirche“ des zweiten Jahrtausends gemacht, was viel tiefer liegt. – Die Probleme von Konstanz und „Haec sancta“ sollen nicht bagatellisiert werden. Und doch müßte hier die Pluralität in den Interpretationen von „Haec sancta“ stärker berücksichtigt werden. Es dürfte schwer nachweisbar sein, daß das Dekret im Sinne allgemeiner Überordnung des Konzils über den Papst (und nicht nur in dem des „Notrechts“ bei Schisma, *Papa haereticus* oder vergleichbaren Fällen) jemals *allgemein* rezipiert worden ist.

Trotz mancher Einschränkungen ist der Autor der Versuchung nicht entgangen, das erste Millennium als leuchtende Folie der geteilten Christenheit des zweiten Jahrtausends vorzuhalten und alle Probleme allein auf letzteres zu verlagern. KL. SCHATZ S. J.

4. Praktische Theologie

LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 47). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder 1993. 436 S.

KISSLING, CHRISTIAN, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit*. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Studien zur theologischen Ethik 48). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag Freiburg i. Br.: Herder 1993, 576 S.

Ihre neuscholastische „Einheitslinie“ überwand die theologische Ethik nach dem II. Vatikanum vor allem durch Relektüre der thomanischen Ethik: „Back to the roots!“ Obgleich sich die fachlichen Kontroversen seitdem immer wieder an einen