

gruppiert. Insofern wird man ihm sicherlich nicht den Vorwurf machen können, wichtige Teile des d. L.'schen Œuvres übersehen oder falsch gewichtet zu haben. – Das Ergebnis seiner Untersuchung lassen die thesenartig formulierten Zwischenüberschriften im letzten (= 9.) Kapitel der Arbeit leicht erkennen. Die Fundamentaltheologie H. d. L.s lasse sich durch drei Merkmale charakterisieren: Sie sei stark geprägt von den persönlichen Erfahrungen ihres Verfassers, sie sei getragen von dem Wunsch nach einer echten, inneren Verbindung mit anderen theologischen Disziplinen, und sie sei gekennzeichnet von dem entschiedenen Willen, mit dem gnadentheologischen Extrinsizismus zu brechen. Während die dem Menschen eingeborene Idee Gottes der rote Faden und die starke Seite der d. L.'schen Fundamentaltheologie sei, müsse man ihm in seinem Verhältnis zur Philosophie eine „vor-moderne“ Haltung bescheinigen, die die Philosophie als „ancilla theologiae“ ansieht.

W. ist es sicherlich gelungen, in einem überschaubaren und für den Leser gut rezipierbaren Rahmen das große Werk H. d. L.s auf die fundamentaltheologische Themenstellung hin zu befragen und dadurch den großen Theologen hoffentlich gerade für die französische kirchliche Landschaft der Vergessenheit zu entreißen. Wer dieses Buch zur Hand nehmen wird, braucht sich nicht „wie am Eingang eines Urwalds“ (Balthasar) zu fühlen, sondern wird eine sichere, gut begehbare Schneise durch die zahlreichen Arbeiten d. L.s vorfinden. – Ohne die Leistung des Verf.s in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, sollen der Vollständigkeit halber einige Schönheitsfehler nicht verschwiegen werden, die jedoch angesichts der Gesamtleistung kaum ins Gewicht fallen: Das Urteil des Autors, wonach H. d. L. zwar ein passionierter, aber kein systematischer Theologe gewesen sei (226), ist ein Klischee, auch wenn er sich dafür auf Claude Geffré (253) berufen kann. – Zwar ist der Dominikanerpater R. Garrigou-Lagrange einer der eifrigsten Kämpfer gegen die sog. „Nouvelle théologie“ gewesen, doch hat er diesen polemischen Begriff nicht selbst geprägt (243), sondern hat ihn aufgegriffen und durch seine zahlreichen diesbezüglichen Publikationen unter Theologen populär gemacht. – Nicht französischsprachige Sekundärliteratur scheint der Verf. selbst dann übergangen zu haben, wenn sie Aspekte des Œuvres von d. L. betrifft, die für seine eigene Arbeit von unmittelbarem Interesse gewesen wäre (vgl. A. Russo, Henri de Lubac: *teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; M. Wójtowicz, *Il compito della teologia fondamentale secondo Henri de Lubac*, Roma 1991). – Schließlich hätte W. eine Charakterisierung d. L.s, die er (157) V. Carraud zuschreibt, als Zitat aus einer Schrift H. U. von Balthasars erkennen können. – Wie es aber auch um solche Einzelheiten bestellt sein mag: Das vorliegende Buch hat ganz zweifellos eine wichtige Dimension im Denken H. d. L.s vorgestellt, und es ist zu wünschen, daß es weitere Theologen (Forscher wie Studenten) dazu ermutigt, sich mit diesem großen Kenner der katholischen Tradition zu beschäftigen.

D. HERCSIK S. J.

BEXELL, PETER, *Kyrkan som sakrament*. Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi (Coll. Moderna franska tänkare 28). Stockholm: Stehag 1997. 630 S. (Mit einer englischen Zusammenfassung auf den Seiten 561–582).

Schon bald nach der Veröffentlichung von Henri de Lubacs „Catholicisme“ im Jahr 1938 waren erste Stimmen zu vernehmen, die auf die ökumenische Bedeutung dieses Buches hinwiesen (so z. B. Irén. 15 [1938] 505–506). Aber auch in der Folgezeit meldeten sich in regelmäßigen Abständen Theologen zu Wort, die auf noch ungehobene ökumenische Schätze im theologischen Denken H. d. L.s hinwiesen (so z. B. H. Ph. Ehrenberg 1949–50; G. Widmer 1954; M. Villain 1964; K. H. Neufeld 1976; M. E. Chapman 1993). Die vorliegende Abhandlung des schwedischen Lutheraners P. B. (Doktorarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Lund) verdient darum, auch wenn sie nicht in erster Linie den ökumenischen Aspekten im Werk H. d. L.s nachgehen will, besondere Aufmerksamkeit. Da aber auch Begriffe wie „Kirche als Sakrament“ oder „Fundamentaltheologie“, die in B.s Arbeit eine zentrale Stelle einnehmen, im schwedisch-protestantischen Kontext „völlig ungewöhnlich“ (22) sind, darf man gespannt sein, ob diese Studie im schwedischen Luthertum möglicherweise eine kleine Wirkungsgeschichte entfalten wird. – Welchen Aspekt im Œuvre H. d. L.s will der Verf. näherhin

bearbeiten und wie setzt er sein Vorhaben konkret um? B. möchte (so sagt er zunächst ganz allgemein) die Strukturen in H. d. L.s sakramentaler Kirchensicht darstellen, wie sie sich in seinen Publikationen zwischen 1930–1950, insbesondere in „Catholicisme“, wiederfinden lassen (18). Seinen Ausgangspunkt nimmt er bei einer „graphischen Metapher“ H. U. von Balthasars, mit der dieser 1975/76 das „organische Lebenswerk“ H. d. L.s skizziert hatte, nur daß B. Balthasars Bild bearbeiten und vervollständigen möchte (63). Auch inhaltlich dient ihm Balthasar als Kontrast zur Darstellung H. d. L.s, denn während der Schweizer Theologe stärker die (theologischen) Gegensätze betont habe, die in einer Synthese verbunden werden müßten („distinguer pour unir“), habe der französische Jesuit stärker die Einheit im Blick gehabt, welche die Gegensätze vereint („unir pour distinguer“; 538). Somit kann B. gegen Ende seiner Einleitung, nachdem er sich um die schwierige Bestimmung des typisch d. L.'schen Katholizitätsbegriffes bemüht hat („en svårfångad helhetsåskådning“), die Themenstellung seiner Abhandlung folgendermaßen präzisieren und umgrenzen: „Mit der Hilfe von hauptsächlich bis 1950 publizierten Texten soll Henri de Lubacs Sicht der Kirche systematisch-theologisch diskutiert werden, indem gezeigt werden soll, auf welche Weise sie durch seine fundamentaltheologische Methode bestimmt ist und warum die Kirche gerade deswegen eine sakramentale Struktur hat“ (77).

B.s Arbeit zählt zwar numerisch fünf Großabschnitte, ist aber in systematischer Hinsicht lediglich in drei Teile geteilt: Eine umfassende Einführung (Kap. 1–6) mündet in den ersten Hauptteil (Kap. 7–14), der sich mit d. L.s Fundamentaltheologie befaßt. Zum zweiten Teil (Kap. 22–25), in dessen Mitte die Kirche steht, leitet ein eigener Abschnitt über (Kap. 15–21), der die Verbindung von Dogma und Kirche zum Inhalt hat. Der dritte Teil der Arbeit (Kap. 26–32) sammelt die Ergebnisse der umfangreichen Untersuchung und erklärt, wieso der Verf. den von ihm eingeführten Neologismus „fundamentalecklesiologi“ für die richtige Charakterisierung der Theologie H. d. L.s hält. – Die quantitative Verteilung des Textes läßt keinen Zweifel über die Akzente der Arbeit aufkommen: Der erste und der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung („fundamentalecklesiologi“ und „kyrkan“) sind jeweils für sich genommen mehr als doppelt so umfangreich, als der größte unter den „kleinen“ Teilen des Buches, wobei im direkten Vergleich dieser zwei Teile der Darlegung der Fundamentaltheologie eindeutig mehr Raum gegeben wird, als der Darlegung der Kirche. Eine exzellente englische Zusammenfassung erlaubt es auch dem des Schwedischen Unkundigen, einen Eindruck von der Arbeit zu bekommen. Eine ausführliche Literaturangabe und ein guter Index machen das Buch leicht handhabbar und lassen es zu einem guten Arbeitsinstrument für alle diejenigen werden, die sich mit H. d. L. befassen wollen. – Wie geht B. nun aber im einzelnen vor? – Anhand einer präzisen Analyse von „Apologétique et Théologie“, der Antrittsvorlesung H. d. L.s aus dem Jahr 1929, die dieser bei seiner Bestellung zum Dozenten für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der „Facultés Catholiques de Lyon“ gehalten hat (dt. von K. H. Neufeld in: ZKTh 98 [1976] 258–270), kann B. folgende Momente feststellen: De Lubac optiert mit dieser Vorlesung für einen methodologischen Neuanfang in der Theologie (511), der auf der einen Seite (vermittels eines epistemologischen Neuansatzes; 291) eine spezifisch ganzheitliche Wahrnehmung der Wirklichkeit voraussetzt und der damit auf der anderen Seite einen (zumindest für die protestantische akademische Welt) neuen Theologie- und Kirchenbegriff zur Folge hat (188). Der entscheidende Punkt dieses methodologischen Neuansatzes sei, daß d. L. die traditionelle apologetische „demonstratio“ (d. religiosa → christiana → catholica) auf den Kopf stelle, indem er die praesumptio umkehrt und von Gott und der Wirklichkeit als bereits gegebener Einheit ausgeht. Jegliche Unterscheidung ist gegenüber dieser vorgängigen, faktischen Ganzheit sekundär, weil sich das erkennende Subjekt immer schon (lokal) innerhalb einer einzigen Schöpfung, (zeitlich) nach der Menschwerdung Gottes und (theologisch) als bereits von Jesus Christus Erlöster vorfindet. – Dieser methodologische Neuanfang d. L.s könne auch als heilsgeschichtlicher Ansatz (395) bezeichnet werden, der für den französischen Jesuiten ein Doppeltes impliziere: Zum einen hat Gott faktisch erlösend in die Menschheitsgeschichte eingegriffen, zum anderen kann sich das erkennende Subjekt fortan nur aus der Beziehung zu diesem heilsgeschichtlich handelnden Gott verstehen. Insofern kommt jegliche (menschliche

che) Theorie gegenüber der (göttlichen) „Praxis“ zu spät, weil das erkennende Subjekt die geschehene Erlösungstat Gottes noch nicht einmal hypothetisch ignorieren kann. Der Mensch ist somit ganz und gar (auch in seinem Erkennen) auf Gott hingeeordnet (theozentrisch), Gott hingegen ist ganz und gar auf das Heil des Menschen aus (anthropozentrisch). Insofern bedeutet das für wahr zu haltende „Dogma“ für d. L. auch nicht etwa das Für-wahr-Halten einer propositionellen Aussage, sondern ist die theologisch formulierte Kehrseite einer bereits erfolgten „Aktion“, nämlich des Erlösungshandelns Gottes: „le Tout du Dogme“ und „le Tout de l'Action rédemptrice“ sind in diesem Kontext für d. L. gegeneinander austauschbare Begriffe und beziehen sich stets auf die gesamte, nach Christi Menschwerdung faktisch erlöste Wirklichkeit. – Das „von oben“, d. h. von Gott her, erkennende und „von unten“, aus der Welt, antwortende Subjekt findet sich aber nicht nur (vertikal) in einer bereits existierenden Beziehung zu seinem Schöpfer (Transzendenz) und (diachronisch) in einem Erlösungszusammenhang zu Jesus Christus (Historie), sondern auch (korporativ) inmitten einer Glaubensgemeinschaft vor (Kirche). Auch hier gilt, daß jegliches erkennende Unterscheiden gegenüber dieser dreidimensionalen Realität (zeitlich) sekundär und (sachlich) nachgeordnet ist. Dessen ungeachtet gilt es zu betonen, daß diese drei Linien (wiewohl dreidimensional) kein statisches Bild ergeben, sondern durch Spannungen („Paradoxe“), die sie in sich bergen, ein höchst dynamisches Ganzes ergeben, weil sie – als Spannungseinheiten („compénétration“) – aufeinander ein- und zurückwirken. So berühren sich in der vertikalen Linie Transzendenz und Immanenz, in der diachronen Linie Geschichte und Ewigkeit, in der korporativen Linie schließlich Individualität und Universalität.

Der eine Ganzheitsbegriff („Katholizismus“), der auf zwei Ebenen („Distinktions-“ und „Praxisebene“) vermittelt wird, konkretisiert sich in d. L.s Theologie auf dreifache Weise (vertikal, diachron und korporativ). Wo diese drei Linien aufeinander treffen, ist Jesus Christus gegenwärtig, und zwar auf dreifache Weise („corpus triforme“ sive „triplex modus corporis Christi“). Sein individueller, sein wirklicher und sein mystischer Leib beziehen sich und verweisen unentwegt aufeinander. M. a. W.: Christus, die Kirche und die Eucharistie sind eine einzige, im Glauben („fides quaerens intellectum“) erkennbare (komplexe) Wirklichkeit. Für d. L. müssen darum auch, so B., zwei Bedingungen erfüllt sein, um die eben genannte Ganzheit erkennen zu können: (1.) Auf der Distinktions- und Praxisebene hat die Praxis (Jesus Christus als „novissimum“) einen nicht überholbaren Vorsprung vor jeglicher (menschlicher) Distinktion; dies wäre die formelle Voraussetzung. (2.) Die drei soeben genannten Linien müssen in der Wirklichkeit tatsächlich zusammenkommen (sie bezeichnen die Kirche), weil sie sich von der Sache her aufeinander beziehen; dies wäre die inhaltliche Voraussetzung, die der formellen vorgeordnet ist (501). – Von hier aus wird auch erst verständlich, was B. mit „Fundamentalekklesiologie“ meint und warum er diesen Begriff für die treffendste Charakterisierung der d. L.'schen Theologie hält. – B. will mit diesem Neologismus weder einen neuen „locus“ in der theologischen Landschaft erfinden, noch will er d. L.s Ekklesiologie ein besonderes Profil zuerkennen (513). „Fundamentalekklesiologie“ ist für ihn vielmehr die Beschreibung eines (für den Glaubenden) grundlegenden und evidenten Erkenntnisprozesses: In dem Augenblick, in dem ich erkenne, bin ich bereits in eine (historische, korporative und transzendente) Ganzheit integriert, so daß sich meine individuelle Erkenntnis niemals adäquat von der Erkenntnis dieser lebendigen Ganzheit (konkret: der Kirche), deren Glied ich bin, trennen lassen wird. Darum müsse man theologisch sagen, daß im Grunde genommen (immer nur) die Kirche zu Gott in Beziehung steht und ihn erkennt, weil sie ihrerseits schon „vor der Erschaffung der Welt“ (Eph 1, 4) von ihm erwählt und gerufen worden ist. D. L.s theologische Methode integriere auf diese Weise Subjekt und Objekt, Natur und „Übernatur“, Theologie und Philosophie, Kirche und Schöpfung (550). Die fundamentaltheologischen Fragen stellen sich somit letzten Endes als ekklesiologische Fragen heraus, wobei die Kirche für den Gläubigen, wie die Luft für den Menschen, die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß er überhaupt Fundamentaltheologie betreiben kann. Fundamentale Fragen, wie sich z. B. der Mensch Gott nähern kann, wie er von Gott reden kann, würden zu ekklesiologischen Grundfragen. Und diese sind, so interpretiert B. H. d. L., von solcher Art, daß sie nur im

Leben der Kirche, also sakramental, eine adäquate Antwort finden können. Aus diesem wechselseitigen Bezug (zwischen sakramentaler Kirche und Fundamentaltheologie) heraus zu denken nennt B. „Fundamentalekklesiologie“ (558).

P. B. hat mit seiner über 500 Seiten starken Untersuchung eine sehr detaillierte und wertvolle Arbeit zu H. d. L. vorgelegt. Die noch anzufügenden Bemerkungen werden darum ihre Vorzüge in keiner Weise schmälern können. Das dem Buch beigelegte Blatt mit hauptsächlich schwedischen Corrigenda erfaßt (leider) bei weitem nicht die zahlreichen Druckfehler. In der Bibliographie wie auch in der Liste der Namen und Begriffe irritiert, daß zwischen „V“ und „W“ überhaupt kein Unterschied gemacht wird. Ein Blick in das 10. Kapitel von „Catholicisme“ („Ist das Dogma seinem Wesen nach unveränderlich, so ist doch die Theologie niemals abgeschlossen“ – H. d. L.) hätte vielleicht verhindern können, daß der Verf. dem französischen Jesuiten unterstellt, für ihn sei „keine dogmatische Formulierung definitiv“ (252). In diesem Zusammenhang hätte B. vielleicht auch deutlicher machen können, wieso „Catholicisme“ in seinen Augen ein „pastoraltheologisch gedachtes Buch“ sei (469). Problematisch ist ferner B.s (terminologische) Identifikation von „Christozentrismus“ und „Panchristismus“ bei H. d. L. aus zwei Gründen: „Panchristismus“ gehört nicht zum Vokabular H. d. L.s (er wird vielmehr von Teilhard de Chardin gebraucht); sodann wird man daran zweifeln können, ob ausgerechnet der „Panchristismus“ für d. L.s Weltanschauung „grundlegend“ ist (225 u. ö.). Zweifel sind auch angebracht, ob H. d. L. der Interpretation B.s zugestimmt hätte, wonach seine „ganz fundamentaltheologisch aufgefaßte Kirche nicht identisch ist mit irgendeiner sichtbaren Kirche“ (511). Und ob es schließlich eine glückliche Eingebung B.s war, beinahe die gesamte Sekundärliteratur zu H. d. L. daran zu messen, ob sie die von ihm entdeckte „(mäeutische) Fundamentaltheologie“ des französischen Jesuiten erkannt und in Rechnung gestellt hätte, bleibt abzuwarten. – Ein Wort noch zur Methode des Verf.: Bei der Lektüre der Studie trifft man auf eine ganze Reihe von Wiederholungen, die sowohl d. L.s Themen und Werke, als auch die Sekundärliteratur zu ihm betreffen. Woher kommt das? Eine Hypothese: B. sagt (177, Anm. 50), daß er – um H. d. L.s Theologie adäquat darstellen zu können – einem methodischen Dreischritt folgt, den er dem Œuvre des französischen Jesuiten entnommen haben will und den er auf seinen Untersuchungsgegenstand (Fundamentaltheologie und Kirche) anwenden möchte. Ausgangspunkt ist stets die „Ganzheit“ („le Tout du Dogme“), anschließend wird die Form in den Blick genommen, unter der sich diese Ganzheit präsentiert („Mäeutik“), um sich schließlich dem Inhalt dieser Ganzheit zuzuwenden, der sich unter der soeben identifizierten Form verbirgt (die „korporative Person“ Jesus Christus und/oder die Kirche). Diesem Dreischritt will B. ausdrücklich den ersten Teil seiner Untersuchung nachgestaltet haben. Zum einen scheint diese Dreiteilung des ersten Teiles der Arbeit (in die Abschnitte A, B und C) trotz allem ein wenig (nachträglich) konstruiert; zum anderen kann es der Verf. nicht vermeiden, daß die bereits im ersten Teil aufgegriffenen und erläuterten Stichworte bzw. Themen im „Übergangsteil“ und im zweiten Teil (bisweilen sogar im dritten Teil) der Arbeit wiederkehren. Vielleicht ist es dem Verf. trotz seiner Ankündigung nicht gelungen, d. L.s Methode aufzugreifen und in seiner Untersuchung durchzubuchstabieren. Um ein weiter oben angeführtes (und aus „Catholicisme“ stammendes) Wortspiel aufzugreifen: Nicht von „unir pour distinguer“ müßte man in der vorliegenden Arbeit reden, sondern von „distinguer pour unir“. Der gleiche Einwand betrifft auch den Titel der Arbeit: B. meinte, die Theologie H. d. L.s mit dem Neologismus „Fundamentalekklesiologie“ am treffendsten charakterisieren zu sollen. Auch hier scheint uns aber das Unterscheiden den Vorrang vor dem Vereinen erhalten zu haben. U. E. ist und bleibt die glücklichste Charakterisierung des theologischen Anliegens H. d. L.s (die auch dem Einigen den Vorrang gibt vor dem Unterscheiden): „Catholicisme“. – B. merkt gleich zu Beginn seiner Arbeit (18) an, daß H. d. L. im mehrheitlich lutherischen Schweden bis heute unbekannt ist. Es ist zu hoffen, daß die vorliegende Studie, insbesondere weil sie die erste auf Schwedisch verfaßte Untersuchung zu H. d. L. ist, auch in den anderen mehrheitlich protestantischen Ländern Skandinaviens eine breitere Rezeption des französischen Jesuiten ermöglichen wird.

D. HERCSIK S. J.