

In der Gesamtbilanz kommt Claus Arnold zum Fazit: Sicher habe das Dokument seinen intransigenten Charakter bewahrt, schon in der Formulierung der absoluten Inerranz der Heiligen Schrift, die nie in Frage gestellt wurde. Es erfolgten jedoch einzelne Abschwächungen und Konzessionen gegenüber der historischen Forschung (25–28). Dazu trug nicht zuletzt auch der Verzicht auf Einzelqualifikationen bei. Dies war zwar vor dem Maßstab theologischer Präzision höchst unbefriedigend, machte aber dadurch das Dokument zu einem ausgesprochen „zeitbedingten“ mit geringem theologischen Gewicht. „Le décret Lamentabili fut loin d’être un document libéral, mais en quelque façon, sa genèse porte déjà en elle l’histoire de son dépassement. Après toutes les discussions internes, il se révéla comme une ‘solution d’émergence’ qui, plus tard, ne serait justement pas considérée comme le dernier mot du Magistère utile en toute circonstance“ (32). Eine pauschale Verurteilung des Modernismus war so eigentlich im Hl. Offizium nicht möglich. Dies wurde in der Enzyklika „Pascendi“ nachgeholt, die über „Lamentabili“ hinausgeht.

Der andere Einleitungsbeitrag von Losito (35–92) befasst sich mit dem französischen Umfeld. Er zeigt den engen Kontakt, den der Hauptautor von „Lamentabili“, Langogne, als römische Bezugsperson mit den antimodernistischen Milieus in Frankreich unterhielt. Durch Publikationen dieser Kreise lernte er auch die anderen Autoren außer Loisy kennen, die er in seine Verurteilungen mit einbezog. Andererseits ist zu vermerken, dass sich bei Langogne auch die positive Zitation gemäßigter „Erneuerer“ findet, wie er auch auf eine Verurteilung Blondels verzichtet. Weitere Kapitel befassen sich mit der Reaktion auf „Lamentabili“ in Frankreich (59–75: Das Dekret wurde, bevor „Pascendi“ erschien, von gemäßigten Modernisierern eher als moderat eingestuft) sowie (aus den Akten des Hl. Offiziums) mit der Exkommunikation Loisy (75–89). Sein abschließendes Fazit ist die vorsichtig zur Diskussion gestellte Hypothese von zwei „Anti-Modernismen“ (90f.): einem schroff intransigenten, dem der Zugang zu der historischen Fragestellung fremd war und der etwa in Billot seinen Ausdruck findet, und einem gemäßigten, der die „modernistischen“ Antworten (vor allem die von Loisy) ablehnte, jedoch das Anliegen der durch die historisch-kritische Forschung aufgeworfenen Fragen teilte. Letzterer konnte mit gemäßigten „Modernisierern“ (wie Blondel, Lagrange, Batiffol) eine gemeinsame Gesprächsbasis finden. Der erstere war es, der nach „Lamentabili“ nach einer weiteren und schärferen päpstlichen Verurteilung suchte (und sie in „Pascendi“ fand), während der zweite sich mit „Lamentabili“ zufriedengab.

Die Publikation ist editorisch eine hervorragende Leistung; sie ermöglicht durch entsprechende Hinweise und vor allem durch die Synopse am Schluss, das Werden der einzelnen Propositionen bzw. Verurteilungen zu verfolgen und die jeweilige Tragweite zu beurteilen. Was ist inhaltlich das wichtigste Gesamtergebnis? Das ist sicher einmal die Erkenntnis, die sich immer wieder nach der Öffnung der Archive der Glaubenskongregation und des Index einstellte: dass die Pluralität und Bandbreite unter den Konsultoren von Hl. Offizium und Indexkongregation größer war, als man dachte. Und damit zusammenhängend für das kirchliche Bewusstsein die (freilich nur bedingt tröstliche) Erkenntnis: „Es hätte schlimmer kommen können“.

KL. SCHATZ S.J.

3. Systematische Theologie

MÖLLENBECK, THOMAS, *Endliche Freiheit, unendlich zu sein*. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus (Paderborner Theologische Studien; 53). Paderborn: Schöningh 2012. 406 S., ISBN 978-3-506-77015-8.

Der Verfasser (= M.) hat sich nicht weniger vorgenommen als – in dezidiert antimetaphysischer Zeit – einen grundsätzlichen Brückenschlag zwischen Theologie, Philosophie und naturwissenschaftlichem Weltbild. Die These der Arbeit erhellt aus den Überschriften der drei Hauptteile: I. Die Entdeckung synchroner Kontingenz als Pro-

blem der Theologie; II. Die Urerfahrung des Seins als Anknüpfungspunkt der Theologie; III. Kontingenz als metaphysischer Anknüpfungspunkt der Theologie. Dabei geht es unter I., vor dem Hintergrund der Pariser Verurteilungen von 1277, um Duns Scotus (= DS), unter II. um K. Rahner (= R.) und H. U. v. Balthasar (= B.), unter III. um ein Plädoyer für DS im Blick auf den Zeitgeist und besonders die heutige Naturwissenschaft.

I. Den „zweiten Anfang der Metaphysik“ setzt DS, nach dem 1277 gefallenen Entscheid des „ersten Streits der Fakultäten“: gegen die Artisten, die „aus der ontokosmologischen Weltanschauung“ „den ‚arabischen Nezzessarismus‘ in die akademische Grundausbildung einfließen ließen, mit katastrophalen Folgen für die Theologie (23). Es geht um ein rechtes Denken des Mensch-Gott-Verhältnisses, in Wahrung der Freiheit des Menschen wie der Göttlichkeit Gottes mit seinem „Vorauswissen“ der *futura contingentia*. Den Lösungs-Schlüssel bildet die (A. Voss et al.) „synchrone Kontingenz“: Der Wille „könnte in demselben Augenblick, da er Ursache seines Wollens ist, das Gegenteil wollen“ (37 – menschliche Willensakte sind so doppelt kontingent, vom Schöpfer wie vom Geschöpf her – 40). Die aristotelische Zweiheit von Akt/Potenz wird (W. Kluxen) zur Dreiheit von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit erweitert (47), und zur sinnlichen (Einzel-) wie abstraktiven Allgemein-Erkenntnis tritt die intuitive (48 f.), bei uns *pro statu isto* ziemlich eingeschränkt. Die Einschränkung zeigt sich natürlich besonders im Blick auf das Sein und die reinen Vollkommenheiten. Im Streit darüber, ob mit DS der „Anfang vom Ende des rechten Seinsverständnisses“ oder positiv die zukunftssträchtige *scientia transcendens* (L. Honnefelder) gegeben sei (23³⁸), vertritt M. natürlich Letzteres. Die abgewiesene *analogia entis* ist die aequivoke Heinrichs v. Gent statt die des Aquinaten: DS nennt einen Begriff univok, der als *terminus medius* im Schluss taugt und besteht auf einem absoluten Unterschied zwischen *ens finitum* und *infinitum* (55 f.), wobei der Realisationsmodus von Sein wie Vollkommenheiten in den Seienden sich uns entzieht. (Wird jene Bedingung aber nicht auch von [*proprie, interne*] analogen Begriffen [und Sachverhalten] erfüllt?) Anders indes als in der *analogia entis* bleibt aufgrund des Entzugs der Erstbegriff *ens* leer: „*illud cui non repugnat esse*“ (53). Hinaus über diese grundsätzlichen Erkenntnisse bezieht sich Theologie auf die freie Offenbarung Gottes. Hierbei ist die Kontingenz nicht minderen Ranges als Notwendigkeits-Gesetzlichkeiten, sondern höheren: als Freiheits-Datum. – Dem stellt M. nun die existenzielle Infragestellung des Geschichtlichen durch G. E. Lessing gegenüber. Etwas umwegig kommt er zu einer Präzisierung (Korrektur?) Lessings: dass es [im Unterschied zur Gottesfrage in der Christologie] gar nicht um Vernunftwahrheiten gehen kann, sondern darum, was „die Zustimmung zum Evangelium wie [!] bei notwendigen Vernunftwahrheiten zu rechtfertigen“ vermöge (90). Dabei sagt wohl das „wie“ schon zu viel (bzw. zu wenig). Lessing versteht Offenbarung (ebd.) so, als gäbe ein Lehrer hilfsweise vorweg die Lösung einer Rechenaufgabe bekannt. Wieso nennt M. den Punkt, „ob“ dies das christliche Offenbarungsverständnis verfehle, „eine theologische Kernfrage“ (91) statt eines schlichten „*nego paritatem*“? – In der Tat allerdings meldet sich hier ein Problem, das die klassisch-extrinsische Fundamentaltheologie mit ihrer Berufung auf Prophezeiungen und Wunder nicht kannte.

II. Ihm stellen sich, „immanenzapologetisch“, R. und B., R. „erkenntnismetaphysisch, B. phänomenologisch. – 1) R. spricht von transzendentaler Erfahrung, M. zeichnet drei Phasen ihres Verständnisses nach, samt den kritischen Rückfragen, die R. provoziert hat: a) Vorriff auf das Sein in jedem Urteilsakt, b) übernatürliches Existenzial, c) transzendente Offenbarung. a) Zu jedem Urteil gehört die Einordnung des intendierten Objekts in einen grenzenlosen Horizont. Diesen Horizont spannt das gelichtete Sein auf, und in der Mitbejahung dieses Seins wird zugleich das es tragende *esse ipsum, subsistens* = Gott, miterkannt und mitbejaht. Inwiefern aber berechtige (122) diese Grenzerfahrung die Fokussierung auf Jesus Christus? [Tatsächlich ein zweiter, neuer Schritt!] b) In der Diskussion um die Nouvelle Théologie „supranaturalisiert“ R. (123) aus „gnadentheologischen Gründen“ den Vorriff, was aber die Grundfrage nach einem Anknüpfungspunkt im Menschen nur verschiebe (132). c) Schließlich vertritt R., in Berufung auf den allgemeinen Heilswillen Gottes, eine transzendente Offenbarung

Gottes als Selbstmitteilung seiner (in „ungeschaffener Gnade“) an jeden Menschen (136 f.). Die Kategorialisierung dieses Geschehens findet ihren Höhepunkt in der Inkarnation: „Nicht nur ‚Gott wird Mensch‘ muß es heißen, sondern *auch* ‚Mensch wird Gott‘“, was an Feuerbach denken lasse (139). M. fasst seine Anfragen nochmals im Blick auf Spannungen im Begriff der transzendentalen Erfahrung zusammen, bis er im zweiten Teil des R.-Kap.s auf J. Maréchal in R.s Verständnis eingeht (nach R.s Maréchal-Exzerpt von 1926/7): Statt einer Subjekt-Prädikat-Synthese komme man durch reines Weglassen zur bloßen Existenz. Statt dass das Urteil sich auf real Seiendes beziehen müsste, dank einem „Apriori, dem die Dinge sich fügen“ (158), seien analytische Urteile auf der Ebene der *intentiones secundae* möglich; eine „wirkliche Synthese“ bedarf der *intentio prima*, wobei der Art-Begriff die *natura communis* meint. Statt dass nur die Abstraktion die Analyse bis zum Sein gelangen ließe, gründe bei den transzendentalen Begriffen die Erkenntnis-Sicherheit in ihrer einfachen Einfachheit; dass sie aber nicht von den singulären Seienden stammen könnten (eigneten sie ihnen doch zumindest partizipative), sei eine *petitio principii*. Statt dass der transzendente Seinsbegriff, analog, weil auch von Gott geltend, mehr enthalten müsste, als vom „*ens univocum*“ ablesbar, sei auch von Gott univok zu sagen, dass zu sein ihm nicht widerspricht. Warum aber sollte das nicht auch am *ens finitum* zu erkennen sein? Statt dass es schließlich der Abstraktion bedürfte, „um im Objekt, das immer Einzelobjekt ist [...], etwas zu schauen, das eigentlich nicht in ihm ist“ (162, R.-Exzerpt [2, 377]), bemängelt M., abgesehen davon, dass hier Kant rationalistisch überinterpretiert werde, dass die vorgeschlagene Lösung an inneren Widersprüchen kranke (156): Das Apriori soll einerseits inhaltlich-formal den Wirklichkeitsbezug sichern, bei andererseits absoluter Transzendenz des *obiectum formale*. Sodann wird die Intentionalität in einen Dynamismus umgedeutet (164), der erst im Urteil zur Wahrheit gelangt. Zwar kann nur ein Urteil wahr oder falsch sein, doch muss der Inhalt des Behaupteten vorher klar sein (173). Andererseits mündet der Dynamismus nicht im Einzelurteil, sondern drängt, „Bewegung als Bewegung“ (177), ins Unendliche hin auf ein Endziel (179): „thematisch, ohne Thema zu sein“. Zur Kritik an der Urteilsanalyse hat seinerzeit O. Muck gemeint, sie messe die transzendente Analyse mit den Maßstäben der intentionalen. – Die Kernfrage indes ist zwischen uns, ob wirklich beim Sein nicht „mehr als das bloße ‚Daß‘ gewußt“ werde (ebd. Fn 543). Das „bloße“ würde ich durch „Wunder des“ ersetzen, womit das (strikt) univoke „Nicht-nicht-Sein“ aus dem „Kern“ (182) an den Rand geriete (wie ein Würfel erstlich nicht aus Flächen besteht [Cavalieri], diese vielmehr ihm nur inhärieren): Im Zentrum stünde das (nicht-äquivok) „analoge“ (statt „Ähnlichkeits“-)Entsprechungs-Geschehen von Gabe und Annahme des Seins, womit, zugegeben, der frühere R.-Assistent näher zu B. rückt. Nicht biographisch übrigens erklärt sich die Ausführlichkeit dieses Abschnitts: M. selbst widmet DS (Kap.1) 57 Seiten; B. (Kap.4) 43, R. 80 schon für Kap.3, nicht gezählt die sonstigen Bezüge durch das Buch hin. – 2. B.s Ausgangspunkt ist die „Urerfahrung“ verdankter Existenz: „Das kleine Kind erwacht zum Selbstbewußtsein im Angerufensein durch die Liebe der Mutter“ (188). Im Gottesverhältnis ist der Mensch wesentlich „über-natürlich“ bestimmt (198): zur Antwort auf seine liebende Selbsterschließung. Seine *aptitudo* (200) zum Sich-ergreifen-Lassen würde ich, mit R. Lauth („Sazienz“!), statt *passiva* lieber *medialis* nennen. Die Urerfahrung entfaltet B. in seinem Wahrheits-Buch von 1947, das dann unverändert als „Theologik I“ in sein vielbändig-dreiteiliges Hauptwerk eingeht. Wahrheit ist ihm Erschlossenheit des Seins in vier Stufen des Wunders: Das Ich ist zufällig in der Welt – unter anderen in gleicher Situation – nicht vom (nicht subsistierenden) Welt-Sein gewollt/gewählt, sondern aus einer letzten Freiheit, als deren „Gleichnis“ B. – von G. Siewerth her – das Weltsein liest. Weil er vom Du her denkt, entgeht er der Kritik an R.s Ausgriffs-Dynamik; andererseits fehlt ihm „die Strenge eines transzendentalphilosophischen Beweisgangs“ (227). Doch sei nicht beider Angang (ebd.) „obsolet, weil eine nicht- oder sogar anti-metaphysische Vernunft den *common sense* der Zeitgenossen bestimmt“?

III. Wie zuvor Lessing, erhält jetzt in Kap. 5 die heutige „Skepsis am universalen Weltzusammenhang“ wie die „unbedingte Abneigung gegen alles Unbedingte“ das Wort: Und wie zuvor bei Lessing hat hier der rezensierende Philosoph Probleme (wäh-

rend der pastoral engagierte Theologe rechtens die Zeitsituation in den Blick nimmt): „Hinter die von Nietzsche gesetzten Standards der Skepsis fällt daher zurück, wer Descartes im naiven Glauben an die anthropomorphe Moralität der Gottheit folgt“ (246)? Bei Descartes geht es nicht, wie Nietzsche meint, um Annahmen, gar naiv anthropomorphe, sondern um (im Kern sittlich bestimmte!) Erfahrung (des Ego im Lichte der Wahrheit). Wohin es führt, sich einem „*maître de soupçon*“ (P. Ricoeur) anzuvertrauen, zeigt Shakespeare an Othello. M. zitiert (259) nach Gadamer das „immer wieder“ geäußerte Heidegger-Wort, Nietzsche habe ihn kaputt gemacht. Die faktische Situation ist freilich unbestreitbar: Seinsmetaphysik wie Freiheitsanalyse in ihrer (239: unvermittelbaren?) Spannung stehen „in Konkurrenz zum materialistischen Weltbild der modernen Naturwissenschaften“ (283). – Auf der Suche nach einem Anknüpfungspunkt soll Kap. 6 die unterschiedlichen Konzeptionen von „alles bestimmender Wirklichkeit“ mustern. – a) Sein als metaphysisches Warum alles Seienden. Das Werden und Vergehen der Seienden impliziert wirkliche Zeit, und diese [in der Franziskaner-Tradition] einen absoluten Anfang. Der seinerseits fordert, in Implikation des metaphysischen Kausalprinzips, ein überzeitliches Wovonher. – b) Wesen als physisches Warum. Dem auf die Existenz fokussierten Essologismus tritt hier ein Essentialismus gegenüber, dem, vom physikalischen Kausalgesetz aus, kein Gottesbeweis möglich ist und der die Zeit wie das Subjekt eliminiert. Bedenkenswert, wie M. das anthropische Prinzip, das heute die Nachfolge der Physikotheologie angetreten hat (314, als „Implosion“ solchen Essentialismus vorführt. – c) Substanz-Subjekt als theologisches Warum, in Identifikation von metaphysischem Kausalprinzip und physikalischem Kausalgesetz (spinozistisch – Einstein!). Unausweichliche Folge ist die Nichtigkeit alles Endlichen, der man nur durch unterschiedliche Formen von Inkonsequenz (scheinbar) entkäme. – Eine letzte Deutung des „Begriffsgespent[es] von der alles bestimmenden Wirklichkeit“ (341): d) Vielfalt der Substanzen als ewiger Grund. Das vollendet, in Neuaufnahme antiken Denkens (nochmals zitiert M. aus den Pariser Verurteilungen – 354) die nezesitaristische Ontokosmologie. – Damit kann M. im abschließenden 7. Kap. auf gut 14 Seiten das Fazit seines weit ausgreifenden Denkwegs formulieren: Während R. und B. in der Verbindung von Anthropologie und Gotteslehre der Theologie ein metaphysisches Fundament geben wollten, geht DS vom *ens inquantum ens* aus, um statt des Seins der Seienden „schlicht die Kontingenz zu bedenken“ (357). Ist das Sein überhaupt? Als Tätigkeit (Verb) bringt es (359) „keinen bestimmten Gehalt“ mit sich (?); was aber täte es als (Nomen) Subjekt? Warum sich nicht damit begnügen, (363) „dass die Seienden sind, weil ein freies Subjekt will, dass sie sind“? Und zwar end-gültig. Statt Konkurrenz zeigt sich das *concurrere* endlicher und endlicher Freiheit. Die Unmittelbarkeit zwischen ihnen bedarf keines Mittleren.

Hier spricht man offenbar verschiedene Sprachen – und wohl auch von Verschiedenem. M. führt zum Verhältnis von Ewigkeit und Zeit L. Wittgenstein an: Wenn man unter Ewigkeit Unzeitlichkeit verstehe, lasse sich sagen, dass der ewig lebt, der in der Gegenwart lebt (370). Doch wäre Ewigkeit Un- oder Überzeitlichkeit? In der Tat dürfen wir unsere Ewigkeit weder als die *tota simul et perfecta possessio* Gottes denken noch als die „schlechte Unendlichkeit“ unbegrenzter Perpetuierung“. Aber was denkt M. bei seinem Vorschlag, „das jeweilige ‚Jetzt‘ so zu er-leben, daß es als vollkommen erfüllendes erfahren wird“? Unzeitlichkeit? Zeitlichkeit? Und wenn der Rez. damit nun umginge wie M. zuvor mit „dem“ (in der Tat nur zu oft verdinglichten) Sein? – Entscheidend bei Siewerths Seins-Denken ist das letzte der drei Prädikate des Aquinaten (De pot I, 1): „*completum et simplex, sed non subsistens*“, vollkommen als Sinnfülle, einfach als Einfalt der Sinnübereinkunft (nicht numerisch, sondern als einige Fülle, Gemeinsamkeit). Doch nicht diese Übereinkunft subsistiert, sondern die in ihr Übereinkommenden. Sein ist kein Seiendes. – Ich darf an das Leibniz-Wort erinnern: „J’ais trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu’elles avancent, mais non pas tant en ce qu’elles nient.“ (20. Januar 1714 an M. Remond – C. J. Gerhardt 3, 607). Es ist aber „dialektisch“ zu lesen: nicht bloß der Scotist verneint (oder seinerzeit der freche Student die Seins-Euphorie seines Lehrers J. B. Lotz), nicht minder tun es, in der Gegenrichtung, die Denker analogen Seins – samt dem Rez. Dessen Referat hat nur wenig von der Gedankenfülle und -schärfe der Untersuchung wiedergeben

können. Ihm bleibt nur respektvoller Dank für aufgesteckte Lichter und die Empfehlung, selbst beim Disput mitzutun. J. SPLETT

MENKE, KARL-HEINZ, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet 2012. 360 S., ISBN 978-3-7917-2425-6.

Die Frage nach dem Wesen des Katholizismus ist seit von Harnack oft gestellt worden. Der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke (= M.) beantwortet sie im vorliegenden Bd. mit einer klaren These: Das Wesen des Katholizismus liegt im sakramentalen Prinzip. Weil das Absolute in die Geschichte eingetreten ist, sofern sich im Menschsein des „Ursakraments“ Jesus von Nazareth Gott selbst sichtbar der Welt mitgeteilt hat, darum muss das „Wurzelsakrament“ Kirche nach all seinen Wesensbestimmungen (Amt, Dogma, Liturgie) als sakramentale Vergegenwärtigung des Heilswirkens Christi verstanden werden (47). Ein solcher Zugang ist in der katholischen Ekklesiologie der Gegenwart nicht selten (vgl. zu Rahner 48–53). Die Besonderheit der Darstellung M.s liegt in einer starken Abgrenzung der sakramentalen Definition des Katholischen gegenüber protestantischen Grundüberzeugungen sowie in dem Bemühen, mit Hilfe dieses Prinzips auch sehr konkrete, innerhalb der katholischen Theologie selbst umstrittene ekklesiologische Strukturfragen zu klären.

Mit der streitbaren Feststellung, dass die „sogenannte Konsenspapier-Ökumene“ gescheitert sei, setzt die Einführung des Buches an (19–33). Zur Begründung verweist M. im ersten Hauptkap. auf die Ablehnung, die sakramentales Denken nicht nur bei älteren, sondern auch neueren Vertretern der protestantischen Theologie erfährt (34–73). Der Grund dafür lautet: „Während der Protestantismus stets zur Trennung der genannten Pole (göttliches und menschliches Handeln: unsichtbare und sichtbare Ebene des Glaubens; Bedeutung und Geschichte Jesu) tendiert, tendiert der Katholizismus zu deren Verbindung“ (35). Der Trennungstendenz auf dem Feld der Ekklesiologie liegt also nach M. die noch grundlegendere Option für ein „pneumatisches“ und gegen ein „inkarnatorisches“ Verständnis von Offenbarung, Erlösung und Gnade zugrunde (vgl. 31–33; 243–250). Der Protestantismus, so zitiert Verf. Paul Tillich, könne geradezu definiert werden als „der prophetische Protest gegen die sakramentale Interpretation des Evangeliums“ (58). Wo M. vergleichbare Tendenzen in der Ekklesiologie katholischer Theologen konstatiert, werden sie deutlich kritisiert (vgl. 171–185 zu Boff, Schillebeeckx u. a.). Im katholisch-orthodoxen Verhältnis zeigt sich nach M. die zentrale Bedeutung des Themas „Sakramentalität“ an den Debatten um das Konzept einer „eucharistischen Ekklesiologie“ (151–155; 161 f.) sowie den vom „filioque“-Zusatz her formulierten Christomonismus-Vorwurf (261–276).

Unter den Konsequenzen, die M. aus seinem Basisprinzip ableitet, ist die enge Bindung aller kirchlichen Jurisdiktion an die sakramentale Weihe hervorzuheben (vgl. 186–200). Die drei Stufen des Ordo sind in ihren *Propria* nicht über spezifische Einzelvollmachten, sondern über die je besondere Weise ihrer Christusrepräsentation zu bestimmen (vgl. 206). Im Kontext einer sakramentalen (eucharistischen) Ekklesiologie ist auch die Rolle des päpstlichen Primats zu verstehen (214–224). Die Vernachlässigung des sakramentalen Charakters der Kirche äußert sich in Krisenphänomenen, wie sie M. im Schlussteil seines Buches unter den Stichworten „Entsakralisierung“, „Funktionalismus“ sowie „Mystizismus und Integralismus“ analysiert (277–319). Sie gehen Hand in Hand mit einer Öffnung zum „postmodernen“ Denken, das für M. klar „anti-sakramentale“ Prägung besitzt (320–327).

Mit dem vorliegenden Buch hat Verf. nicht bloß einen gewichtigen Beitrag zur Fundamentalekklesiologie vorgelegt, sondern zugleich eine kleine Summe seines bisherigen Schaffens erarbeitet, die u. a. Grundmotive aus Christologie, Mariologie und Gnadenlehre verknüpft. M.s Mut zur starken These ohne Rücksicht auf Opportunitätsabwägungen muss man ebenso uneingeschränkt bewundern wie die synthetische Kraft seines Denkens, die sich mit einer souveränen Kenntnis klassischer und aktueller Debatten verbindet. Eine ökumenische Theologie, die angesichts partikulärer Übereinkünfte das Gespür für grundständige Differenzen zu verlieren droht, ruft M.s Buch zur ehrlichen Selbstbesinnung auf. – Wer sich dem Autor und seinem Anliegen in Sympa-