

Gesellschaft, 201–209) und komme zu Kap. 13 (Die Welt-Gesellschaft, 211–222). Ganz neue Töne schlägt das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) an. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, „*Gaudium et spes*“, handelt in Art. 49 von der ehelichen Liebe. Dort heißt es: „Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereinstimmen zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.“

Leider kam dann die Enzyklika „*Humanae vitae*“ (vgl. 217–220). Um zu einem Entscheid in der Verhütungsfrage zu kommen, hatte Papst Paul VI. (1963–1978) eine 60-köpfige Kommission aus Bischöfen einberufen, die mehrheitlich bei der Empfängnisverhütung für den elterlichen Gewissensentscheid plädierte. Diese Entscheidung der Bischofskommission lehnte die am 25. Juli 1968 publizierte Enzyklika „*Humanae vitae*“ ab. Sie betonte, dass jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben müsse; m. a. W.: Jede Art von Verhütungsmitteln bleibt verboten. – Die deutschen Bischöfe reagierten am 30. August 1968 mit der sogenannten „Königsteiner Erklärung“. Darin heißt es, einerseits stehe jeder Katholik vor der Aufgabe der Annahme eines lehramtlichen Entscheids, andererseits bleibe in Fragen der empfängnisregelnden Methodenwahl für die einzelnen Gläubigen die Möglichkeit der eigenen Gewissensentscheidung bestehen, sodass sie in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Lehre zu einer anderen Entscheidung finden könnten.

In Kap. 14 (Die sexuelle Revolution, 223–238) möchte ich einige Sätze zu den sogenannten 68er referieren. Die dank der Pille ermöglichte Freiheit nutzten die 68er für ihre sexuelle Revolution. Zur Rechtfertigung berief man sich auf (angeblich) wissenschaftlich begründete Theorien, vornehmlich auf Wilhelm Reich, hervorgegangen aus der Schule Freuds und zugleich marxistisch orientiert. Berüchtigt unter den Studenten war das sogenannte Busen-Attentat: „Als Theodor W. Adorno am 22. April 1969 in der Frankfurter Universität seine Vorlesung beginnen wollte, stürmten Studentinnen vor, öffneten ihre Blusen und umringten den Professor mit ihren nackten Busen: Schamgefühle seien als Relikte einer vergangenen Bürgerkultur abzutun“ (224). Damit war aber nun nicht nur ein (trauriger) Höhepunkt erreicht, sondern auch eine Wende, eine Peripetie, ein Umschwung wie im (griechischen) Drama. Allen Beteiligten wurde klar, dass mit dieser Aktion die Grenze des Erlaubten definitiv überschritten war.

Im Schlusskapitel (Kap. 15: Zu allerletzt, 239–245) kommt A. noch einmal auf den Anfang seines Buches (Kap. 1) zurück. Danach sei die Ehe (besser: das Reflektieren über die Ehe in Ethik und Moraltheologie) geschichtlich bedingt. In der Geschichte sei eine echte Evolution festzustellen, und die gehe in Richtung einer personalen Verinnerlichung des Sittlichen. Will man die christliche Geschichte von Ehe, Liebe und Sexualität (vgl. den Titel des Buches) in ihrer historischen Gesamtrichtung zusammenfassen, so kann man das in den folgenden zwei Punkten tun: 1. Consensus facit matrimonium; die Zustimmung macht die Ehe. „Die Blut-Abstammung wird durch die Geist-Abstammung ersetzt“ (243). 2. „Andererseits hat die christliche Tradition in ihrer offiziellen Moral die Lust beargwöhnt und sie nur in der Ehe zugelassen“ (244). Damit schließt die Arbeit.

Ein Verzeichnis der Anmerkungen (247–277), ein Register der Abkürzungen (278–280), eine Liste der Quellen (281–289), das Verzeichnis der Sekundärliteratur (290–312), das Personenregister (313–316), das Sachregister (317–321) und das Bibelstellenregister (322–324) schließen dieses vortreffliche Buch ab. In der Ethik und Moraltheologie (und nicht nur dort) wird man an dieser Arbeit nicht mehr vorbeigehen können. R. SEBOTT SJ

BRUNS, CHRISTOPH, *Trinität und Kosmos*. Zur Gotteslehre des Origenes (Adamantina; 3). Münster: Aschendorff 2013. 357 S., ISBN 978–3–402–13713–0.

Origenes (= O.) ist der erste christliche Theologe, der „eine umfassende Gesamtschau des einen und ganzen christlichen Heilsmysteriums als eines trinitarischen Heilsmysteriums“ zu erstellen versucht (17). In seiner „Trinitätslehre nimmt der Trinitätsglaube der Kirche erstmals klarere Konturen an“ (20). Er ist „der erste christliche Theologe, der die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ausdrücklich als ewigen, aller Zeit enthobenen Prozess

interpretiert“ (25). Er „bemüht [...] sich als erster Theologe in der Geschichte des Christentums um den Versuch einer systematischen Pneumatologie“ (123). Die Vorreiterrolle des Alexandriner lasse sich leicht durch weitere Aspekte belegen. Man kann in ihm zu Recht den „Vordenker des nizanischen Dogmas“ sehen (106). Das Genannte genügt, um an seine außerordentliche Bedeutung für die vornicaenische christliche Theologie zu erinnern. Unbestritten ist aber auch, dass die deutlichen Defizite seiner Trinitätstheologie im 4. Jhd. zu einer kontroversen Rezeption, einerseits zum Arianismus, andererseits zum Dogma von Nicaea, führten. Damit stellt sich die Frage, wie weit der Alexandriner das kirchliche Dogma schon erreicht und antizipiert, bzw. er dessen Wegbereiter war, oder ob er es vielmehr verfehlt hat. Der Verf. der vorliegenden Arbeit (= B.) macht den Versuch, zum ersten Mal, wie er selbst betont, „die trinitarische Gotteslehre des O. im Ganzen in den Blick zu nehmen und ihre Bedeutung als Dreh- und Angelpunkt der origeneischen Wirklichkeitsdeutung zu würdigen“ (13), um damit auch die angedeutete Frage nach dem Beitrag des O. zur Entwicklung des kirchlichen Trinitätsglaubens zu beantworten. – B. erweist sich mit seiner Untersuchung nicht nur als ausgezeichnete Kenner der – sieht man einmal von seinem *De principis* ab, das sich *ex professo* mit der Trinitätslehre befasst, – weit über das Riesenwerk des Alexandriner verstreuten Quellen in Sachen Trinität, sondern auch als zuverlässiger Ausleger derselben. Umfassend ist auch die Sekundärliteratur, die er zu ihrer Interpretation klug heranzieht. – Das Verständnis der Untersuchung wird sehr erleichtert, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass B., erstens, die Theologie Karl Rahners sehr gut kennt, und dass er, zweitens, in O. von Alexandrien so etwas wie einen Karl Rahner ‚avant la lettre‘ sieht. Auf ersteres deuten die zahlreichen zur Interpretation der origeneischen Trinitätslehre verwendeten für Rahner typischen Theologumena hin wie „Hörer des Wortes“ zur Charakterisierung der rationalen Kreatur (247), „übernatürliches Existential“ zur Bezeichnung ihrer Ausstattung (247), die Gegenüberstellung von „transzendentaler“ und „kategorialer Offenbarungsökonomie“ (306), die Begriffe „Selbstmitteilung Gottes“ (304) usw. An vielen Stellen ist der typische „Rahnersound“ der Formulierungen unverkennbar, z. B. wenn es heißt, dass die Erlösungswirklichkeit „der vernunftbegabten Schöpfung in der transzendentalen Offenbarung *grundsätzlich immer schon* (Kursivierung durch den Rez.) eröffnet ist“ (251; vgl. auch 256, 257 usw.). – Dabei ist es, was den zweiten Punkt angeht, O. als Rahner ‚avant la lettre‘, Rahner selbst, der diese Sicht legitimiert. 1975 schreibt er anlässlich der (verkürzten) Wiederveröffentlichung seiner ersten wissenschaftlichen Publikation aus dem Jahr 1932, einer Studie über die Lehre von den geistlichen Sinnen bei O., diese Wiederveröffentlichung erfolge, „weil sie sich thematisch engstens mit den hier versammelten Arbeiten aus jüngerer Zeit berührt und weil sie für das Denken des Verf.s entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf, läßt sie doch Ansätze und Denkweise deutlich werden, die später – wenn auch verdeckt – wirksam blieben“ (hier zitiert nach B., 277, Anm. 1021). Schon in dieser Erstveröffentlichung, noch vor Aufnahme seiner theologischen Studien, klingen, wie der Verf. in einem in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz (Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes, in: ThPh 87 [2012] 46–72, 49) ausführt, „Grundakkorde seines (d. h. Rahners) eigenen theologischen Entwurfes an“. – Von Rahner infiziert bzw. inspiriert sind nicht nur die zur Interpretation der Trinitätslehre des O. verwendeten Theologumena und überhaupt die Sprache und Begrifflichkeit der Untersuchung, sondern auch die sehr klare Gliederung der Arbeit, nimmt sie doch die für Rahner grundlegende Unterscheidung zwischen immanenter und heilsökumenischer Trinitätslehre auf, eine Unterscheidung, die es so natürlich bei O. selbst noch nicht gibt. ‚Rahnerisch‘ ist auch die gewandte und differenzierte Sprache, mit der die äußerst komplizierte Materie kommuniziert wird, die kluge Taktik in der Argumentation, um gegnerische Positionen zu widerlegen. Zu Letzterem zählen wir die Strategie des Verf.s., die terminologischen Inkonsistenzen und systematischen Ambivalenzen des Alexandriner im Hinblick auf das spätere Dogma von Nicaea deutlich beim Namen zu nennen (vgl. 88, 94–96, 99 f. usw.), statt sie zu vertuschen, und diese gleich im ersten Teil der Arbeit abzuarbeiten. Für den Verf. ergibt nämlich der erste Teil, in dem es um die immanenten Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligen Geist geht, „ein aufs Ganze gesehen ambivalentes Bild. Wo O. das ewige Hypostasengefüge gemäß dem vielgestaltigen Zeugnis der Heiligen Schrift zu erklären sucht, geht die partielle

Tendenz zum ontologischen Subordinationismus Hand in Hand mit ersten, teilweise nicht deutlichen Ansätzen zur Vorstellung einer Wesensgleichheit aller drei Hypostasen“ (304). Während der erste Teil der Untersuchung die zwei Tendenzen aufzeigt, die gegeneinander stehen, nämlich ontologischer und relationaler Subordinationismus, lässt der zweite Teil erkennen, dass in das Bild, das der Alexandriner von der trinitarischen Heilsökonomie entwirft, nur die eine der beiden Tendenzen in gedanklich substanzzieller Weise hineinwirkt, die Vorstellung nämlich, dass der eine wahre Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit in den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Heiligem Geist subsistiert, um als der dreifaltig Eine das Heil vernunftbegabten Kreatur zu sein“ (309; vgl. auch 40).

Zum Gesamtaufbau der Arbeit: Der erste Teil behandelt „das ewige Beziehungsgefüge von Vater, Sohn und Heiligem Geist“ mit drei Untergliederungen: 1. die erste Hypostase (der Vater als Inbegriff des Seins; der Vater als transzendentaler Inbegriff aller Vollkommenheit; der Gott, ein Gott, Götter; das Problem der Erkennbarkeit des Vaters); 2. die zweite Hypostase (die Konstitution des Sohnes: Zeugung und Schau; Sophia und Logos; Theos-Logos; die ontologische Implikation der Vater-Sohn-Relation; die Abgrenzung des Sohnes gegenüber den vernunftbegabten Geschöpfen; die Einheit von Vater und Sohn; zusammenfassende Überlegungen zum origeneischen Subordinationismus); 3. die dritte Hypostase (das Problem der dritten Hypostase, die Konstitution und der ontologische Status des Heiligen Geistes; die Frage nach der Wirkweise und der Wirkmacht des Heiligen Geistes; zusammenfassende Überlegungen zum ontologischen Status des Heiligen Geistes). – Der zweite Teil ist überschrieben mit „Das Heilswirken von Vater, Sohn und Heiligem Geist“ mit wiederum drei Hauptuntergliederungen: 1. Trinität und Schöpfung, 2. Trinität und Offenbarung, 3. Trinität und Erlösung. – Hier ist es vor allem der zweite Punkt, in dem die große sachliche Nähe der beiden Denkansätze, derjenige Rahners und derjenige des O., deutlich wird. So heißt es z. B. zum Abschluss des Kapitels „Die transzendente Offenbarung“: „Die angeführten Zitate belegen zur Genüge, dass O. in der transzendentalen Offenbarung des ewigen Gottessohnes die alles entscheidende Offenbarungsökonomie erblickt. Wie der eigentliche, der innere Mensch ein reines Vernunftwesen ist, so hat die transzendente Offenbarung als die eigentliche Offenbarung zu gelten, die sich wesenhaft an den inneren Menschen richtet. Wie die körperlich verfasste Welt als Raum der irdischen Geschichte ein sekundäres Schöpfungsdatum darstellt, so ist auch die Offenbarung in der Geschichte des Alten Bundes und in der Inkarnation letztlich von sekundärer Bedeutung“ (201). Natürlich wertet Rahner die „körperlich verfasste Welt“ und damit auch die „Geschichte“ entschieden anders, aber das Zitat lässt das „übernatürliche Existential“ doch unüberhörbar anklingen und lässt „Ansätze und Denkweisen deutlich werden [...], die später (für Rahner) wirksam blieben“ (s. o.). Auf die Frage, was die geschichtliche Offenbarung der rationalen Kreatur bringt, antwortet B. mit Blick auf die „innere Sinnlogik“ der Wirklichkeitsdeutung des O.: „In der geschichtlichen Offenbarungsökonomie wird dem Menschen nichts mitgeteilt was er *nicht immer schon* (Kursivierung durch Rez.) wissen *könnte* (Kursivierung durch B.). Denn darin tut sich ihm ja *kein anderer Logos* (Kursivierung durch B.) kund als eben der eingeborene Sohn des Vaters, der auch Geber und Gabe der transzendentalen Offenbarung ist. Allerdings wird dem Menschen durch die kreatürlich-geschichtlich vermittelte Offenbarung die göttliche Wirklichkeit, auf die er in seiner Geistigkeit immer schon hingeeordnet ist, *explizit zu Bewusstsein gebracht* (Kursivierung durch B.)“ (248). Würde Rahner dies sehr viel anders sagen? – Als Plädoyer für O., den Rahner ‚avant la lettre‘ angelegt, hat die Arbeit über eine Trinitätslehre *in statu nascendi* (40) die Tendenz, den „Vordenker des nicaenischen Dogmas“ (106) in möglichst gutem Licht erscheinen zu lassen. Diese Tendenz manifestiert sich an zahllosen Stellen, in denen der Autor zwar begriffliche und sonstige Defizite bei O. feststellt und moniert, sie aber refrainartig mit der Bemerkung kommentiert, der Alexandriner habe zwar noch nicht den richtigen Begriff, der erst später – gemeint ist: in Nicaea – gefunden wurde, aber in der Sache habe O. Recht. Für den des Verfehlens von Nicaea von seinen Gegnern Verdächtigten wird die Maxime *in dubio pro reo* angewandt. So schreibt Verf. z. B. im Zusammenhang mit der Interpretation von Joh 10,38: „Die so verstandene Einheit von Vater und Sohn impliziert die These, dass O. die nizanische Lehre einer ontologischen Wesensgleichheit von Vater und Sohn *zwar nicht dem Begriff, wohl aber der Sache nach voraussetzt*“ (Kursivierung

durch B., 104/105; vgl. auch 19, 101, 105/106, 114 f., 118 f., 154, 156, 157, 246, 247, 254, 299 usw.). – Das Plädoyer, ja brillante Plädoyer für O., gehört irgendwie in die lange und ehrenwerte Reihe der Origenes-Apologien. Ich denke an Leute wie Pamphilus von Cäsarea, den Fortsetzer seiner Katechetenschule in Cäsarea, ja in gewisser Weise auch Athanasius von Alexandrien, nicht wenige mittelalterliche Theologen wie Wilhelm von Thierry, den kuriosen Jesuiten Pierre Halloix (1571–1656), die großen Theologen des vergangenen Jhdts., Hans Urs von Balthasar und vor allem Henri de Lubac. Sie wollen den genialen Vordenker des Christentums nicht dem Vergessen und erst recht nicht dem Ostrazismus seiner Gegner überlassen.

H.-J. SIEBEN SJ

RAININI, MARCO, *Corrado di Hirsau e il „Dialogus de cruce“*. Per la ricostruzione del profilo di un autore monastico del XII secolo. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo 2014. XXVI/ 436 S./10 Taf., ISBN 978–88–8450–540–8.

Der Ausgangspunkt der Studie ist die Handschrift München, Staatsbibliothek, Clm 14159, die als einziger Textzeuge einen Text überliefert, den Marco Rainini (= R.) mit guten Gründen „Dialogus de cruce“ (= DDC) nennt (7 f.). Bislang haben sich hauptsächlich Kunsthistoriker für die Handschrift interessiert, weil sie etliche Miniaturen enthält. R. dagegen widmet sich vorrangig der Untersuchung des Textes, in dem er das Werk des Mönches Konrad von Hirsau erkennt.

R. bietet drei Zugänge, die zugleich die drei Teile seiner Monographie ergeben, um den Text zu erschließen und dessen Autor zu charakterisieren: einen historischen (Erster Teil), einen theologischen (Zweiter Teil) und einen geistesgeschichtlichen (Dritter Teil). Den drei Teilen geht eine Einleitung (XVII–XXVI) voraus, die die Fragestellung, den Forschungsstand und die wichtigsten Thesen der Studie skizziert. Zum Schluss werden in einer Zusammenfassung die detaillierten Untersuchungen auf wenigen Seiten rekapituliert (375–382).

Im Ersten Teil („L’opera e l’autore“, 3–76) identifiziert R. den Autor des Textes und ordnet ihn zusammen mit seinem Gesamtwerk zeitlich und geographisch ein. Seine Argumentation beginnt er mit der Feststellung, dass die Handschrift kein Autograph ist, sodass ihre Herstellung in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. in Regensburg keinen Rückschluss auf die Entstehung des Textes ermöglicht (8–10). Vielmehr entdeckt R. strukturelle, stilistische und theologische Ähnlichkeiten zwischen dem DDC und dem *Speculum virginum* (12–21), einem Werk, das im Bibliothekskatalog von Prüfening verzeichnet ist, in jenem Kloster, in dem die Handschrift München, Clm 14159 nach R. geschrieben wurde (10). Eines der bahnbrechenden Ergebnisse der Studie besteht darin, dass es R. gelungen ist nachzuweisen, dass der Autor von DDC mit dem Autor des *Speculum virginum*, das in der Edition von 1990 noch nicht eindeutig einem Autor zugeordnet werden konnte und deshalb anonym erschien, gleichzusetzen ist (22). Damit erweist sich der Autor von DDC zugleich als Verfasser von weiteren sieben Werken (zum Überblick siehe XIII), die alle dem Autor von *Speculum virginum* zugeschrieben werden (23–25). Zur Bestimmung des Autors dieser Werke bezieht sich R. zunächst auf die Angaben des Johannes Trithemius (1462–1516), der in seinen literarischen Darstellungen von einem Mönch Konrad von Hirsau berichtet, der unter dem Pseudonym Peregrinus um 1140 mehrere Werke, darunter das *Speculum virginum*, verfasst haben soll (25–28). Da aber die historische Zuverlässigkeit des Trithemius in der Forschung größtenteils in Frage gestellt wird, versucht R. unter Verzicht auf das Zeugnis des Trithemius andere Spuren zu verfolgen (vor allem Handschriften), die ihn zur Identität des Autors führen (29–50). Es ist erstaunlich, dass R. anhand seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis kommt, dass im Reformkloster Hirsau nachweislich ein Mönch existierte, der unter dem Namen Peregrinus Werke schrieb und der in den wichtigsten Handschriften von *Speculum virginum* mit einem „C.“ und in einer weiteren Handschrift (Salzburg, UB, M I 32) mit „Hhunradus“ bezeichnet wird, sodass dadurch der Name „Conradus“ bei Trithemius bestätigt wird. Diese spannenden Untersuchungen schließt R. mit einer zeitlichen Einordnung all der Werke, die nun Konrad von Hirsau zugeschrieben werden. Es ergibt sich eine Zeitspanne von den 30ern bis in die 50er Jahre des 12. Jhdts. (51–76, zum Überblick siehe 72).