

sen. Auch der Verlag hat sich bei der Gestaltung des Buches viel Mühe gegeben. – Beim Lesen der vorliegenden Arbeit fällt auf, wie sehr die damaligen Theologen auf Maria fixiert blieben und wie wenig sie „existenziell“ dachten. Dass allen Menschen (wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes) die Gnade Christi zugedacht ist und dass jeder Mensch von Gott als Bruder Christi (und nicht nur als Sohn Adams) betrachtet wird – diese Lehre spielte bei den damaligen Theologen offenbar keine Rolle. R. SEBOTT S. J.

BENEDICTUS <PAPA, XVI.> [RATZINGER, JOSEPH], *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften; Band 2). Freiburg i. Br.: Herder 2009. 912 S., ISBN 978-3-451-30130-8.

Der zweite Bd. der Gesammelten Schriften Josef Ratzingers (= R.s) setzt die Ausgabe letzter Hand mit der bisher nicht vollständig zugänglichen Habilitationsschrift fort. Auch hier geht es nicht um eine historisch-kritische Publikation: Der bisher bekannte Text, der zweite Abschnitt des Gesamttextes, weicht, wie die Synopse von Manuskript (1955) und Teilpublikation (1959) belegt, offenbar leicht von der ursprünglichen Fassung ab (894–900), während der von Marianne Schlosser edierte erste Abschnitt einerseits „eine ‚historische‘ Ausgabe“ (so Papst Benedikt XVI. in seinem Vorwort, 5) darstellt, die den Text als Dokument stehenlässt, andererseits aber auch lediglich den vorsichtig korrigierten und für die Gesamtausgabe formatierten Text des Typoskripts von 1955 bietet. M. a. W.: Der Autor dokumentiert sich selbst und verzichtet darauf, über den objektiven theologischen (und bereits Geschichte gewordenen) Anspruch des Werkes hinaus auch ein kritisches Licht auf den theologiegeschichtlichen Kontext zu werfen. So bleibt es vielleicht einem späteren Nachtrag vorbehalten, mit der Geschichte des Manuskripts bzw. Typoskripts und der Gutachten von Söhngen und Schmaus ein Stück neuester Theologiegeschichte zu erschließen. Dies mag bedauerlich sein, ist aber das gute Recht des Autors, der zwar – mit einer Wendung Goethes gesagt – sich „historisch geworden“ ist, aber zugleich am systematischen Anspruch dieser Studie zum Wesen der Offenbarung festhält. Unter diesem Aspekt, den das Vorwort des Papstes (5–9) und die Einleitung Schlossers (29–37) genau benennen, will also die Erstpublikation der gesamten Bonaventura-Studie gelesen und gewürdigt sein.

Teil A (53–659) bietet den gesamten Text der Habilitationsschrift, davon den schon publizierten zweiten Abschnitt (419–659) in der Überarbeitung von 1959, die einen Torso durch Übernahme von Passagen des unterdrückten Teils in eine vorläufige Form bringt und sich daher mit dem vorhergehenden Text gelegentlich überschneidet. Teil B (Aufsätze und Lexikonartikel: 663–793) enthält wiederverwertete und bekannte Texte des bisher nicht publizierten Abschnitts, die zwar jeweils für sich als Einzelzugänge reizvoll bleiben, aber nur im Gesamt der Arbeit auch die Hermeneutik und systematische Tragweite des Zugriffs auf Bonaventura entfalten. Dies gilt auch für die Rezensionen und Geleitworte von Teil C (797–837). Darum beschränken sich die folgenden Anmerkungen auf den Text, der hier zum ersten Mal vorgelegt worden ist.

Der Ertrag von R.s Arbeit lässt sich in Thesen formulieren, die aber das Neue des Zugangs und seine Folgen eher verbergen als freilegen: Die Theologie Bonaventuras kennt weder einen Traktat „De revelatione“ noch einen Begriff von Heilsgeschichte. Aber sie geht aus vom Christus-Ereignis, das wiederum vom Wirken des Heiligen Geistes nicht zu trennen ist. Dem äußeren Hören der Offenbarung, die sich zeigt (*apparitio*) muss die innere Erleuchtung durch die Gnade (*revelatio*) entsprechen. Zur Offenbarung gehört der Adressat, der ihrer inne wird. Dies gilt auch und erst recht für die Kundgabe (*manifestatio*), die Schrift nämlich, die nur im Glauben der Kirche als *Heilige Schrift* zu verstehen ist. Ebenso wichtig wie das Ergebnis sind allerdings der methodische Zugriff und die ihm vorausliegende Hermeneutik. R. geht nicht ahistorisch von einer starren dogmatischen Vorgabe aus, sondern eben „allein von Quellen“, wie er im Vorwort schreibt (53). Denn gerade „die historische Genauigkeit selbst“ fordert, „dass vor dem Eintritt in die eigentliche geschichtliche Aufgabe dieses Werkes das Vorverständnis von ‚Offenbarung und Heilsgeschichte‘ ausgebreitet werde, das den Verfasser dieser Untersuchung bei seiner Fragestellung geleitet hat“ (57). Offenbarung als *actio divina* sei objektiv eine

dem „eigenen Forschen nicht erreichbare Wahrheit“, weil sie sich „niemals von der Person Gottes ablösen“ lasse (59). Dies gilt insofern auch für den subjektiven Aspekt, als Offenbarung „in abgeleiteter Weise auch die diesen Inhalt weitertragende Kunde und das wirksame Heranbringen derselben an den Hörer“ (60) umfasse. Die dogmen- und theologiegeschichtliche Rekonstruktion steht also im Horizont der Fundamentaltheologie. Hier wird sie wirklich brisant, weil sie „an letzte theologische Fundamentalscheidungen überhaupt heranführt. Es handelt sich um die Frage nach der *metaphysischen* Stellung des Gotteswortes und dessen, was sich darin ereignet, näherhin also um die Frage: Wie steht das Wort Gottes und seine ihm anhaftende Wirklichkeit zu jenen Wirklichkeiten, die diesem Wort Gottes vorausliegen?“ (61) Bleibt Offenbarung nun ein reiner Akt, der sich jeder Objektivierung entzieht? Oder ist sie so zu verstehen, dass sie „doch auch in das *Sein* des Menschen eingreift und es ‚erhebt‘“? Ist sie, wie die katholische Position gegen die protestantische Deutung festhält, „auch *ontologische* *qualitas divina* am Menschen“, obwohl oder gerade weil sie sich geschichtlich ereignet? „Damit ist das Problem der Heilsgeschichte in aller Schärfe gestellt. Schließen sich Heilsgeschichte und Metaphysik, Mystik und Heilsgeschichte in einem strengen Sinne aus? Das ist demnach die Frage, die wir an einem Denker werden nachprüfen müssen, der als Meister der Mystik und als Hüter der heilsgeschichtlichen Tradition zugleich gefeiert wird“ (62–64). Es geht also sowohl um die Frage einer natürlichen Theologie als auch um die „Frage nach der Gegenwartsweise der Gottesoffenbarung“ – zwei spezifisch katholische Fragen: Wie viel Ontologie muss die Theologie enthalten, und wie viel Ekklesiologie ist der Theologie aufgegeben? Diese Hermeneutik hat unmittelbar auch methodische Folgen. Einerseits soll aus der Historie kein reines „Referat“ und „schließlich das Antiquariat, die reine Katalogisierung des Gewesenen“ werden; andererseits soll die aktuelle systematische Fragestellung nicht den Text Bonaventuras zu einem bloßen „Echo“ machen, „in dem die Gegenwart sich selber responдиert“ (71). Beide Grundsätze galten, wie R. anmerkt, ähnlich schon für seine Augustinus-Arbeit. Es werde darum „darauf ankommen, immer mehr die Problemstellung Bonaventura selbst zu überlassen“, d. h. seine „Selbstverständlichkeiten“ herauszustellen, aber auch (unter Berufung auf Hans Sedlmayr) seine aufschlussreichen „Fehlleistungen“ auszuwerten. Dazu soll die begriffsgeschichtliche Methode dienen. Er verwendet sie für die scholastische Periode Bonaventuras ebenso wie für dessen spätere franziskanische, von einer Heimholung der spiritualistischen Konzeption Joachims geprägte Geschichtstheologie an, die nicht zuletzt deswegen prophetische Züge annimmt und in die Verkündigung mündet und also „Dogma und Verkündigung“, wie ein späterer Aufsatzband R.s titelt, vereint. Die Philosophie findet in diesem Konzept keinen autonomen Raum, da sich die theologische Gewissheitserkenntnis nicht von der Einstrahlung des göttlichen Lichts trennen lässt. Auch wenn Aristoteles zunächst noch freundlich rezipiert und lediglich der Rezeptionsweg über Avicenna zurückgewiesen wird (vgl. 96/97), führen die „*reductiones*“ für Bonaventura immer zu demselben Zielpunkt, nämlich dem Mensch gewordenen innergöttlichen Wort Jesus Christus. In seiner Menschlichkeit wird er als „*apparitio*“ sinnlich geschaut („*verbum incarnatum*“), in seiner Göttlichkeit als „*revelatio*“ im Glauben jeweils neu hörend erfasst („*verbum inspiratum*“). Dabei wecken die Sinne gewissermaßen den Verstand, damit er sich über sich selbst hinaus führen lässt (vgl. 105–107). Von dieser augustinisch orientierten Erkenntnistheorie habe sich Thomas bereits verabschiedet, könne aber darum nicht mehr die je neue Aktualität der Offenbarung begrifflich fassen. So werde bei ihm Offenbarung zum mehr historischen Faktum, ihre relationale oder personale Wirklichkeit zu einem ontologischen Status erklärt (vgl. 107/108). Bonaventura bezeichne die gewissermaßen vergegenständlichte bzw. objektive Offenbarung in den Dingen dagegen als „*manifestatio*“, als Offenbar- bzw. „Kund-Sein“ (129). Das Sprechen Gottes sei aber, wie er im Anschluss an Alexander von Hales und vor allem Hugo von St. Victor betont, Heilswerk: „*opus restorationis*“. Erst darin werde die „Weltoffenbarung“, die ja Gegenstand natürlicher Theologie ist, als Offenbarung verständlich. R. stellt nun Bonaventura noch entschiedener gegen Thomas, da „nach seiner Lehre die Seinsanalogie [...] in der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Lage erst zu sprechen beginnt durch die Glaubensanalogie, mit der Gott offenbarend zu uns herüberredet“ (157, im Verweis auf Söhngen). Aber die so verstandene Offenbarung hat einen Zeitindex, ob-

wohl sie in sich „immutabilitas“ (R. übersetzt mit „Wesensgleichheit“: 161) besitzt. Bonaventura löse das damit gegebene Problem so, dass der Glaubensgegenstand zwar implizit ganz und gar gegeben sei, sich aber geschichtlich entfalte. Dies gelte für die Bewegung vom Alten hin zum Neuen Testament, aber auch in der Kirchengeschichte (vgl. 160–166). Damit sei eine Dogmenentwicklung möglich und denkbar (vgl. 180), darum könne das Lehramt, wenn es den Glauben entfalte, auch Neues sagen (vgl. 185; 201–205). Auch die Theologie partizipiere an dieser „explicatio fidei“. Mit *fides* ist „grundsätzlich das Apostolische Symbolum als die Richtschnur der Schriftauslegung und als der (objektive) Inhalt unseres (subjektiven) Glaubens zu verstehen [...], sekundär dann wohl immer die ganze im Symbolum implicite miteinbeschlossene katholische Dogmatik“ (240). Insgesamt hält R. als das „Neuartige“ dieses Denkens fest: „Die Geschichte selbst wird logisiert, wird als Prozess des Logos verstanden“ – nicht als „Prozess aus dem Logos“, wie es ein neuplatonisches Denken mit seinem Konzept der Emanation formulieren müsste (245).

Bleibt in einem solchen Denken noch Platz für eine Naturordnung, die Gegenstand einer natürlichen Vernunft sein kann? Soweit es um die „causae inferiores“ geht, ja. Aber wenn ein bloß natürlicher, nämlich in sich stehender Geist undenkbar sei, überschreite der Geist des Menschen grundsätzlich die reine Naturordnung (vgl. 266–274). Wenn schon sein Kreatursein unter den Begriff der Gnade falle, dann erst recht seine Bestimmung zur Seligkeit, die Vereinigung mit Gott, die er von Natur aus anstrebe (vgl. 285–292). „Wir würden heute formulieren: Gibt es einen Status naturae purae? Auf alle diese Fragen antwortet Bonaventura mit einem beharrlichen und entschiedenen Nein“ (295; vgl. 301). Ort und Ziel des Menschen ist von Natur aus Gott allein. „In der Lehre vom desiderium naturale ist das im Naturbegriff verborgene Problem von Metaphysik und Heilsgeschichte auf seinem Höhepunkt angelangt“; hier sei „der kritische Punkt“, an dem eine Theologie Position beziehen müsse (299). Mit Henri de Lubac betont R., der Gegenbegriff des Supernaturalen meine hier nur das „supernaturale quoad modum“ und nicht „quoad substantiam“. Was Bonaventura „mirabile“ nenne, bezeichne das persönliche Heilshandeln Gottes. Er stehe nicht „in Gefahr, das ‚Übernatürliche‘ einfach zu irgendeiner neuen Seinsordnung zu degradieren“, wie R. mit Schärfe gegen Thomas sagt. Bonaventura ziele auf „die unmittelbare Öffnung der Kreatur zu ihrem Schöpfer selbst“ (311; vgl. 308–311). So und nicht anders scheine er „der erste gewesen zu sein [...], der das Axiom gebraucht ‚gratia praesupponit naturam‘“ (315; vgl. 328, 339–345 sowie 360–362).

Wenn Bonaventura die „scientia philosophica“ der „scientia theologica“ und diese wiederum der „operis impletio“, der Erfüllung des (Heils-)Werkes, vorordnet, dann zieht er damit die Konsequenz aus dem genannten Denken: „Eine selbständige, in sich geschlossene ‚natürliche‘ Philosophie ist widersinnig“, auch wenn sie von Theologie zu unterscheiden ist; sie muss über sich hinaus- und so in die Theologie eingehen. Aber auch die Theologie muss sich wiederum selbst überschreiten: Ihr Ziel ist Heiligkeit im Licht der Glorie (vgl. 407/408; 412). Diese letzte „reductio“ verweist auf das Zentrum der Geschichtstheologie Bonaventuras: Ihr Ansatzpunkt „ist die konkrete heilsgeschichtliche Tat Jesu Christi; aber auf dem Antlitz Christi leuchtet für das im Glauben sehend gewordene Auge des Theologen die dahinter stehende metaphysische Wesensgestalt des Gottes auf, der sich in Christo kundgetan hat“ (414). Fazit bleibt: Philosophie ist dynamisch auf Theologie hingeorde­net, Theologie aber auf Heiligkeit. Damit erreicht R. die Fragestellung des zweiten Abschnitts seiner Habilitationsschrift. Bezeichnenderweise wurde nur dieser Teil von Schmaus akzeptiert und veröffentlicht; dieser Kommentar des Hexaameron zeigt aber seine ganze Tragweite kaum unabhängig von den hermeneutischen, methodologischen und begriffsgeschichtlichen Studien des unveröffentlichten ersten Abschnitts. Ein Literaturverzeichnis, editorische Hinweise und bibliographische Nachweise, die erwähnte Synopse und Schriftstellen- bzw. Namenregister beschließen den Bd. (841–912).

R.s. durch Söhngen vermittelte Frage nach der Geschichtstheologie zielt also auf einen systematischen Ansatz der Offenbarungstheologie, dessen mögliche und tatsächliche gezogene Konsequenzen gewissermaßen als Subtext seiner Kommentare zu „Dei Verbum“ und „Gaudium et spes“ mitzulesen sind. Auch sein späteres Interesse an einer kanonisch-intertextuellen Schriftlektüre gründet im biblischen Denken Bonaventuras,

während sich seine Vorbehalte gegenüber jeglichem Thomismus, ob dieser nun im historischen Ansatz römischer Schultheologie oder im transzendentaltheologischen Ansatz Rahners auftritt, bereits grundsätzlich in der Bonner Antrittsvorlesung von 1959 artikulieren und als Konstante seines Denkens erweisen. Insofern gräbt die Erstausgabe der Habilitationsschrift keineswegs nur einen „frühen Ratzinger“ aus, sondern dokumentiert die Geburt seiner Theologie aus dem Geist des von Söhngen her gelesenen Bonaventura. Damit ist bereits angedeutet, wie sehr über einen mediävistischen Belang hinaus erstmalig ein Text zur Diskussion steht, dessen These Theologie- und Konzilsgeschichte gemacht hat (dazu wird der bald erscheinende zweite Bd. der Ratzinger-Studien mit den Beiträgen eines Symposions in Bagnoregio 2009 beitragen). Hier eröffnen sich also präzisere und wirklich neue Zugänge zur Theologie R.s., weil ihre Ursprünge, aber auch ihre Prinzipien, in *statu nascendi* zu beobachten sind. Der lange erwartete zweite Bd. der Gesammelten Schriften deckt zwar nicht unmittelbar editorisch (aus den eingangs genannten Gründen) die zeitgenössischen Kontexte dieses Denkens auf, wohl aber seine geschichtstheologischen Prämissen, die sich nicht von dessen (nunmehr seinerseits historisch gewordenen) theologiegeschichtlichen Forschungen trennen lassen. So schließt er die empfindliche Lücke in der Textbasis einer zwar bekannten, aber noch kaum in angemessener Weise rezipierten Theologie. Dies dürfte eine der seltenen Sensationen im theologischen Publikationsbetrieb sein. P. HOFMANN

SIEBEN, HERMANN-JOSEF, *Studien zum Ökumenischen Konzil*. Definitionen, Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption (Konziliengeschichte; Reihe B: Untersuchungen). Paderborn: Schöningh 2010. 281 S., ISBN 978-3-506-76879-7.

Zu den früheren, von der Fachwelt hochgeschätzten Arbeiten des Verf.s (= S.) zur Konzilsgeschichte tritt ein weiterer Bd. mit einer Reihe von Einzelstudien, der entsprechende Beachtung und Wertschätzung finden wird. Wiederum – und diesmal womöglich noch deutlicher – zeigt sich, wie nüchterne historische Forschung, gestützt auf stupende Quellenkenntnis, zur Lösung schwieriger Probleme der aktuellen Diskussion beiträgt.

Der erste Aufsatz (11–27) beantwortet die Frage, ob Gregor v. Nazianz mit seiner Skepsis gegenüber Kirchenversammlungen, die nur Unruhe und Zwietracht in die Gemeinden brachten, ein grundsätzlicher Gegner von Synoden war oder ob nicht sein Pessimismus eine andere Ursache hatte. Dass Gregor nur an einer einzigen Synode (Konstantinopel 381) teilgenommen hat, gibt seiner Kritik einen besonderen Akzent. Wie kommt es, dass er jene Versammlung „im Vorzeichen des Antichrist“ sieht? Waren die abfälligen Urteile über die Bischöfe („Gänse und Kraniche“) sein letztes Wort? Das ist nicht der Fall, wie seine Würdigung des Konzils von Nicäa belegt, das für ihn eine „süße, schöne Quelle unseres alten Glaubens“ ist. S. sieht die Lösung des Widerspruchs in dem Umstand, dass sich erst im Gefolge des Chalcedonense die Einsicht verfestigte, dass die Kirche nicht nur auf einem einzigen Konzil (Nicäa) verbindlich entschieden hat, sondern dass sie dazu – falls erforderlich – immer in der Lage ist. Dass diese Interpretation bereits auf künftige Entwicklungen hinweist, ist ein wichtiger Ertrag dieser Überlegungen.

Der nächste Beitrag (29–68) befasst sich mit dem Fortwirken Augustins auf Synoden und Konzilien bis in unsere Zeit. S. betrachtet ihn als „einen ersten Versuch“, den sich über die Jhdte. erstreckenden Einfluss des großen Afrikaners darzustellen. So ist Augustinus in Chalcedon „ganz zentral gegenwärtig“. Eines bemerkenswerten Falles sei eigens gedacht. Die Synode von Orange übernahm in ihren Beschlüssen wesentliche Lehren des Kirchenvaters über Gnade und Willensfreiheit gegen die Pelagianer, die später in Vergessenheit gerieten und erst in Trient als wichtiges Zeugnis der Tradition wieder aufgenommen wurden. (Als Thomas v. A. als Erster den Semipelagianismus beschrieb, konnte er deshalb nicht an jene Texte erinnern, sondern musste die Häresie aus Werken Augustins rekonstruieren. Ein Beispiel, das auch für die Rezeptionsgeschichte von Synoden bedeutsam ist). Belege aus späteren Konzilien vermitteln ein eindrucksvolles Bild vom Nachwirken des Heiligen. Dürftig ist hingegen der Befund auf den Kirchenversammlungen nach 1054 (Lateran I–V). Anders verhält es sich in Konstanz, wo Augustinus in Predigten häufig zitiert wird, und in Basel (Verurteilungen Favaronis). Auch in