

Umschau

I. Exegese und Patristik

Tengström, Sven, Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 7). Gr. 8° (187 S.) Lund 1976, CWK Gleerup. – Diese Dissertation aus Uppsala (1976) ist ein weiteres Zeugnis dafür, daß die sogenannte Pentateuchkritik ihre alte Sicherheit verloren und begonnen hat, immer neue Modelle durchzuprobieren – wenn dabei auch meist Ähnlichkeiten zu älteren und im vorigen Jahrhundert am Wegrand liegengebliebenen Entwürfen kaum vermeidbar sind. In diesem Fall handelt es sich um eine „Ergänzungshypothese“ (T. selbst sagt „Erweiterungstheorie“). Doch ihre „Grundschrift“ ist nicht, wie bei der des vergangenen Jahrhunderts, der „elohistische“ Textbestand (also hauptsächlich die heute „P“ zugeteilten Texte), sondern ein Erzählungsfaden, der vor allem aus dem Bereich von „J“ genommen ist, wenn auch „E“- und „P“-Bestandteile der üblichen Klassifizierung mit einbezogen werden. Die Einzelangaben finden sich am Ende des Buches in einer Übersicht zusammengestellt (163 bis 167). Diese „Grunderzählung“ beginnt mit Abraham, enthält die Josefserzählung und den Exodus, ist für die Wüstenzeit sehr knapp und ganz ohne Sinaierzählung und endet nach der Landnahme und Landverteilung mit dem Landtag von Sichern Jos 24. Es ist die Israelsaga aus dem Sichern des beginnenden 11. Jh. Damit wird ein zweites Typicum dieser Theorie deutlich, die sie von der heute vorherrschenden Spätdatierungstendenz deutlich abhebt: Der Grundentwurf des Hexateuch wird mit Nachdruck als literarisches Konstrukt schon der vormonarchischen Periode Israels behauptet. Das geht nicht ohne ein quantitativ die literarischen Analysen fast übertreffendes Maß an eigenständiger historischer und siedlungsgeographischer Diskussion – und vielleicht liegen hier sogar die wichtigsten und anregendsten Partien des Buchs. Vor allem die modifizierte Wiedergewinnung der Amphiktyoniehypothese (obwohl das Wort abgelehnt wird) und in ihr die Diskussion der verschiedenen Formen des Zwölfstammesystems sind aller Beachtung wert (48–101). Die in den klassischen Theorien eher verdrängte Bedeutung von Sichern in der Hexateucherzählung wird sicher mit Recht herausgearbeitet (vor allem 37–47, aber auch später) und vom praktischen Fehlen Jerusalems und einer Jerusalemer Perspektive abgehoben. Allein hierfür muß man T. dankbar sein. Eine andere Frage ist, ob man ihm guten Gewissens in seiner literaturgeschichtlichen Gesamtkonstruktion folgen kann. Sicher, auch sein Hinweis darauf, daß methodisch im allgemeinen viel zu wenig auf die Signale erzählerischer Gesamtkonstruktion geachtet wird, ist wirklich angebracht. Was aber zur Vorsicht mahnt, ist die Tatsache, daß er nicht eine einfach vom Text ausgehende Neuanalyse vorlegt, sondern die alten Schichttheorien im ganzen voraussetzt und dann nur hier und da Änderungen anbringt: Unpassendes aus der „Grunderzählung“ herauslassend, Passendes etwa aus P oder D schon zur „Grunderzählung“ rechnend. Die dafür angedeuteten Begründungen laufen für den skeptischen Leser oft darauf hinaus, daß dann der Text besser zu dem Gesamtkonstrukt paßt, das von den Endpunkten in Gen 11–13 und Jos 24 aus irgendwie visionär gesehen ist. Es kann sein, daß dieses Urteil T. Unrecht tut und sich nur daraus ergibt, daß er erst eine Teiluntersuchung vorgelegt hat. Er möchte in diesem Buch nicht seine gesamte Pentateuchtheorie vorlegen und begründen, sondern nur etwas zur „Grunderzählung“ sagen, und da nur zu den „Hauptlinien“. Für Details und für die anderen Schichten kündigt er weitere Untersuchungen an (13). Es ist also durchaus möglich, daß manches, was jetzt noch etwas spekulativ zu sein scheint, sich von diesen weiteren Veröffentlichungen her als gut begründet erweisen wird. Mögen sie uns bald geschenkt werden! Schon jetzt hat T. sich als außerordentlich selbständigen Kenner des Hexateuch gezeigt, der es

versteht, in einem fast uferlosen Material und noch uferloserer Literatur Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden und originelle neue Lösungen zu entwickeln.

N. Lohfink, S. J.

Ohler, Annemarie, Israel, Volk und Land. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit. Gr. 8° (325 S. u. 30 Abb.) Stuttgart 1979, Kath. Bibelwerk. – Ein 1. Teil versucht, „Israels Bild vom Umfang seines Landes“ zu bestimmen (20–60). Es zeigt sich, daß die Vorstellungen überaus wechselnd waren, oft auch sehr unbestimmt. Ein besonderes Problem stellen jene Texte dar, wo nur westjordanisches Gebiet als Israels Land betrachtet wird – gegen die Fakten der Siedlungsgeschichte. Wenn ich recht verstehe, meint O., diese Texte seien alle nachexilisch und bezögen sich auf ein erhofftes Gebiet der Zukunft, das anders ist als das vergangene Gebiet: praktisch die ganze Brücke zwischen den Großmächten in Ägypten und Mesopotamien, aber diese „Brücke“ dann nur westjordanisch. In einem 2. Teil, „Israels Land, das Land der vielen Völker“ (61–184), werden Themen behandelt wie die geographische und klimatische Vielfalt des Landes, die Bevölkerungsgruppen vor der Einwanderung Israels, die gesellschaftlichen Unterschiede zwischen Kanaanäern und Israeliten, die Geschichte der Beziehungen der beiden Gruppen zueinander in der Frühzeit und in der Königszeit, die Beziehung von Stadt und Land, die hellenistischen Städte. Im ganzen wird Israel als eine „ländliche“ Kultur gesehen, die sogar bewußt um ihres eigentlichen Erbes willen „rückständig“ sein will. Getragen ist sie eher von den unteren Schichten des Volks. Im 3. Teil, „Das Land, Grundlage und Existenz Israels“ (185–303), spricht O. vom Ackerbau, von den Besitzverhältnissen am Land und den daraus entspringenden Problemen, von Stammesgebieten und von der Problematik der Bezeichnung „Israel“ (vor allem auch ausführlich von der Frage, ob und wann der Stamm Juda zur Größe „Israel“ gehört habe), von den Heiligtümern, speziell auch von Jerusalem, und vom „Land als Rechtsbereich“. Auch hier werden häufig die Unterschiede zwischen kanaanischem und israelitischem Wesen herausgestellt. – Das Buch ist behutsam-meditativ geschrieben und reichlich, vor allem aus der Bibel, aber auch aus Sekundärliteratur, dokumentiert. Es geht nicht geschichtlich, sondern eher phänomenologisch voran, wenn dann auch in den einzelnen Abschnitten die historischen Differenzierungen meist herausgestellt werden. Man fühlt sich ein wenig an das Vorangehen von R. de Vaux in seinem Buch über die Institutionen des AT erinnert. Seine Werke zitiert O. auch häufig. Leider scheint das Buch bei allem Eifer im Literaturnachweis doch mithilfe einer beschränkten Bibliothek gearbeitet zu sein, und das ist schade. Zum Beispiel fehlen wichtigste Beiträge früherer Forscher zur Thematik des 1. Teils des Buches. Deren Kenntnis hätte zweifellos zum Neuüberdenken der Thesen selbst gezwungen. Ich denke da vor allem an die beachtlichen und später häufig diskutierten Seiten bei Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* (1953), S. 46–56; dann an H. Wildberger, *Israel und sein Land* (EvTh 16, 1956, 404–422); N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6–3, 29* (Bibl 41, 1960 105–134); J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (1967), S. 60–129; S. Schwertner, *Das Verheißene Land* (Diss. Heidelberg 1967); M. Ottoson, *Gilead* (1969); G. C. Macholz, *Israel und das Land* (Diss. habil. Heidelberg 1969); P. Diepold, *Israels Land* (1972); schließlich an Verschiedenartiges wie K. Elliger, *Die Nordgrenze des Reiches David* (PJ 32, 1936, 34–73); G. von Rad, *Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch* (ZDPV 1943, 191–204); A. W. Schwarzenbach, *Die geographische Terminologie im Hebräischen des Alten Testaments* (1954); W. P. Eckert u. a. (Hg), *Jüdisches Volk – Gelobtes Land* (1970). Man hat auch den Eindruck, daß Nachschlagewerke wie das „Theologische Wörterbuch zum Alten Testament“ höchst spärlich konsultiert wurden. Sonst wäre z. B. auf S. 95 zum Stichwort *hupšu* sicher noch etwas mehr und Neueres herangezogen worden als ein Artikelchen von Lacheman aus dem Jahre 1942 – etwa eine gründliche Untersuchung von M. Dietrich und O. Loretz (WO 5, 1969, 57–93). Umso eifriger ist allerdings die Bibel selbst auf das Thema hin durchgeackert worden, und so hat man stets zu einzelnen Fragen gute biblische Textzusammenstellungen. Ein ganz besonderes Lob verdienen noch die Zeichnungen. Sie sind nicht nur sehr sauber und schön angefertigt, sondern

auch didaktisch äußerst geschickt. Man erkennt hier die Autorin als erfahrene Religionspädagogin und kann für eigene Vorlesungen oder Unterrichtsstunden daraus nur lernen.
N. Lohfink, S. J.

Falk, Ze'ev W., Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth, Part 2 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. XI). 8° (S. 145–369) Leiden 1978. Brill. – Dies ist der 2. Band (der 1. erschien 1972) des sehr nützlichen Handbuchs, das versucht, das in „Judäa“ zwischen dem Ende des babylonischen Exils (ganz biblisch auf 538 v. Chr. festgesetzt) und der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) geltende Recht so weit wie möglich zu rekonstruieren. Das Werk ist nach Sachen geordnet. Es setzt voraus, daß das „mosaische Recht“, also der gesamte Pentateuch, zu Beginn der Periode längst voll kodifiziert vorlag und für die Rechtsentwicklung innerhalb der Periode die Basis bildete. Der 2. Band enthält Kapitel über Verbrechen (145–164), Schäden (165–183), Verträge (184–233), Eigentum (234–247), Personen (248–275), Familie (276–331), Erbschaft (332–349). Am Ende befindet sich ein Register der zitierten Quellentexte (350–369). Aus ihm wird noch einmal optisch die Problematik der Quellenlage deutlich. Die meisten Annahmen müssen aus Mischna, Tosefta und Talmud zurückschreitend gewonnen werden, wenn sich auch aus zwischentestamentarischer Literatur, Qumran, Philo, Josephus, Neuem Testament und Papyri noch erstaunlich viele das Recht betreffende Fakten erheben lassen. Vom Standpunkt der kritischen Bibelwissenschaft aus wird man fragen, ob die Nichtbeachtung der Pentateuchkritik nicht doch zum Verlust einer wesentlichen Informationsquelle zumindest für den Anfang der Periode und damit zu einer Verzerrung des Gesamtbilds geführt hat. Selbstverständlich bewegt man sich dann im Raum von Hypothesen. Aber das andere ausgewertete Quellenmaterial beginnt ebenfalls erst bei vielen hypothetischen Annahmen zu sprechen, und methodologisch gesehen ist die Annahme eines „mosaischen“ Rechts eine viel kühnere und fragwürdigere Hypothese. Das Werk bleibt trotz dieser Bedenken auch für den Bibelwissenschaftler äußerst wichtig. Denn es erschließt ihm für eine ihm unmittelbar betreffende Periode Quellen und Bereiche von Sekundärliteratur, die ihm von Hause aus fern liegen, und dies auch unter einem Gesichtspunkt, der ihm üblicherweise viel weniger vertraut ist als es seine Texte, vor allem der Pentateuch, eigentlich verlangen würden: dem juristischen.
N. Lohfink, S. J.

Laberge, Léo, La Septante d'Isaïe 28–33. Étude de tradition textuelle. 8° (VI u. 130 masch. geschr. Sn.) Ottawa, Ontario 1978, Centre de Recherche de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada. – Es handelt sich um eine zur Führung des Dokortitels notwendige Teilveröffentlichung der 1968 beim Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom verteidigten These „Isaïe 28–33. Étude de tradition textuelle, d'après la Pešitto, le texte de Qumrân, la Septante et le texte massorétique“, die vollständig auf Microfiche zu haben ist bei „Mary Nash Information Services“, 188 ave. Dagmar, Vanier, Ontario, Canada (Kan. \$ 12.50). Beim hier vorliegenden Teil handelt es sich um eine fortlaufende Studie des LXX-Textes (5–113). In manchen Details werden die Studien von Fischer, Seeligmann und Ziegler kritisch weitergeführt. Im ganzen leitet das Interesse, die Motive hinter den Übersetzungsentscheidungen der LXX zu entdecken. Eine Zusammenfassung ordnet die Ergebnisse in verschiedene Kategorien (114–129). Hier wird gesunde und gründliche Textkritik getrieben, wie es heute leider zu selten geschieht. Dies ist besonders deshalb zu begrüßen, weil inzwischen zu den gleichen Kapiteln auch eine Studie erschienen ist, die sich nach den Prinzipien der sogenannten „westsemitischen Philologie“ nur an den hebräischen Konsonantentext hält und im übrigen zu vielerlei Konjekturen schreitet (W. H. Irwin, *Isaiah 28–33*, Rom 1977).

N. Lohfink, S. J.

Hyvärinen, Kyösti, Die Übersetzung von Aquila (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 10). Gr. 8° (124 S.) Lund 1977, CWK Gleerup. – Nachdem 1966 der Index to Aquila von Reider-Turner herausgekommen war, war eine Mo-

nographie zu Aquila fällig. Sie liegt in dieser Dissertation aus Uppsala (1977) vor. H. gibt zunächst einen Einblick in den Forschungsstand (9–14). Dann untersucht er die Überzeugungstechnik zuerst an zusammenhängendem Aquila-Material (15–42), dann an Aquila-Belegen aus Randnotizen (43–87). Hier ist, von vielen Einzelheiten abgesehen, das Hauptergebnis, daß Aquila auf der lexikalischen Ebene zwar möglichst wortgetreu und konkordant übersetzte, auf der syntaktischen Ebene dagegen sich oft mehr dem Geist der griechischen Sprache anpaßte als die LXX (etwa in der Verwendung von genitivus absolutus und participium coniunctum). Am Ende wendet sich H. noch drei Sonderfragen zu. Gegen Barthélemy legt er Gründe dafür vor, daß die LXX von Koh nicht von Aquila stammen kann. Die Aquilafragmente von Koh dagegen stammen mindestens zum Teil von Aquila (88–99). Der in B fehlende griechische Text von 3 Kön 14, 1–20 folgt Aquila weitgehend, ist aber dennoch kein reiner Aquilatext (99–107). Die hebräische Vorlage von Aquila ist im wesentlichen identisch mit unserem masoretischen Text (107–110). Diese fleißige und sehr intelligente Arbeit hat die wegen der fragmentarischen Überlieferung so schwierige Aquila-Forschung ein Stück voran gebracht.

N. Lohfink, S. J.

Fornberg, Tord, *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter* (Coniectanea Biblica, NT Series 9). Gr. 8° (175 S.) Lund 1977, CWK Gleerup. – Die 1977 an der Universität Uppsala eingereichte Dissertation möchte durch eine umsichtige, auch die neueste Literatur kritisch einbeziehende Analyse des Zweiten Petrusbriefes die Entwicklung eines Zweiges der Kirche in der Zeit zwischen 70 und 180 n. Chr., von der wir im übrigen nur vage Kenntnisse haben, aufzeigen. Der Verf. horcht dieses Zeugnis einer heidnischen Kirche, die nach dem Tod der Apostel in hellenistischer Umwelt, wahrscheinlich im Innern Kleinasiens, lebt, mit Abrisie (und ohne Scheu vor einigen Wiederholungen) ab und zeichnet ein plausibles Bild der Situation, in der 2 Petr seine Anliegen formuliert. – Dabei untersucht er zunächst die Art, in der Petrus- und Paulus-Überlieferungen in 2 Petr aufgenommen sind: nur kanonische Traditionen des NT werden verwendet. 2 Petr spricht aus beträchtlichem Abstand in einer veränderten Lage, in der 1 Petr schon verbreitet und als Autorität anerkannt und die Paulusbriefe bereits Objekte der Interpretation (und Fehldeutung) waren. Weder der Autor von 2 Petr noch die darin erwähnten Gegner, bei denen es sich um sonst literarisch nicht mehr auffindbare Strömungen handeln könnte, müssen Paulinisten gewesen sein. – Sehr genau befragt der Verf. das Verhältnis von 2 Petr zum Judasbrief. Aus der Weise der Heranziehung, der Modifizierungen und Auslassungen kann F. zeigen, daß es in 2 Petr nicht mehr so sehr um ethische Probleme wie in Jud geht, sondern um dogmatische Fragen, besonders der Eschatologie. Sehr sorgfältig analysiert F. die eschatologischen Motive in 2 Petr und spürt ihrer Herkunft nach: vor allem im übrigen NT und in zeitgenössischer hellenistischer Literatur. Die jüdischen zwischentestamentarischen Schriften scheinen gar nicht, das AT nur in einem allgemein frühchristlichen Mindestmaß bekannt zu sein – Hinweise auf die nichtjüdische Herkunft der Adressaten und des Autors. – In einem Schlußkapitel versucht der Verf. dann nochmals, aus dem in 2 Petr unausdrücklich Vorausgesetzten Schlüsse zu ziehen auf Sprache, Gesellschaft, Kultur, Ethik, Politik in der geistigen Umwelt des 2 Petr. Es folgen eine Bibliographie (149–163), ein Autorenindex (164–166) und das Schriftstellenverzeichnis (167–175).

H. Engel, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments*. 8° (255 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Der Verf. legt in diesem Band eine Reihe verschiedener Vorträge über neutestamentliche Themen vor, die sich vor allem an fachlich nicht geschulte Leser richten. Den Adressaten entsprechend stellt er wichtige theologische Themen des NT positiv darlegend vor; Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen und exegetisch präzise Argumentation liegt diesen „Früchten“ der strengen Arbeit voraus. Dem daran interessierten Leser bietet der Verf. im Anschluß an die meisten der neun Beiträge wertvolle vertiefende Literaturhinweise. Sch. bringt viele Stimmen

des NT zu Fragen der Christologie, der Einheit der Christen, des kirchlichen Amtes, der Geisterfahrung im Leben der Glaubenden, zum Geheimnis des Bösen und zu Macht, Gewalt und Frieden zum Klingen. Hervorzuheben ist der Beitrag zur Pragmatik des Epheserbriefes.

H. Engel, S. J.

Vogels, Heinz-Jürgen, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel „descendit ad inferos“ (Freiburger Theologische Studien, Bd. 102). 8^o (270 S.) Freiburg-Basel-Wien 1976, Herder. – Das vorliegende Werk, eine Dissertation an dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz (1974) besteht aus einem umfangreichen exegetischen (15–179) und einem etwas kürzeren dogmatischen Teil, der den Titel trägt „Das Heil für gerechte und ungerechte Tote“ (183–246). Ein Anhang bietet einige Seiten zum Problem der Apokatastasis; daran schließen sich Literaturverzeichnis etc., Quellen- und Personenregister. Die Studie, für die der Verf. selber zugibt, daß die beiden Referenten (für den Biblischen Teil Prof. Dr. F. Hahn, für den dogmatischen Prof. Dr. R. Haubst) ihre Vorbehalte angemeldet hätten, will auch ein Beitrag sein zu einer Neubesinnung auf das Abstiegsdogma. Welch schwierige Fragen damit verbunden sind, zeigen die Probleme, die er im 2. Teil benennt: Das Heil für gerechte Tote (was weniger anspruchsvoll ist), das Heil für ungerechte Tote mit der Frage, ob ihr Gericht ein einmaliger Vorgang gewesen sei, schließlich die Frage: Gibt es nach Christi Tod und Auferstehung noch einen „Zwischenzustand“? Ein doppeltes Gericht? (236–246). V. nimmt an, daß es für die Toten vor Christus einen Aufschub vor dem Eintritt in die Vollendung gegeben habe, was in dieser Allgemeinheit patristisch gut belegt ist. Schwierig ist aber die Scheidung in das verschiedene Schicksal der Toten bei der Begegnung mit Christus im Totenreich: „Die Gerechten konnten sofort mit ihm (Christus) in den Himmel eingehen, die Ungerechten, wie 1 Petr 4, 6 sagt, erst nach einer vorübergehenden Läuterung oder Bestrafung. So hängen Descensus und Purgatorium sachlich, wenn nicht gar ursächlich, zusammen“ (246). V. betont (S. 186), daß die nachapostolischen Texte darin übereinstimmen, „daß die Errettung der Gerechten und die Zuwendung Christi an die Ungerechten durch eine Predigt Christi geschieht. Die für die frühchristliche Sinndeutung des Totenabstiegs Christi konstitutive Idee ist also die Predigt Christi an die Toten... So ist der erste Petrusbrief die einzige erkennbare Quelle in der Schrift, auf die jenes durchgängig vorhandene Predigtmotiv des 1. Jahrhunderts zurückgeführt werden kann“. In der Deutung von 1 Petr 3, 18 f. befindet sich V. vor allem in einer Auseinandersetzung mit W. J. Dalton, Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3, 18–4, 6 (AnalBibl 23), Rom 1965. Die Verschiedenheit zwischen V. u. Dalton betrifft v. a. den V. 1 Petr 4, 6. Letzterer betont, daß vom ganzen NT her die Zeit der Verkündigung des Evangeliums die Zeit dieses irdischen Lebens ist. Predigt an „Seelen“ sei im ganzen NT nicht bezeugt. Auch der Gedanke ist dem NT fremd, daß abgeschiedene Seelen sich bekehren können. Vor allem betont Dalton auch, daß 1 Petr 3, 19 und 4, 6 nicht von der gleichen Sache sprächen. Außerdem will er 1 Petr 3, 18 ff. als Tätigkeit des auferstandenen Christus verstanden wissen. Doch wird heute zugegeben, daß für die Bewertung von 1 Petr 3, 19 und 4, 6 in bezug auf pro und contra Descensus noch keine Übereinstimmung erreicht ist. Mit Dalton hat sich auch kritisch auseinandergesetzt D. M. Spoto, Christ's Preaching to the Dead. An Exegesis of 1 Peter 3, 19 and 4, 6 (Diss. der Fordham University, New York) (noch nicht veröffentlicht). Diesen Hinweis verdanke ich W. Maas und seinem in diesem Heft vorgestellten Buch: Gott und die Hölle (Einsiedeln 1979). Hier werden auch andere wichtige Studien genannt.

A. Grillmeier, S. J.

Maas, Wilhelm, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (Sammlung Horizonte, NF 14). 8^o (339 S.) Einsiedeln 1979, Johannes Verlag. – Obwohl ein Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und soteriologisch wie christologisch in der Väterpredigt reich entfaltet, ist das Thema vom Descensus Christi in der Verkündigung und in der Theologie noch wenig zur Geltung

gekommen. Schon die Übersetzung des ‚descendit ad inferna‘ ist schwer und umstritten. Nach langem Hin und Her bei den Arbeiten der ökumenischen Übersetzungskommission sagte ein evangelischer Theologe schließlich: „Bleiben wir doch bei der guten alten Hölle!“ Das ist auch die Meinung des Verf.s, nachdem es anders gekommen ist. M. sucht aber vor allem nach einer Erneuerung oder Wiedererweckung der Descensus-Theologie. – Im ersten Kapitel (15–42) stellt er die Problemlage und die Fragestellung seiner Untersuchung vor, rekapituliert wichtige Monographien zum Thema: a) J. A. Mac Culloch (1930), der als Quelle besonders die jüdische Theologie herangeholt hat. Die frühesten Sprachformeln für den Descensus waren „gleichzeitig jüdisch wie christlich“ (28); b) J. Kroll (1932): „Descensus bedeutet Mythos“ (30); c) W. Bieder (1949): „Die Höllenfahrt entbehrt der biblischen Begründung“ (33 f.). Es gibt höchstens einen „transitorischen Descensus Christi“. d) D. A. Du Toit (1971, in Afrikaans verfaßt) erforscht die früheste Aussagestruktur des Descensus, um daraus dessen Bedeutung für uns auszumachen, eine Methode, die mit ihren Ergebnissen von M. hoch bewertet wird (35–37). M. selbst will nicht nur den Forschungsstand darbieten, sondern die verschiedenartigsten Aspekte der Descensusproblematik erhellen, um zu einer „Aspektenkonvergenz“ zu kommen (38, 317–321). – Im zweiten Kapitel (45–130) bespricht er nach Darlegung der verschiedenen exegetischen Positionen sowohl klassische, schon immer herangezogene, aber auch umstrittene Schriftstellen zur Frage (1 Petr 3, 19 u. 4, 6; Mt 12, 40, Jonaszeichen, nun aber betrachtet im Licht der Midraschim-Deutung); Mt 27, 51 b–53, zusammen mit Ez 37, 12 (eine Verbindung, die sich aus der zwischentestamentlichen Interpretation der Ez-Stelle wie aus Dura-Europos [mit einer jüdischen Messias-Descensus-Darstellung?] ergibt); Röm 10, 6–8 (Jesus als der neue Jonas.) Nach U. Wilkens, Kerygma u. Dogma 3 (1957) (77–108), 93, könnte auch 1 Kor 2, 8 (mit dem gnostischen Descensusmythos als Hintergrund) herangezogen werden (Hinweis v. W. Löser). M. legt aber v. a. Wert darauf, daß die atl. Scheol-Vorstellung und überhaupt alle biblischen Topoi, welche die jüdisch-atl. Herkunft der Descensus-Vorstellung erhärten können, ausgewertet werden: die Abyssos-Symbolik mit der Leviathan-Vorstellung; Gegenüberstellung der Begriffe Hades, Gehenna, Abyssos in AT und NT. – Der patristische Teil im dritten Kapitel (133–164) ist unter Berufung auf vorangegangene Arbeiten kurz gefaßt. Eingegangen wird nur auf Origenes, Gregor von Nyssa und auf Aphraat als Vertreter der jüdisch-syrischen Christologie, die mit Recht für dieses Thema hochveranschlagt wird. Vgl. A. de Halleux, Philoxène de Mabbog (Louvain 1963), 164, Anm. 3; ebd. 492–494 mit der Idee des Abstiegs des „Leibes Christi“ in Verbindung mit der Gottheit. – Im vierten Kapitel (167–208) wird der Descensus als hermeneutisches Problem behandelt, wo man eine sehr hilfreiche Führung für die Methodik der Descensus-Theologie findet. – Im fünften Kapitel (211–256) werden – positiv und kritisch – neuere Interpretationen der Descensuslehre vorgestellt (K. Barth, P. Althaus, W. Pannenberg, W. Stählin, J. Ratzinger, J. B. Metz, K. Rahner, T. J. J. Altizer und H. U. v. Balthasar). – Im sechsten Kapitel (Der Descensus „Media Vita“) 259–321, führt M. die Ergebnisse des zweiten Kapitels weiter, greift aber ein Wort M. Luthers auf, der den Descensus sich in der Mitte des Lebens vollziehen sieht, d. h. schon vor dem Tod, ohne den Descensus nach dem Tod (oder im Tod) abschaffen zu wollen. „Scheol“ ist eine Größe, die jeweils mitten ins Leben hineinragt (vgl. etwa das Wort eines syrischen Monophysiten, das A. de Halleux, a. a. O. zitiert: „Alors qu’il (= Christus) parle avec Caïphe et Pilate, il est écrit qu’il était au cœur des enfers“).

Von der „christologischen“ Mitte der Descensus-Theologie könnte in etwa weggeführt, was S. 288–313 im Anschluß an die Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts unter dem Motiv „Jeder Tag ein Descensus, ein Schritt näher zur Hölle“ ausgeführt wird. Es handelt sich aber um Anknüpfungspunkte, die aus dem tatsächlichen Existenzverständnis des modernen Menschen bereitgestellt werden müssen, um mit einer christlichen Descensus-Lehre ankommen zu können. Denn „Hölle“ ist das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation“ (311). Eine gute, abgrenzende Bemerkung ist denn auch S. 312 gemacht. Und mit Worten E. Bisers wird S. 313 gesagt, daß die Kirche nicht nur mit ihrer eigenen Stimme, sondern „auch noch mit deren fernstem Widerhall in den ihr entfremdeten Räumen“ die „Chiffre des

zur Hölle hinabgestiegenen Christus (beschwöre), weil sie weiß: allein noch von daher kann sich unser chimärisches Dasein enträtseln und erneuern“ (MThZ 9, 1959, 293). In Anknüpfung an den Zusammenhang von Descensus-Vorstellung und Tauftheologie sucht M. nach einer neuen sakramenten- und moraltheologischen Basis, um dem Christen von heute jene Perspektiven seines Lebens zu erschließen, die ihm zeigen, daß in Jesus Christus und seinem Descensus alle Tiefen und Höhen des eigenen Daseins umfassen und bewältigt sind. Diese „existenziale Interpretation“ des Descensus „darf die diese ergänzenden und umfassenden, hermeneutisch und anthropologisch immer gültig... bleibenden, im weitesten Sinne mythisch-poetischen, räumlich-symbolischen, auch die Imagination ansprechenden Kategorien als sachlich angemessenen Ausdruck der universal-eschatologischen, das Ganze von Welt und Geschichte... umgreifenden soteriologischen Reichweite und der letzten Geheimnistätigkeit des Descensus nicht abwerten oder gar ganz verdrängen. Der Descensus-Glaube ist nicht ‚erledigt‘“ (321). A. Grillmeier, S. J.

Altaner, Bertold / Stuiber, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (8., durchgesehene u. erweiterte Auflage). Gr. 8° (XIII u. 672 S.), Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder. – Der „Altaner/Stuiber“ selber braucht dem interessierten Publikum nicht mehr vorgestellt zu werden; er ist seit vielen Jahren international als unentbehrliches Arbeitsinstrument bei Patrologen und patristisch arbeitenden Theologen eingeführt. Es soll hier nur auf die 8. Auflage dieses Standardwerkes hingewiesen werden. Nach Auskunft des Vorwortes von A. Stuiber wurde, um den Preis niedrig zu halten, „der Text der siebten Auflage von 1966 unverändert nachgedruckt...“, abgesehen von Verbesserungen einiger offener Fehler“. Die seit der letzten Auflage erschienenen Quelleneditionen und die Sekundärliteratur wurden nicht auf den entsprechenden Seiten beigefügt, sondern auf 127 Seiten (535–662) nachgetragen, eine Lösung, die die Herstellungskosten des Bandes sicher beträchtlich verminderte, entsprechend aber leider auch die Benutzung dieses wichtigen Nachschlagewerkes erschwert. U. a. begrüßt man unter den Nachträgen die vollständige Liste der Texte in den Nag Hammadi-Codices mit Inhaltsangaben und Bibliographie (566–570). Leider ist ein sehr sinnstörender Fehler aus der vorausgegangenen Auflage stehen geblieben: In der Inhaltsangabe S. XII figuriert Cyrill von Alexandrien († 444) wieder an erster Stelle der (B.) Kleinasien statt an letzter der (A.) Alexandriner und Ägypter! Dem Autor ist sehr zu danken für die Mühe, die er sich mit der Erstellung des bibliographischen Nachtrags gemacht hat. Dem Verlag ist sicher bewußt, daß diese 8. Auflage nur einen Notbehelf darstellt. Dringendes Desiderat ist nämlich eine „Patrologie“, die nicht nur Bibliographie nachträgt, sondern in Konzeption und Anlage wiederum dem derzeitigen Stand der patristischen Forschung Rechnung trägt, so wie das der alte Altaner/Stuiber zu seiner Zeit getan hat.

H. - J. Sieben, S. J.

Brändle, Rudolf, Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 22). Gr. 8° (VIII u. 386 S.) Tübingen 1979, Mohr. – Die mit großer Sympathie für den Konstantinopler Patriarchen geschriebene und sehr sorgfältig ausgebreitete Studie über Mt 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos ist in vier Kapitel gegliedert. Das erste (9–74) befaßt sich mit den verschiedenen Formen, in denen Chrysostomos sich auf den Text als solchen bezieht (Zitat, Anspielung, Begleitzitat) und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß der Passus fast 400 mal in seinem Schrifttum vorkommt (170 Zitate und 220 Anspielungen). Aus der Überprüfung der Begleitzitate ergibt sich dabei eindeutig als Auslegungsskopos die Aufforderung zum sozialen Engagement der Christen. Die Auslegung unseres Passus durch den Kirchenvater geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern in einem konkreten Kontext. Deswegen informiert der Verf. im zweiten Kapitel (75–122) bündig über die soziale Lage in Antiochien und Konstantinopel und über die soziale Arbeit der Kirche in diesen beiden spätantiken Großstädten. Als Quelle

hierzu benutzt er nicht nur das reiche Material, das uns Chrysostomos selber in seinen Homilien zur Verfügung stellt, sondern auch zusätzliche sonstige Quellen. Das dritte, längste Kapitel (123–283), sucht dann die Bedeutung von Mt 25, 31 bis 46 für die priesterliche und seelsorgerliche Tätigkeit des Johannes herauszuarbeiten. Hier unterscheidet B. drei Weisen, in denen der Text auf Johannes Chrysostomos „eingewirkt“ hat: der Text liefert, erstens, unter den Stichworten Hunger, Durst, Fremdsein, Naktsein, Krankheit, Gefangenschaft die entscheidenden Impulse für die soziale Paränese des Bischofs; er schärft, zweitens, beständig sein Verantwortungsbewußtsein für das Heil der ihm anvertrauten Gemeinde und zwingt ihn, in immer neuen Formulierungen sein Hauptanliegen den Hörern nahezubringen, nämlich seine Überzeugung, daß nur der Barmherzige das Heil finden kann; der Text erweist sich schließlich als formale Kraft in der Predigt selber: der Verf. geht unter diesem dritten Gesichtspunkt näher auf die Stellung von Mt 25, 31–46 in den einzelnen Predigten ein, auf seine reiche, u. a. von dieser Perikope gespeiste Bildersprache, und schließlich auf die Motive, die der Bischof in seiner sozialen Predigt vor allem auch aus diesem Abschnitt der Heiligen Schrift bezieht. „Um die Gestalt des bittenden Christus kreisen die tiefsten der Gedanken, die Chrysostomos bei der Meditation von Matth. 25, 31–46 aufgegangen sind. Christus geht heute als Bettler herum, stellt sich an die Türen und streckt bittend die Hand aus. Er tut das, um so die Angesprochenen zum Mitleid zu bewegen, sie für die Liebe zu gewinnen und sie an sich zu ziehen“ (231). – Im 4. Kapitel (284 bis 342) bemüht sich B., unsere Perikope „als integrative Kraft theologischer Leitideen“ aufzuzeigen. Es geht ihm hier um den Nachweis, daß Mt 25, 31–46 eine „entscheidende Rolle“ bei der Reflexion von Themen wie Leib Christi, Heil, „Synkatabasis“, Gegenwart Gottes, Passio-Redemptio continuata im Denken des Goldmunds gespielt hat. Besonderes Interesse verdient dabei das letzte Thema, ist der Konstantinopler Patriarch hier doch in seinen Ausführungen über den gegenwärtig in den Armen leidenden Christus besonders originell, aktuell und – fragwürdig zugleich. Fragwürdig insofern, als die Einmaligkeit des Kreuzesleidens Christi und dessen umfassende erlösende Kraft in Frage gestellt scheint. B. nimmt an, daß Chrysostomos „aus dem Anliegen heraus, seiner Gemeinde die Botschaft von Matth. 25, 31–46 nahezubringen, einzelne Aussagen so pointiert formuliert, daß sie sich mit dem Ganzen seiner ja vorsichtig um Orthodoxie bemühten Theologie kaum mehr vereinigen lassen“ (332). B. sieht in der soteriologischen Interpretation unserer Perikope, die übrigens von der Kirche – zu recht? – nicht aufgegriffen wurde, den alten, seit Luther gegen Chrysostomos erhobenen Einwand des Synergismus widerlegt: „... aus Gnade nimmt er (d. h. Christus) das, was wir notleidenden Menschen tun, als ihm erwiesen an... Die Werke sind für Johannes nicht ein Zweites neben dem Glauben, sondern konkreter Glaube. Oder anders gesagt: die Werke sind ein Schritt in Richtung der Erfahrung des Glaubens“ (344). Ganz gleich, wie man nun über die redemptio continuata in den Armen denkt, ob man sie mit dem Verf. für ein Theologumenon hält, das die Kirche bisher zu ihrem Schaden nicht rezipiert hat, oder ob man darin eine bedauerliche Unklarheit oder Übertreibung des auch sonst nicht als großen Theologen reputierten großen Predigers sieht, vorliegende Arbeit ist wieder einmal ein Beweis dafür, wie sehr das Studium der Kirchenväter das Gespräch zwischen den Konfessionen befruchtet und fördert.

H. - J. Sieben, S. J.

Weischer, Bernd Manuel, *Q̄erellos III: Der Dialog ‚Daß Christus einer ist‘ des Kyrillos von Alexandrien* (Äthiopistische Forschungen, Bd. 2). Gr. 8° (251 S.); ders., *Q̄erellos IV 1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos* (Äthiop. Forschngn., Bd. 4). Gr. 8° (195 S.); ders., *Q̄erellos IV 2: Traktat des Epiphianos von Zypern und des Proklos von Kyzikos* (Äthiop. Forschngn., Bd. 6). Gr. 8° (143 S.) Wiesbaden 1977 (III)/ 1979 (IV, 1.2), Steiner Verlag. – Um sich mit dem ‚Q̄erellos‘ zurechtzufinden, benützt man am besten den in Bd. IV 2, S. 7 übersichtlich gedruckten Gesamtplan. Der erste Band dieses berühmten äthiopisch-patristischen Sammelwerkes ‚Q̄erellos‘ (= Q) mit dem „Prophonetikos ‚Über den rechten Glauben‘ des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II.“ wurde in ThPh 30 (1975) 627 durch H. Moll eingeführt. Inzwischen sind drei weitere Bände

erschienen, so daß jetzt nur noch Q II mit Nr. 2 des Gesamtplans und Q IV 3 mit den Nr. 22–29 ausstehen. Doch wurden aus IV 2, Nr. 20 und aus IV 3, Nr. 23 (Glaubenssymbol des Gregorios von Neokaisareia) in OrChr 61 (1977) 20–40, und aus IV 3 die Endtraktate, Nr. 26–29 in OrChr 53 (1969) 138–158 vorausveröffentlicht.

1. Zu Q III: Dazu sagt W. in der Einleitung, S. 13: „Der Dialog... kommt dem Proshphonetikos an Theodosios II. in seinen theologischen Argumentationen am nächsten und ist das reifste christologische und antinestorianische Spätwerk Kyrills“. Partner des Kunstdialogs ist nach einigen griechischen Hss Hermeias, wie auch in anderen Dialogen Cyrills. In der äthiopischen Fassung heißt er Palladios (vielleicht der bekannte Schüler des Evagrius Ponticus), dem Cyrills „Glaphyra in Exodum“ gewidmet waren. Obwohl Cyrill auch die Arianer und die Häretiker von Korinth (dazu Q I, S. 69, Anm. 7) erwähnt und sie den Heiden gleichsetzt, beginnt er im zur Rede stehenden Dialog sofort mit der Widerlegung des Nestorius. Der Traktat ist griechisch erhalten und zweimal ediert, in PG 75, 1253–1362, jedoch besser von Ph. E. Pusey, Oxford 1827. Zu letzterem Text macht die äthiopische Übersetzung manche Verbesserungen möglich, was W. jeweils vermerkt. Mit der deutschen Übersetzung des äthiopischen Textes wird auch die Übersetzung Bardenhewers überflüssig, da sie im Anschluß an die Ausgabe in PG 75 angefertigt war. S. 16–22 folgen Bemerkungen zur Edition des Dialogs und verschiedene sprachliche Beobachtungen. W. muß feststellen, daß der äthiopische Text an einigen Stellen tendenziös verändert ist, und dies aus antieutychnianischer oder allgemein anti-monophysitischer Absicht. Doch könnte sich in den untersuchten Textveränderungen auch der theologische Streit zwischen Severus von Antiochien und Julian von Halikarnaß ausdrücken (22). Es ergibt sich auch, daß der Q überhaupt nicht im eigentlichen Sinn „monophysitisch“ (d. h. Ausdruck etwa der Lehre des Verbalmonophysitismus des Severus von Antiochien), sondern vor-severianisch, d. h. einfach cyrillianisch ist. S. 22–29 wird noch skizzenhaft die Theologie des Dialogs entwickelt. Weil eben nur „Cyrill“ geboten werden sollte, so bekommt die äthiopische Christologie, soweit sie auf dem Q beruht, vor-chalcedonischen Charakter (vgl. S. 29). Die Seiten 33–239 bringen den äthiopischen Text und die deutsche Übersetzung, was nun eine wertvolle Ergänzung zum Text Puseys, T. VII bedeutet, der weithin bestätigt wird. Im Apparat, den freilich voll nur die Äthiopisten auswerten können, wird jeweils auf die Varianten zum griechischen Text verwiesen, was auch der deutschen Übersetzung zugute kommt. S. 244–246 werden Korrekturen und Ergänzungen zu Q I und zur Ausgabe der Endtraktate (Nr. 26–29; OrChr 53 [1969] 138–158) geboten.

2. Zu Q IV 1: Dieser Band, der die Nrn. 4–18 der Gesamtsammlung enthält, ist für die Väterkunde und die Konzilstheologie von besonderer Bedeutung. W. bringt in der Einleitung eine Darstellung der christologischen Auseinandersetzungen der Jahre 429–433, die ihren Höhepunkt im Konzil von Ephesus hatten (13–20); wichtig sind vor allem die Ausführungen S. 21–24, worin deutlich wird, daß wir nun für das Konzil von Ephesus 431 mit einer neuen „Collectio“ arbeiten können, die man als „Alexandrina“ bezeichnen darf, und die ebenbürtig neben den von E. Schwartz in ihrer Originalform so stark betonten *Collectiones*, der *Palatina*, *Turonensis*, *Sichardiana*, *Winteriana*, tritt (vgl. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* = ACO I). Freilich zählt dazu nur der Grundstock des Q mit den Nrn. 1–18. Später kamen zunächst sieben Dokumente (Nr. 19–25) und noch später vier weitere Traktate (Nr. 26–29) hinzu. W. hebt die Homogenität und die logische Ordnung des Grundstocks der Sammlung hervor: „Die während des Konzils gehaltenen Homilien und der Brief der Synode von Ephesus (= der Konzilsmehrheit) an Johannes von Antiochien könnten bereits aus der Sammlung des oben [S. 15] erwähnten Petros von Alexandrien stammen, der als Protonotar alle Schriftstücke verwaltete“ (21). Der Homiliensammlung wurden dann die in Q I und II enthaltenen Traktate vorangestellt. Leider sind nicht die eigentlichen ‚Gesta‘ des Konzils in die Sammlung aufgenommen worden. Interessant ist besonders Nr. 15, Brief der Synode von Ephesus an Johannes von Antiochien (wohl von Cyrill verfaßt). Zusammen mit den Nrn. 17 und 18 haben wir also auch drei Briefe im Original-Q. W. verlegt die Zusammenstellung der Texte nach Alexandrien, und zwar in die unmittelbar vor-chalcedonische Zeit (zwischen 442–450).

Wenn dies stimmt, wäre sie noch in den letzten Lebensjahren Cyrills († 444) begonnen worden. Sie ist gegen die theologische Position Antiochiens gerichtet. Bezüglich Nr. 13 von Q IV 1 wäre zu den Ausführungen W.s S. 36 noch auf folgendes aufmerksam zu machen: Er spricht mit Bardenhewer IV, 197 und Mansi 13, 309 f. davon, daß Theodotus von Ancyra, der Autor der Homilie Nr. 13, ein heute verlorenes sechsbändiges Werk gegen Nestorius verfaßt habe, das an einen gewissen Laosus gerichtet gewesen sei. Nun enthält W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Part II* (1871), p. 717 den Hinweis auf ein Werk des Theodotus gegen Nestorius in drei Teilen mit insgesamt 25 Kapiteln. Davon ist der erste Teil ganz verloren, vom zweiten jedoch nur der Anfang. Der Rest von Teil 2 und der ganze Teil 3 sind erhalten. Die Probleme dieses Textes sind von A. van Roey besprochen, und zwar in zwei Beiträgen der International Conference on Patristic Studies von Oxford, veröffentlicht in *Studia Patristica VII* (1963) = TU 92 (1966) 308–313, wo eine baldige Edition des Textes versprochen ist, und in *Studia Patristica XII* (1971) = TU 115 (1975) 155–159. Vgl. *Clavis Patrum Graecorum III*, Nr. 6131, wo nichts von dem oben angegebenen Hinweis auf ein sechsbändiges Werk zu lesen ist. A. van Roey, *Studia Patristica VII* = TU 92 (1966) 313, möchte in den syrisch überlieferten *Libri tres adv. Nestorium* das Werk wiedererkennen, das Gennadius in *De viris illustribus* (TU 14, 1896, p. 80) erwähnt. Zum Ganzen vgl. M. Aubineau, *Une homélie grecque inédite attribuée à Théodote l'Ancyre sur le baptême du Seigneur*, in: ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ = *Mélanges J. A. de Aldama* (Granada 1969) 6–30; dazu W., Q IV 1, p. 179–191.

3. Zu Q IV 2 (Nr. 18–21): Dieser Band ist ebenfalls für die Konzils Geschichte von großer Bedeutung. Er enthält eine Homilie des Epiphianos von Salamis (Nr. 19) und vor allem dessen Glaubenssymbol (Nr. 20) und schließlich eine Homilie des Proklus von Konstantinopel (Kyzikos) (Nr. 21). Die genannten Dokumente stellen eine erste Erweiterung des Grundstocks des Q, über Nr. 1–18 hinaus, dar. Das wichtigste Dokument von Q IV 2 ist Nr. 20. W. selbst hat den ganzen Fragekomplex um dieses Symbol in Vorausnahme der vorliegenden Veröffentlichung in dieser Zeitschrift behandelt; „Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphianos von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Symbols im Lichte neuester äthiopistischer Forschungen,“ in: *ThPh* 53 (1978) 407–414. Damit kann definitiv entschieden werden, daß von den zwei Glaubenssymbolen, die der Ancoratus des Epiphianos in Nr. 118–119 enthält, das erste ursprünglich das Nicaenum von 325 (= N) war, und nicht das Nicaeno-Constantinopolitanum (= C) von 381, welches der heutige griechische Text (Holl I 147) enthält. Die äthiopische Übersetzung des Ancoratus 118.119, hier nach den fünf ältesten Hss herausgegeben, widerlegt eindeutig die These von F. J. A. Hort und A. v. Harnack, die vom erhaltenen griechischen Text aus annehmen wollten, C stamme nicht vom Konzil von Konstantinopel, sondern von Epiphianos, „der es 374 als umgeformtes Jerusalemers Taufsymbol übernommen und seinem Ankyrōtos einverleibt bzw. angeschlossen habe“ (W., IV 2, S. 90). W.s äthiopischer Text beruht auf einer griechischen Textversion, „die mindestens um 600 Jahre älter ist als die der Hollschen Edition zugrundeliegenden Handschriften“ (91). Durch einen späteren Abschreiber des Ancoratus ist C an die Stelle von N gesetzt worden, wobei er aber die nicaenischen Anathematisierungen von 325 im Text belassen hat. (Siehe nun den äthiopischen Text mit deutscher Übersetzung, der also die ursprüngliche griechische Fassung des Textes wiedergibt.) Als Anhang folgt dann S. 108 die griechische Rekonstruktion von N auf Grund des äthiopischen Textes. Hier hätte man freilich gern die kritische Edition von G. L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli* (Roma 1967) 226–241 benützt gesehen, statt der veralteten Ausgabe von Denzinger (Nr. 54). Dossetti hinwieder weiß noch nichts von dem kostbaren Fund, den W. herausgibt, benützt aber wohl andere orientalische Traditionen.

Jedenfalls bieten nun die Werke W.s drei wertvolle Dinge: 1. eine neue „Sammlung“ zum Konzil von Ephesus, die als solche im Sinne der Editionen von Konzilsammlungen durch E. Schwartz zu bewerten ist; 2. eine endgültige Klärung der Frage von C auf dem Konzil von Konstantinopel 381; 3. eine Reihe von Texten, die bisher nicht bekannt waren. Die Patrologie, besonders aber die Konzils- und

Symbolgeschichte kann am Werk W.s nicht mehr vorbeigehen. Wir wünschen nur den baldigen Abschluß der Edition und der Übersetzung. Dankbar seien noch die verschiedenen Indices und Bibliographien erwähnt. A. Grillmeier, S. J.

Diesner, Hans-Joachim, Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien (Occidens, Horizonte des Westens, 2). 4^o (127 S.) Trier 1978, Spee-Verlag. – Vorliegender Bd. stellt eine Lizenzausgabe des gleichnamigen in den „Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-Hist. Kl. Bd. 67, H. 3“ 1977 erschienenen Werkes dar. Der Verlag hat lediglich das Vorwort des Verf.s, in dem vom „Ideal des von den Schranken des Bildungsprivilegs befreiten und allseitig gebildeten sozialistischen Menschen“ die Rede war, durch ein Vorwort des westdeutschen Herausgebers, Wilhelm Nyssen, ersetzt, das D. als „großen Historiker“ bezeichnet. Er habe, so heißt es weiter, „im vorliegenden Werk einen höchst kritischen Beitrag zu Isidor und seiner westgotischen Umwelt geliefert, der vornehmlich dazu angetan ist, solche Gestalten der Frühzeit als Wegbereiter und Garanten einer universalen Friedensordnung der Völker zu begreifen“. – Um es gleich vorweg zu sagen: D.s neuestes Buch ist entschieden besser als es das verlegen und betulich klingende Vorwort des Herausgebers befürchten läßt. Der Zungenschlag der „bestimmten Philosophie“ (so ein Rezensent zum Frühwerk des Verf.s) ist zwar allenthalben spürbar, aber andererseits auch eine deutliche Entwicklung weg vom penetranten Marxismus der „Studien zur Gesellschaftslehre und Haltung Augustins“ (Halle 1954) zu echt historischem Interesse. – D. gliedert das reiche Material, das er über Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Bildung, Wirtschaftsstruktur usw. des westgotischen Spaniens aus dem Werk I.s zusammenträgt, unter vier sich leider teilweise etwas überlappenden Gesichtspunkten: 1. Armen-theologie und Frühfeudalismus, 2. die spanische und außerspanische Welt bei I., 3. Religion, Menschenbild, Humanismus und Humanität bei I., 4. Zur philologischen, etymologischen und historischen Methode I.s – Wissen, Bildung und Erziehung im Spanien I.s. – Unter dem Stichwort „Armentheologie“ („Kernstück der Moraltheologie“ I.s) faßt D. zusammen, was sich beim Bischof von Sevilla über die soziale Frage in ihren verschiedensten Aspekten der damaligen Zeit findet. Die hier zusammengetragenen Einzelbeobachtungen (I.s Verständnis und Vorliebe für die Armen, seine Kritik der herrschenden Patroziniumverhältnisse, seine Verurteilung von Almosen aus ungerechtem Gewinn, die Armenpflege der Kirche und ihr soziales Engagement, ihr Einsatz für soziale Gerechtigkeit, freilich im engen Rahmen der Zeitverhältnisse und Zeitanschauungen, die genauere Bestimmung des Begriffs „Armer“, die Form der Almosen usw.) liest man nicht ohne Gewinn. Was D. in diesem Zusammenhang als Grenzen des sozialen Engagements feststellt (keine grundsätzliche Verurteilung der Klassengesellschaft, keine wirkliche Chancengleichheit für alle, überirdischer Lohn als Motiv der Armenpflege, Fehlen praktischer und theoretischer Voraussetzung für eine umfassende Veränderung der Gesellschaft usw.), läuft im großen und ganzen auf das Zugeständnis hinaus, daß I. die Hilfe der „bestimmten“ Philosophie noch nicht zur Verfügung stand. Außer mit den „Armen“ befaßt sich das 1. Kap. mit dem anderen Teil der Gesellschaft, der herrschenden Klasse (dieser Begriff befindet sich nicht im Text!), den Königen, den Klerikern und Bischöfen, dem Patronat der Könige gegenüber den Bischöfen, dem politischen Einfluß des Klerus. – Das 2. Kap. beginnt mit einem Referat über I.s historische und geographische Mitteilungen, es schließt sich ein breites Panorama an mit Nachrichten über die verschiedenen Berufszweige, die Bauern, die Handwerker, Fragen des Besitzrechts, das Judenproblem, den Papst, die Pflichten der Bischöfe und Könige, das Rechtswesen, die Finanzverwaltung, das Militärwesen, das Verhältnis Römer/Barbaren, die übrigen Germanenstämme, Ethnologisches und Ethnographisches, die zunehmende Tendenz der iberischen Halbinsel, sich vom Rest der damaligen Welt abzukapseln usw. – Das 3. Kap. befaßt sich des näheren mit I.s Menschenbild, seiner Ideologie im wertneutralen Sinn des Wortes: gestreift wird hier sein Religionsbegriff, ausführlicher seine Anthropologie behandelt, im Zusammenhang damit sein teilweise pessimistisches, teilweise optimistisches Menschenbild, seine Verbindung von Theorie und Praxis, seine Ethik mit ihrer klerikalen Tugendlehre. Bei der abschließenden Beurteilung dieses Kap. klingt bei

aller Sympathie für den Bischof von Sevilla doch so etwas wie Enttäuschung durch: „Obwohl das Natürliche und Materielle... sich immer wieder einmal Geltung verschaffen und niemals, nicht einmal in der Mönchsregel mit ihren asketischen Zuspitzungen, völlig ausgespart werden, spielen diese Komponenten doch keine entscheidende Rolle. Der Mensch ist stets über Geist und Seele zu beeinflussen, das Körperliche hat, ob bei Erziehung und Bildung, ob bei sonstiger Betätigung des Menschen, nur eine untergeordnete Hilfsfunktion“ (82). Im gleichen Zusammenhang bedauert der Verf., daß I. alle anstehenden Probleme der Gesellschaft „individualpsychologisch“ zu lösen sucht. – Auch das letzte Kap. ist wie das erste zweigeteilt. Den Ausführungen über die Methode I.s folgt ein Abschnitt über Wissen, Bildung und Erziehung, z. T. aufgegliedert nach einzelnen Berufsständen. – 6 Tabellen (Vulgarismen usw. bei I., soziologische Zusammensetzung der Bevölkerung; Wissen, Bildung usw. (2); literarische Abhängigkeiten, Zeitbegriffe) und eine Zeittafel erhöhen die Nützlichkeit vorliegender Studie für den, der zwischen historischer Information und philosophisch/weltanschaulicher Interpretation zu unterscheiden weiß.

H. - J. Sieben, S. J.

Léthel, François-Marie, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime confesseur, Préface de M.J. Le Guillou* (Théologie historique 52). Gr. 8° (129 p.) Paris 1979, Beauchesne. – Das schmale Bändchen enthält die theologische Analyse mehrerer für den Monenergismus- bzw. Monotheletismus zentralen Texte. Übersetzt, kommentiert bzw. analysiert werden zunächst im 1. Kap. die wichtigsten monotheletischen Texte: 1) Gregor von Nazianz, *Oratio theologica* 4, 12, das grundlegende „Väterargument“ der Monotheleten; 2) der sog. Psephos des Patriarchen Sergios von Konstantinopel, d. h. die auf Grund des Einspruchs des Sophronius modifizierte Kompromißformel der Union zwischen Monophysiten und Chalcedonensern vom Juni 633; 3) der Passus, mit dem Papst Honorius der Lehre des Psephos zustimmt (634); 4) die sog. Ekthesis des Kaisers Heraklios (638), die in der Substanz die Lehre des Psephos wiederholt (S. 23–64). Das 2. Kap., der Hauptteil der Studie (65–99), untersucht wiederum in chronologischer Reihenfolge die verschiedenen Stellungnahmen des Maximus Confessor in der fraglichen Materie: 1) *Ad Gregorium presbyterum* (Op. 4), 2) *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum* (Op. 20), 3) *De eo quod scriptum est: Pater, si fieri potest, transeat a me calix* (Op. 6). Ein „Epilog“ von 19 S. („Le dogme de la liberté humaine du Christ“) geht kurz auf die sog. Lateransynode von 649 und das Martyrium des Maximus ein. – Es ist ohne Zweifel das Verdienst des Verf.s, gegenüber der sonst üblichen Überbetonung des Politischen am Monotheletenstreit das originär theologische Anliegen zur Geltung zu bringen. Überzeugend erscheint vor allem die Darstellung der schrittweisen Annäherung des Maximus bis zur schließlichen Überwindung des Monotheletismus. „Im Gebet Jesu auf Getsemani glaubten die Monotheleten das sicherste Fundament für ihre Leugnung des menschlichen Willens Jesu zu haben; gerade hier in diesem Vers des Evangeliums sieht Maximus den eigentlichen Akt des menschlichen Willens Christi und dieser Akt ist ein „letztes Einverständnis“ mit, eine „vollkommene Zustimmung“ zum „Willen Gottes“, der gleichzeitig sein eigener und der des Vaters ist (92). – Etwas befremdlich wirkt an der Arbeit zunächst überhaupt, daß sie in Buchform und nicht als Artikel erscheint (Das eigentliche corpus der Untersuchung liesse sich leicht auf unter 60 S. zusammenschieben!). Befremdend ist weiter die ‚Introvertiertheit‘ der Untersuchung, wir meinen die weitgehende Nicht-Zur-Kennntnisnahme der zu diesem Thema existierenden Literatur. Besonders auffallend ist der Mangel an Kontakt mit der Forschung in dem, was der Verf. über das Konzil von 649 ausführt.

H. - J. Sieben, S. J.

II. Theologiegeschichte

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia Tomus XXXIV Pars I Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei Libri I Pars I Quaestiones 1–50A edidit

Dionysius Siedler P. A. collaborantibus *Wilhelmo Kübel* et *Henrico Georgio Vogels*. 4^o (XXXVI et 386 p.) Monasterii Westfolorum 1978, Ashendorf. – Wie in der Kölner Albertus-Edition üblich, bieten die Prolegomena, hier verfaßt von D. Siedler und P. Simon alles Wichtige, nicht nur zur Benützung der Edition, sondern auch zum Verständnis des Werkes und des Denkens Alberts überhaupt. Als erstes Thema wird die Echtheit der Summa Theologiae abgehandelt (§ 1). Obwohl sie von zwölf erhaltenen Codices und dem überlieferten Explicit einer sonst verlorenen Hs einmütig Albert zugewiesen wird, sprechen die Herausgeber doch von einigen ‚res mirae‘, welche durch die Forschung aufgedeckt worden sind (v. a. durch A. Fries und A. Hufnagel). Zwei bzw. drei Gründe haben Verdacht gegenüber der Echtheit erregt: (1) der Autor der vorliegenden Summa trägt Lehren vor, welche von der Meinung Alberts abweichen, die er in früheren, sicher echten Werken vorgetragen hat. Dies würde eine Abkehr von seinen eigenen Meinungen und eine Rückkehr zur älteren, bei Petrus Lombardus, Roland von Cremona und Hugo von St-Cher gegebenen Tradition bedeuten. (2) Das ganze Werk hängt in der Disposition, in den Argumenten und in den Lösungen der Einwände weithin, wie es scheint, von der Summa fratris Alexandri Halensis ab. Das paßt nur schwer zum großen Meister Albert. Haben wir es also mit einem unbekanntem Autor der Franziskanerschule zu tun? (3) Zusätzlich kommt eine andere Schwierigkeit hinzu: War, da die Summe um 1270 anzusetzen ist, Albert noch in der Lage, ein solches Opus, dessen ersten Teil wir vor uns haben, zu schreiben? – Nun, wie der Gesamtplan der Kölner Ausgabe am Ende des vorliegenden Bandes ausweist, wird dieser zwar einen Band XL mit Opera dubia et spuria enthalten; unsere Summa aber figuriert unter den echten Werken. Die Editoren verstehen es, dem Leser die Zweifel zu nehmen. Die Gründe sind von allgemeinerem Interesse für die Arbeitsweise Alberts: (I) Albert hat auch innerhalb seiner echten Werke selbst (d. h. nicht nur im Vergleich der vorliegenden Summe mit anderen sicher echten) gewisse ‚dissensiones‘. Was die Summe anbetrifft, so ist nach den Editoren die Hauptschwierigkeit erst vom II. Teil her zu erwarten, der noch nicht vorliegt. A. Fries hat darauf aufmerksam gemacht. Es geht um die Frage der Erschaffung des Menschen in der Gnade (vgl. seinen Beitrag in: *Mysterium der Gnade* = Joh. Auer-Festschrift, Regensburg 1975, 221–237). Die Herausgeber referieren kurz über die Ergebnisse (p. V–VI). Offensichtlich hat sich Albert, wenn auch zögernd, mehr und mehr als Greis schließlich der Autorität des Petrus Lombardus in dieser Frage gebeugt. Dann werden weitere Beispiele dafür gebracht, daß Albert in bezug auf gewisse Lehren nicht immer dieselben Meinungen gehabt habe (z. B. in der Frage der metaphysischen Zusammensetzung der Seele), so daß auch die im II. Teil der Summe (q. 70 m. 2) vorgetragenen Lösungen nicht mehr so auffallen. Wandlungen gibt es auch in der Beantwortung der Frage: ‚num angeli sint iidem atque intelligentiae, quae secundum philosophos orbes caeli movent‘ (p. VIII). Rasch folgen Unterschiede in der Behandlung der Frage, ob Christus schon vor der Auferstehung die Gaben des verherrlichten Leibes hatte oder nicht (p. VIII–IX). Die abschließende Feststellung der Editoren ist bemerkenswert: ‚Videmus ergo, quanta varietate Albertus in operibus scribendis usus sit‘, nicht nur in bezug auf Wortwahl, sondern auch auf Meinungen. Die Folgerung für die Echtheitsfrage unserer Summe ist nicht schwer zu ziehen. (II) Wie steht es aber um die Beziehung der Summe Alberts zu der des Alexander von Hales? Die umfangreiche Analyse der Herausgeber (p. IX–XVI) geht auf alle Einzelheiten ein. Zu einfach und von der Chronologie her nicht zu halten war die Meinung des berühmten Thomisten P. Mandonnet O. P., daß die Summe Alberts die Quelle für die des Alexander von Hales gewesen sei. Die Verhältnisse sind genau umgekehrt. Der Nachweis dafür ist erbracht (Prosper de Martigny, O. Lottin). In vier ziemlich umfangreichen Punkten wird die Beziehung beider Summen zueinander näher geklärt (p. X–XI) und festgestellt, daß die vorliegende Summe tatsächlich und zudem im II. Teil noch mehr als im ersten (p. XII) ‚amplissimo modo usus est illa summa quae vocatur fratris Alexandri‘ (p. XI), was nicht mehr gegen die Autorschaft Alberts spreche als eine andere (in Nr. 5) dargelegte Abhängigkeit seines Sentenzenkommentars (Super IV Sententiarum) (ca 1249) von Wilhelm von Melitona. Wie er auf der Höhe seines Lebens die *Quaestiones de Sacramentis* Wilhelms ausgeschrieben oder auch kritisiert hat, so hat er dies als Greis mit der Summe Alexanders getan. Schließlich müsse noch in Betracht ge-

zogen werden, daß Albert schon ab 1271 augenkrank geworden sei, weshalb er für die Summa einen Sekretär, Fr. Godefred von Dusborch, bekam, dem nach B. Geyer vielleicht manche seltsame Sentenz der Summa zuzuteilen sei, was im einzelnen jedoch nur schwer entschieden werden könne (p. XII).

Nachdem so die Hauptargumente gegen die Echtheit der Summe entschärft werden konnten, folgen schließlich positive Argumente für die Echtheit (Nr. IV, p. XII–XVI). Die Verklammerung der Summe mit den sicher echten Werken Alberts ist offenbar, was, zusammen mit der äußeren Bezeugung, erlaubt, sie definitiv Albert zuzuschreiben.

In § 2 (p. XVI–XVII) geht es um die Zeit ihrer Entstehung. Der erste Teil kann nicht vor 1268 entstanden sein, der zweite nicht vor 1274. § 3 behandelt den Inhalt und die Einteilung des Werkes (p. XVII–XVIII). In § 4 (p. XVIII–XXI) geht es um die handschriftliche Überlieferung der Summe, in § 5 (p. XXI–XXV) um deren kritische Ordnung und Bewertung. In § 6 (p. XXV–XXVI) werden schließlich die bisherigen Editionen im Druck besprochen (Basel 1507, Lyon 1651, Paris 1895, Borgnet), wobei die Basler Ausgabe maßgebend blieb; alle haben sich nur auf zwei Hss gestützt (G = Groningen und M = Mainz), während die vorliegende Edition auf eine ganz andere und bedeutend erweiterte Grundlage gestellt worden ist (p. XXV) (Cod. D, Bologna; Cod. V und R, Rom, Vaticana; B, Brüssel). Die Edition ist mit einem doppelten Apparat „unterfüttert“: im ersten werden Varianten geboten, im zweiten die außerordentlich reichen und wertvollen Quellenverweise. Als *Curiosum* mag hervorgehoben werden, daß die Editoren nur eine einzige Stelle aus Thomas von Aquin, dem berühmten Schüler Alberts, nachweisen konnten (p. 12 zu Zeile 35), wo aber der Name des Aquinaten übergegangen ist. Es heißt zudem: ‚dixerunt quidam‘. Albert konnte sein Werk nicht vollenden. Im Anschluß an Petrus Lombardus waren vier Bücher geplant, von denen nur zwei ausgeführt werden konnten (p. XII). Die Übersichtstafel p. 387 gibt darüber Auskunft, was für die Editoren noch an Arbeit zu leisten ist.

A. Grillmeier, S. J.

Leinsle, Ulrich Gottfried, *Res et Signum. Das Verständnis zeichnerhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF 26). Gr. 8° (XXXV u. 293 S.) München-Paderborn-Wien 1976, Schöningh. – Eine Dissertation (1974; im Münchener Fachbereich Kath. Theol.), die es verdient, unter die renommierten „Veröffentl. des Grabmann-Instituts“ aufgenommen worden zu sein. – Mutig, sich an ein so umfassendes Thema zu wagen. ‚Res et signum‘ meint ja – um eine zurückhaltende und hier schon etwas untertreibende Formulierung Guardinis zu gebrauchen – „systembildende Elemente“ vom selben Rang wie „theologia/oconomia“ bei den Vätern – „Egress/Regress“ bei Thomas – „Heilsgeschichte“ bei den Neueren. Nun ist Bonaventura gewiß nicht erst zu entdecken, und mit „res vel signa“ meint schon der Lombarde die Gesamtdimension der Theologie umschreiben zu sollen. Inzwischen haben die im Feld liegenden Stichworte „imago, similitudo, Exemplarismus, Symbolismus“ usw. eine Fülle von Abhandlungen entstehen lassen. Über 20 S. umfaßt die Literaturangabe (daß sie benutzt worden ist, darüber vergewissert schon ein Vergleich mit dem Personenverzeichnis). Aber damit soll nicht nur Fleiß und Sorgfalt signalisiert werden; einem solch großartigen Stück sapientialer Theologie, die voranschreitet nicht in der gerichteten Linie, sondern in wachsenden (auch interferierenden) Kreisen, kommt man nur bei mit einer geduldigen, fülligen, gelegentliche Wiederholungen nicht scheuenden Darstellung. Die nicht – das wäre unvermeidlich verfremdend – logisch-begrifflich zugreift, sondern den heilsgeschichtlichen Rahmen bewahrt, für den im Werk Bonaventuras das *Breviloquium* kennzeichnend stehen mag. So wird der Stoff in sieben Abschnitten geboten: zum Zeichenverständnis – Trinitarische Grundlegung – Schöpfung als Zeichen – der Mensch als Leser des Zeichens – der Bruch – die Wiederherstellung der zeichnerhaften Ordnung – das *signum sacramentale* – die Reduktion der Zeichen.

Als für die Reflexionen maßgeblich gibt die Einleitung an: das theologische System Bonaventuras unter dem Aspekt des Zeichenbegriffs zu erhellen; den Verständishorizont für ‚Zeichen‘ im Denken Bonaventuras aufzuweisen; den anthropo-

logischen Bezug dieser Theologie im Hinblick auf die letzte Bestimmung des Menschen herauszuarbeiten. Damit soll zugleich eine stoffliche Beschränkung angesagt sein: es ist nicht beabsichtigt, Zeichenbegriff und Symbolismus bei B. historisch und philosophisch aufzuarbeiten. – Es ist bereits eine Entscheidung, ‚Zeichen‘ als den zentralen Begriff zu belassen. Die über Augustinus hinausgehende Aufnahme neuplatonischer Tradition in der Weise, es mit seiner *causa exemplaris* in realer Partizipation zu sehen, hätte u. U. nahelegen können, „Symbol“ vorzuziehen. Aber eine größere begriffliche „Schlankheit“ ließ es bei Zeichen bleiben; die Einpassung in die Vielfalt der ihm von B. zugewiesenen Funktionen tut sich dann leichter. Zumal dieses von Haus aus dürrtägige ‚Zeichen‘ gegen Auffüllung nicht sperrig sein muß: eben wegen der besagten Partizipation kann es dynamisch-expressives Erkenntnismittel sein; allerdings kein die Erkenntnis begründendes, denn Erkenntnis des Zeichens als Zeichen ist nicht möglich ohne ein Vorauswissen des Signifikats. Bonaventuras Exemplarismus ist grundgelegt in der göttlichen *expressio* der Trinität und ist heilstheologisch konzipiert: die Unerläßlichkeit solchen Vorauswissens eröffnet dem Leser des Zeichens den Raum freier Entscheidung, des „Glaubens“. Dann werden Zeichen sich auch als diejenigen *signa fidei* erweisen können, die die Sakramente sind: eminente werkzeugliche Vollzüge der Heilsinstitution Kirche, die bleibendes Anwesen des unüberbietbaren Zusammenfalls von *res* und *signum* ist – ihres Hauptes Jesus Christus. – Die ganz wenigen Druckfehler im umfanglichen Anmerkungsapparat sind Beweis sorgfältiger Arbeit. Zwei sinnstörende Fehler könnten korrigiert werden. S. 117 ist die Entgegensetzung zu einer „dynamisch-aktiven“ Ordnung doch wohl eine „statisch-beschreibende“ (nicht: statistisch)? S. 260: das auch für die Ehe unerläßliche äußere Zeichen sieht B. gegeben „in einer beliebigen Äußerung des freien Ehekonsens“ (nicht: in einer „beliebten“).

A. Stenzel, S. J.

Glade, Winfried, Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet (Bibliotheca humanistica et reformatrica Vol. XXVII). 8° (380 S.) Nieuwkoop 1979, B. de Graaf. – Im Jahre 1555 veröffentlichte Petrus Canisius seine „*Summa doctrinae christianae*“ und leitete damit eine neue Phase in der Geschichte der Katechismen ein. Sie war nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient den katechetischen Stoff mehr und mehr prägten. Nicht diese Phase der Geschichte der Katechismen ist allerdings Gegenstand der vorliegenden Arbeit, sondern die ihr vorausgehende, die mit dem Erscheinen des zweiten Katechismus des Erasmus einsetzt, also im Jahr 1533. Rund 40 katechetische Schriften aus der Feder katholischer Autoren sind in diesen gut 20 Jahren im deutschsprachigen Raum erschienen. Sie waren nicht zuletzt Reaktionen auf die beiden Katechismen, die Martin Luther kurz vorher verfaßte und die eine traditionsbegründende Kraft hatten: der „Große Katechismus“ (1529) sowie der „Kleine Katechismus“ (ebenfalls 1529).

Der Verf. hat die katechetische Literatur auf einen Aussagenbereich hin erforscht: die Lehre von der Taufe. Ähnliches hatte für die Eucharistielehre bereits *F. J. Kötter* unternommen (Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des *Catechismus Romanus* [1566], Münster 1969). In der Weise des Vorgehens unterscheiden sich die beiden Werke jedoch. Während Kötter die Katechismen und die ihnen zugehörige Eucharistielehre nacheinander vorstellt, hat der Verf. des vorliegenden Werkes die tauftheologischen Aussagen der Katechismen quasi-systematisch entfaltet und die Verweise auf die einzelnen Katechismen und die ihnen eigenen Akzentsetzungen in den Text selbst oder in die Anmerkungen eingefügt. Dieses Vorgehen ist sehr zu begrüßen. Einerseits gewährleistet es eine durchaus umfassende Registrierung der tauftheologischen Aussagen der Katechismen, andererseits erspart es dem Leser die Wiederholungen, die bei Kötters Verfahren unvermeidlich sind und ermüdend wirken können. So hat G. einen leicht lesbaren, ja bisweilen geradezu spannenden Text zustandegebracht. – Die Arbeit ist klar gegliedert. Den zentralen und umfangreichsten Teil bildet die Darlegung der Tauflehre der Katechismen (Teil 3). Alle Elemente einer Tauftheologie tauchen hier auf: die biblische Basis des Sakraments; die Einsetzung der Taufe; das Miteinander von Wasser und Wort; die vielfachen Wirkungen der

Taufe; die Frage der Erwachsenen- und der Kindertaufe; die Strukturen der Taufhandlung; etc. In dem ersten der beiden voraufgehenden Teile ruft G. den geschichtlichen und systematischen Hintergrund der Tauftheologie der Katechismen in Erinnerung. Dabei geht es sowohl um die vorreformatorische als auch die reformatorische Tauflehre (Teil 1). Der folgende Teil enthält eine Vorstellung der Katechismen, deren Tauftheologie in Teil 3 zur Sprache kommt, und ihrer Autoren (Teil 2). In dem knappen Text von Teil 4 resümiert der Verf. die wichtigsten Resultate seiner Untersuchung. Der angehängte Teil 5 schließlich bietet eine genaue Bibliographie aller katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts, die im deutschsprachigen Raum in Gebrauch waren. – Wie G. in Teil 4 herausstellt, war die Tauftheologie in den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts nicht sehr umstritten. Man konnte die Linie, die die Tradition vorgab, weiterführen und brauchte sich lediglich um ihre Klärung und Vertiefung bemühen. Die Berührungspunkte zur Tauftheologie der Reformatoren, besonders Luthers, waren zahlreich. Die Tauflehre der katholischen Katechismen „war durch die Reformation nicht verwirrt, sie hat sich durch sie befruchteten lassen und war ihr ebenbürtig“ (357). Mit den großen Reformatoren lehnten die Katechismen die Wiedertaufe ab und hielten an der Kindertaufe fest. Eine auffallende Eigenart der Tauflehre der katholischen Katechismen ist ihre Einbettung in die Lehre von der Kirche. Die Darbietung der Tauflehre in den Katechismen ist von dem umfassenderen Anliegen einer vertieften Besinnung auf das Wesen und den Auftrag der Kirche und einer Läuterung ihrer Lebenspraxis inspiriert.

Das vorliegende Werk wirft in ge Glücklicher und hilfreicher Weise ein Licht auf ein Stück interessanter Kirchen- und Theologiegeschichte im Reformationsjahrhundert.
W. Löser, S. J.

Klausnitzer, Wolfgang, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich (Innsbrucker theologische Studien 6). 8^o (280 S.) Innsbruck–Wien–München 1980. Tyrolia-Verlag. – Ein Vergleich zwischen Newman und Döllinger, also den beiden Exponenten eines (gegenüber der Welt der Gebildeten) „offenen“ Katholizismus, die sich in vielen Anliegen trafen und doch so gegensätzliche Wege gingen, dürfte im Zeichen der heutigen Unfehlbarkeitsdebatte erhöhtes Interesse beanspruchen. Die Dissertation von Wolfgang Klausnitzer, in Innsbruck unter Leitung von Prof. Kern angefertigt, enthält in diesem Rahmen eine Fülle interessanter Beobachtungen; der Zeitkontext wird mit gutem historischem Einfühlungsvermögen lebendig dargestellt. Die wichtigste theologiegeschichtliche Erkenntnis des Autors scheint mir die zu sein, daß es nicht die vorhandene oder fehlende Theorie der Dogmenentwicklung war, welche bei Newman eine Bejahung des Dogmas von 1870 ermöglichte, während für Döllinger jeglicher Zugang verschlossen blieb. Dies ist nur Konsequenz; entscheidende Wurzel ist die unterschiedliche Funktion der Geschichte für die Theologie. Ist für Newman die Geschichte selber interpretationsbedürftig, so ist sie für Döllinger letzte, in sich klare Instanz, welche eindeutige Antworten gibt (vgl. bes. 224, 227). Nicht in gleicher Weise überzeugend scheint mir freilich die weitere These, daß Newman im *Unterschied* zu Döllinger das durch das Übergewicht des Papsttums gefährdete kirchliche Gleichgewicht nicht durch die Betonung des Bischofsamtes, sondern durch das Korrektiv der Theologie wiederherstellen will (235 f.). Bei der auch vom Autor immer wieder aufgezeigten emphatischen Betonung der Rolle der wissenschaftlichen Theologie durch Döllinger, die geradezu mit dem „Prophetenamt“ in der Kirche identifiziert und zum autorisierten Sprecher der „öffentlichen Meinung“ in der Kirche wird, ist doch nicht einzusehen, wieso sich hier Newman gerade von Döllinger unterscheiden soll – es sei denn umgekehrt in dem Sinne, daß Newman hier vielleicht ein wenig bescheidener von der Rolle der Theologen spricht!

Leider weist die Arbeit eine Reihe von inhaltlichen und formalen Mängeln auf. Wenn der Autor sie im Vorwort eingesteht und dazu bemerkt, er habe, wie es meistens bei Doktorarbeiten geschehe, erst nachher bemerkt, was man alles hätte besser machen können, dann hätte es doch im Interesse der Sache gelegen, mit der Drucklegung zu warten. Störend wirkt vor allem die Vielzahl von Exkursen und Wiederholungen, die in keine klare Ordnung gebracht sind und den Aufbau ver-

wirren. Nur ein Beispiel: Wo nun endlich Newman und Döllinger miteinander in Vergleich gesetzt werden sollen und der Leser mit Spannung den Höhepunkt der Darstellung erwartet, geschieht erst einmal wieder eine breite Darlegung der geschichtlichen Voraussetzungen von damals (203 ff.), welche an den Beginn des ganzen Buches gehörte. Mehrere Korrekturen müssen an der Darstellung Döllingers angebracht werden, für die sich der Autor vor allem an das gewiß hervorragende Buch Finsterhölzls gehalten, jedoch andere ergänzende Beiträge zu wenig berücksichtigt hat. Die Arbeit Brandmüllers (Ignaz v. Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums, St. Ottilien 1977) erwähnt er zwar im Literaturverzeichnis, scheint sie jedoch nicht gelesen zu haben: sonst hätte er gewußt, daß Döllinger tatsächlich alleine für den „Janus“ verantwortlich zeichnet, und hätte seinen Anteil an der Verfasserschaft nicht offen gehalten (so 146, vgl. dazu Brandmüller, 31); ähnliches gilt für die Mitwirkung Döllingers bei der Zirkulardespeche Hohenlohes (163 f., dazu Brandmüller, 50 ff.). Die Vorstellung Döllingers vom Konzil als „parlamentarischer“ Repräsentation der Kirche (172 f., 233, 261) scheint etwas zu einfach dargestellt zu sein. Modifizierend müßte man hier auch auf die Anmerkung Döllingers im Artikel über die neue Geschäftsordnung des Konzils und ihre theologische Bedeutung hinweisen: „Die Kirche gibt den Konzilien Zeugnis (nicht erst Autorität), so wie sie durch ihren biblischen Kanon den einzelnen Büchern der Bibel Zeugnis gibt, während natürlich die innere Autorität derselben nicht von der Kirche ausfließt“ (Coll. Lac VII, 1505, Anm. 2). Die Nähe der Minoritätsbischöfe zu Döllinger in der Frage des „Consensus unanims“ bei dogmatischen Konzilsentscheidungen wird etwas zu eng gesehen (179, vgl. dazu meine Arbeit „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum“, 180 ff.); außerdem folgte die Forderung des „Consensus unanims“ weder für Döllinger noch für die Bischöfe erst aus den „Mängeln einer echten Repräsentation auf dem Konzil“ (so 179); sie folgte vielmehr aus einer grundlegenden ekklesiologischen Position; der Hinweis, daß diese Forderung noch besonders dringlich durch die Titularbischöfe werde, die keine Kirche repräsentierten, ist nachträglich durch Ketteler in die Minoritätsadresse hineingekommen (Kirchenbild . . . , 173 f.) und bildet nur ein Zusatzargument. Die Sicht der Minorität und ihre Scheidung in „Inopportunisten“ und „grundsätzliche Gegner“ ist zu unkritisch aus Döllinger und Acton übernommen (169 f., 177; vgl. dazu Kirchenbild . . . , 164–69). Dabei kennt der Autor durchaus die entsprechende Literatur, da er sie im Literaturverzeichnis erwähnt, wertet sie jedoch auch in für seine Arbeit zentralen Bereichen nicht genügend aus. Trotz dieser Mängel leistet die Arbeit immerhin einen weiterführenden Beitrag und bietet auch für den Nicht-Fachmann der Kirchengeschichte des 19. Jhs den nötigen Rahmen, diese beiden Männer in ihrer Zeit zu verstehen.

Kl. Schatz, S. J.

Neuner, Peter, Döllinger als Theologe der Ökumene (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Bd. 19). Gr. 8° (265 S.) Paderborn–München–Wien–Zürich 1979, Schöningh. – Seit das Zweite Vatikanische Konzil und mehr noch die sich anschließende theologische Diskussion innerhalb der katholischen Kirche und mit den Vertretern anderer Kirchen über das Konzil von 1869/70 zu einer Neukonzeption des Petrusamtes geführt hat, lag es nahe, sich jenen Männern und Kreisen mit neuer Offenheit zuzuwenden, die damals mit tief verwundetem Herzen in die Resistance gegangen sind oder gar mit der römischen Kirche gebrochen haben. Es ist somit kein Zufall, daß in der letzten Zeit so viele Arbeiten über die Vertreter der Opposition, zumal über ihren anerkannten Führer, Ignaz von Döllinger, erschienen sind. Nach der hervorragenden Herausgabe des Briefwechsels zwischen Döllinger und Lord Acton durch Conzemius sind hier vor allem die Arbeiten von J. Finsterhölzl zu nennen. In seinem grundlegenden Werk über „Die Kirche in der Theologie I. v. Döllingers bis zum ersten Vatikanum“ – es wurde 1975 von J. Broseder aus dem Nachlaß des allzu früh Verstorbenen herausgegeben – steht auch ein Abschnitt über den „Ökumenischen Aufbruch“ (382–403). Diese Seiten mögen den Verf. der vorliegenden Studie über „Döllinger als Theologe der Ökumene“ zu seinem Thema geführt haben. Diese Annahme liegt um so näher, als bei beiden Werken der bekannte Ökumeniker H. Fries – München „mitgewirkt“

hat – dort mit seinem Geleitwort und hier als Anreger und Begleiter. Die Abgrenzung der beiden Arbeiten ist einerseits durch die zeitliche Eingrenzung gegeben – Finsterhölzl beschränkt sich bewußt auf die Zeit vor dem Ersten Vatikanum –, andererseits durch die Konzentrierung auf den Ökumenischen Aspekt in Döllingers Theologie und Publizistik, um den es N. allein geht. – Am ehesten könnte der I. Teil von Neuners Werk als Zusammenfassung der von Finsterhölzl vorgetragenen Ideen gelten. Aber N. vermeidet eine überflüssige Wiederholung dadurch, daß er sich auf die für Döllingers vaticanische und mehr noch nachvaticanische Argumentation maßgebliche Kategorie der Apostolizität der Kirche in ihrer Lehre und in der Sukzession ihrer Ämter beschränkt (23–30). An dieser Grundeigenschaft der Kirche mißt D. ebensosehr die Lehrentscheidung des Konzils von 1869/70 wie auch die mannigfachen Vorstellungen der Teilnehmer an den Unionskonferenzen, die von der altkatholischen Kirche mit den Anglikanern wie mit den Vertretern der östlichen Orthodoxie 1874 und 1875 gehalten wurden. An Hand des Kriteriums der Apostolizität kam D. in seiner vorvaticanischen Phase zu erschreckend negativen Urteilen über die Reformation und ihre Urheber. Gleichwohl kann der Verf. den letzten Abschnitt des I. Teiles unter die Devise „Ökumenischer Aufbruch“ stellen (45–56). Dieser Aufbruch war dadurch ermöglicht, daß D. noch vor dem Konzil sich von einem „ausschließlich organisch geprägten Kirchenbild [löste], nach dem alles, was sich im Katholizismus faktisch entwickelt hat, dadurch bereits seine Legitimation empfangen hat, und andererseits alles, was außerhalb der Grenzen des römisch-kathol. Traditionszusammenhanges steht, von vornherein als Neuschöpfung und als Bruch mit der Überlieferung verstanden wurde“ (45). In dieser zweiten Periode in Döllingers Denken und Wirken – sie umfaßt die Zeit zwischen 1850 bis 1870 – beginnt D. eine „zunehmend kritische Haltung gegenüber manchen Erscheinungen innerhalb des katholischen Systems“ einzunehmen (ebd.). Vor allem ging es um die Einschätzung des Kirchenstaates, die D. zumal 1861 in seinen beiden Vorträgen im Münchener Odeon vorlegte: Seine – damals von vielen als Ungeheuerlichkeit empfundene – These war: Der Kirchenstaat ist kein integraler Bestandteil des Katholizismus. Weil D. die Katholische Kirche nicht länger als „die jeder Kritik von vorneherein entthobene unfehlbare Wahrheit und göttliche Wirklichkeit“ versteht (50), kann er zu ernsthaften Begegnungen mit den anderen Kirchen einladen. Im Vorwort seines Buches „Kirche und Kirchen“ (1861) entwickelte D. überraschend modern klingende Grundsätze ökumenischer Bemühungen, die in den 17 Thesen des Vorwortes zusammengefaßt sind. Mit Recht nennt der Verf. dieses Buch D.s im Anschluß an Finsterhölzl ein „erstrangiges Dokument ökumenischer Haltung“ (50). Für unsere gegenwärtige Situation ist sehr interessant, daß D. für das Gespräch mit den von Luther herkommenden Kirchen seine Hoffnung auf das Augsburger Bekenntnis „als einer möglichen gemeinsamen Basis“ (51) setzt.

Hinsichtlich der Stellung Döllingers zum Vaticanum betont N. zu Recht, daß es ihm vorrangig um die Frage ging, „ob die katholische Kirche ihrem Ursprung treu sein und den Glauben der alten Kirche unverändert bewahren werde“ (63). Aber N. zeigt auch, wie sehr D. bei seinen geschichtlichen Analysen zu einseitigen Übertreibungen neigte (vgl. S. 66 zum „Janus“). – Man wird Neuner beistimmen dürfen, wenn er sagt: Der eigentliche Grund von Döllingers Ablehnung der vaticanischen Definition war dogmatischer Art: Die Definition der päpstl. Unfehlbarkeit war für ihn nicht nur eine überflüssige Befügung eines neuen Dogmas, sondern die Zerstörung der Kontinuität mit der Kirche des Anfangs (71 f.). „Als Folge erwartet er nun eine Flut von neuen, bisher unbekanntem Glaubenswahrheiten“ (75). Aus dieser Angst heraus versteht sich sein verbissenes Bemühen, die Gültigkeit des Konzils zu widerlegen (78–82). Besondere Bedeutung kommt in diesem ersten Abschnitt des vorliegenden Buches den Darlegungen zur immer noch umstrittenen Frage zu, ob D. Altkatholik war (115–131), die weder mit einem klaren Ja noch mit einem selbstgerechten Nein beantwortet werden kann.

Das eigentliche Anliegen, wie es im Titel des Buches formuliert ist, kommt in den beiden letzten Teilen zum Tragen: „Döllingers Bemühungen um eine Wiedervereinigung der Kirchen“ (136–222) und „Döllingers Bemühungen um die Einheit der Kirche und ihre weitere Wirksamkeit“ (223–253). Hier scheint uns vor allem die Analyse von D.s Vortragsreihe über „Die Wiedervereinigung der Kirchen“ von

1871/72 gut gelungen zu sein (136–170). Diese Vorträge hatten damals vielfache Zustimmung auch von führenden Katholiken erfahren. Statt den Text gleich in Buchform hinausgehen zu lassen, hielt D. ihn noch 16 Jahre zurück. In der Zwischenzeit aber hatte sein Optimismus manchen Dämpfer erfahren (135). Im Verlauf dieser Vorträge hatte Döllinger hinsichtlich des von den Orthodoxen stets geltend gemachten Vorwurfs der von den Römern in das Symbolum eingetragenen Verkehrung der Trinitätstheologie („Filioque“) darauf hingewiesen, daß dahinter nicht so sehr dogmatische, als ekklesiologische Bedenken der Ostkirche stünden. Diese Erkenntnis wird neustens auch in der römischen Dissertation von *H. J. Marx* SVD „Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum“ (St. Augustin 1977) vertreten. Desgleichen weist N. darauf hin, wie sehr Döllinger inzwischen sein Urteil über Luther und seine Theologie geändert hatte (149–154), wobei er erneut auf die mögliche Rolle der *Confessio Augustana* zu sprechen kommt (151 u. Anm. 13). – Im Zusammenhang mit den protestantischen Bemühungen um die Wiedergewinnung der apostolischen Sukzession im Kirchenamt (153 f.) hätte der Verf. auf das Buch von *E. Benz*, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus* (Stuttgart 1953) verweisen können. Nach Benz (153) werden aber die beiden für die Königskrönung Friedrichs I. benötigten Bischöfe nicht „durch Vermittlung der englischen Kirche geweiht“, sondern durch königliche Ordre dekretiert. Hinsichtlich Döllingers Darstellung der kirchengeschichtlichen Prozesse und Vorgänge – etwa in England – wäre gelegentlich eine kritische Anmerkung von seiten Neuners zu erwarten gewesen; jedermann weiß heute, daß Döllinger damals aus psychologisch wohl verständlichen Gründen sehr „al fresco“ geschildert hat. Eine solche kritische Anmerkung wäre beispielsweise S. 150 fällig, wo behauptet wird, die Päpste hätten „in den entscheidenden Jahren zwischen 1520 und 1563 sich jeder theologischen und lehramtlichen Äußerung enthalten“.

H. B a c h t, S. J.

Hasenfuß, Josef, Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF 38). 8° (221 S.) Paderborn 1978, Schöningh. – In der Diskussion um die Rolle des II. Vatikanums im Gesamt der neuzeitlichen Theologie- und Kirchengeschichte ist wiederholt darauf verwiesen worden, daß die nachkonziliaren „Turbulenzen“ nur zum geringeren Teil zu Lasten dieses Konzils gehen. Vielmehr hat es nur den längst aufgestauten Wassern der innerkirchlichen Kritik und Unzufriedenheit den nicht länger zu verwehrenden Lauf frei gegeben. Wollte man für diese These eine zusätzliche Begründung suchen, brauchte man nur an das Schicksal des Reformkatholizismus um die Wende vom 19. zum 20. Jh. zu denken. Einer der führenden Männer jener Jahre war der Würzburger Theologieprofessor Herman Schell (1850–1906). Nach den üblichen Studien (Dr. phil. 1872 in Würzburg bei Franz Brentano; Dr. theol. 1883 in Tübingen) wurde er, erst 34jährig, als Professor der Apologetik, der christlichen Kunstgeschichte und Archäologie nach Würzburg berufen. In der scholastisch-aristotelischen Tradition herangebildet, gewann sein Denken im lebendigen Austausch mit der zeitgenössischen Philosophie und Geisteswissenschaft bald eigene Konturen. „In der Überzeugung, daß die Kirche aufgrund ihrer göttlichen Stiftung auch Förderin des Fortschrittes der Menschheit im Wahren und Guten sein muß, nahm er die fortschrittlichen Ideen seiner Zeit zum Anlaß, zur vollen Entfaltung der Geisteskräfte des Katholizismus aufzurufen“ (17). Das konnte in einer Zeit, in der viele Theologen noch der Meinung waren, daß der Syllabus von 1864 unfehlbare Lehrnorm sei, und in der die Ghetto-Existenz den meisten Katholiken selbstverständlich geworden war, nicht ohne Konflikte hingehen. Die in rascher Folge erscheinenden Werke, die vierbändige Dogmatik (1889–93), und die 2 Bände „Gott und Geist“ (1895/96, als Teil I von „Die göttliche Wahrheit des Christentums“), blieben zunächst unbeanstandet, wiewohl in ihnen bereits seine neue Art, Theologie zu treiben, zu spüren war, nämlich „von allen möglichen Ausgangspunkten aus den heiligen Gral der Wahrheit zu suchen und zu finden“ (1). Das Jahr 1896 wurde das Schicksalsjahr. In zwei Unversi-

tätsreden stellte Schell nachdrücklich heraus, daß in dem biblisch-christlichen Gottesbegriff und Schöpfungsverständnis alle Voraussetzungen gegeben sind, um die überkommenen Überlieferungen mit den Anforderungen der modernen Zeit auszusöhnen. Von dieser Basis aus entwarf er seine Programmschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“ (1897). Die ungewöhnliche Breitenwirkung dieser schmalen Schrift basierte (u. a.) darin, daß seit der Tagung der Görresgesellschaft vom Jahre 1894 der Bildungsrückstand der deutschen Katholiken zum Thema No. 1 geworden war. Zugleich hatte der berühmte Taxil-Schwindel, in dem die ganze katholische Öffentlichkeit bis hinauf zum Papst sich tödlich blamiert hatte (1885–1897), eine radikale Neubesinnung provoziert. Schells einschneidende Forderungen (Stärkung des Laienelementes in der Kirche auf der Basis des allgemeinen Priestertums, Überwindung der Entgegensetzung von Natur und Übernatur, Neuorientierung der Priesterausbildung, Ernstnehmen des Weltauftrages der katholischen Wissenschaft, Zusammenarbeit mit den positiven Kräften außerhalb der Kirche, Gebrauch der Muttersprache im Gottesdienst) riefen die Traditionalisten auf die Barrikaden, zumal da er es gewagt hatte, sich darin mit den Jesuiten anzulegen. Die nächste Schrift „Die neue Zeit und der alte Glaube“ (1898) verschärfte die Spannung, da er darin „das Verhältnis von Autorität und Freiheit, von Tradition und Aufgeschlossenheit gegenüber den Anforderungen der Neuzeit auf allen Gebieten... weiter verfolgte“ (24). Am 14. Dezember 1882 wurden alle diese hier genannten Werke Schells indiziert. Als Grund wurde genannt: „Der neue Gottesbegriff, die daraus folgende Anthropologie und eschatologische Sonderlehren (über) Todsünde, die Hölle“ (24). Das Unerwartete geschah: Schell unterwarf sich dem kirchlichen Urteil. „So konnte er nun ohne wesentliche inhaltliche Änderungen in kirchlich korrekter Form seine Publikations-... und Vortragsarbeit fortsetzen“ (24 f.), wiewohl ständig von seinen Gegnern bedrängt und verfolgt. So wurden seine später erschienenen neuen apologetischen Schriften und sein letztes Werk „Christus“ wieder in Rom denunziert. Am 31. Mai 1906 starb er.

Man braucht nur die Programmpunkte Schells mit den Weisungen des II. Vatikanum zu vergleichen, um die Affinität zu erkennen. In dieser Überzeugung hat der Würzburger Theologe J. Hasenfuß mit einer Reihe seiner Schüler sich seit Jahren dafür eingesetzt, nicht nur eine Rehabilitierung des Toten zu betreiben, sondern ihn auch als „Wegbereiter zum II. Vatikanum“ darzutun. Schon 1956 hatte H. ein größeres Werk über „Schell als existentieller Denker und Theologe“ veröffentlicht und etwas später, zusammen mit dem jetzigen Würzburger Bischof Dr. P.-W. Scheele begonnen, die einst indizierte Dogmatik Schells neu zu edieren. Desgleichen ist mittlerweile längst anerkannt, daß Schell „einer der größten Mahner zum Ökumenismus“ (9) gewesen ist, wie er auch in erstaunlichem Weitblick sich für eine Verständigung der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen und dem Judentum eingesetzt hat... All das rechtfertigt vollauf die Bemühungen von Hasenfuß und seinen Mitarbeitern, das reiche Oeuvre des Verstorbenen „unter das Volk zu bringen“. Freilich werden sie sich längst bewußt geworden sein, daß es nicht darum gehen kann, einfach das Schrifttum Schells wieder herauszubringen. So weit ich sehen kann, hat die Herausgabe der „Dogmatik“ kaum erhebliche Resonanz ausgelöst, weil trotz allem die damalige und heutige Problemlage anders liegt, ganz zu schweigen von der Sprache, die nicht mehr in unser Ohr hineingehen will.

Der besondere Reiz des vorliegenden Bandes liegt in der Herausgabe des Briefwechsels, den Schell mit seinem Lehrer und Freund Brentano zwischen 1872 und 1905 geführt hat. Dabei ist zu beachten, daß es sich nicht einfach um die Mitteilung der betreffenden Briefe handelt. Vielmehr sind die Texte solcherweise arrangiert, daß sie die beiden Männer „im Dialog über Gott, Christus, Kirche“ zeigen. Die Briefe sind meist nur fragmentarisch mitgeteilt, wo man doch gerne den ungekürzten Text gelesen hätte, desgleichen fehlen kommentierende Angaben, die etwa auftauchende Personen oder Ereignisse verdeutlichen. Immerhin erfahren wir das Nötige über die Person Brentanos (27–33): Franz von Brentano (1838–1917) war der Sohn des Christian B., des Bruders des bekannten Dichters Clemens B. Nach philosophischen Studien in Tübingen (Dr. phil. im Jahre 1862) studierte er in Würzburg Theologie, wo er schon 1864 die Priesterweihe empfing. 1872 wurde er ao Professor der Philosophie in Würzburg, legte 1873 seine Professur nieder und

trat aus der Kirche aus. 1880 heiratete er und ging als Privatdozent nach Wien. 1896 ließ er sich in Florenz nieder, 1915 in Zürich, wo er 1917 starb. Anerkannt als hervorragender Kenner des Aristotelismus, entwickelte Brentano nach und nach ein eigenes Denksystem, das für die Entwicklung der husserlschen Phänomenologie bestimmend wurde. In seiner Metaphysik bemühte er sich um eine neue Begründung des Theismus. „In scharfem Gegensatz zu den auf Kant zurückgehenden Bestrebungen der Gegenwart knüpfte er wieder an die vorkantische Tradition an. Gleichzeitig mit dem Theismus als der wissenschaftlich allein befriedigenden Weltanschauung vertrat er eine theistische Theodizee . . .“ (29).

Schell hatte in Würzburg Brentanos psychologische, logische, erkenntnistheoretische und metaphysische Vorlesungen gehört und bei ihm promoviert. Ein Niederschlag findet sich in seiner „Dogmatik“, wo er versucht, trinitarische Probleme mit Elementen der Philosophie Brentanos zu verdeutlichen. Persönliche Kontakte zwischen den beiden Männern hatten seit 1872 – aus diesem Jahr liegen ein paar Briefe Brentanos an Schell vor, die aber für den geistigen Dialog wenig erhellend sind – nicht mehr stattgefunden. Erst als Schell 1883 in Tübingen promoviert hatte (in Würzburg hatte man ihm dies wegen seiner Beziehungen zu Brentano unmöglich gemacht), nahm er die Beziehung wieder auf, indem er seinem verehrten Meister seine Promotionsschrift zusandte. Mit dem Antwortbrief Brentanos vom 7. Oktober 1885 fängt dann der hier eigentlich interessierende Gedankenaustausch an, dessen besonderer Reiz darin liegt, daß Brentano mit ungewöhnlicher Offenheit darauf aus ist, seinen Freund zu verunsichern und zu provozieren. Dabei wird freilich immer wieder deutlich, daß die vorgestellte Überlegenheit und Selbstsicherheit Risse und Widersprüche offenbart. Zumal in Brentanos Schrift „Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung“ (sie wurde 1922 durch A. Kastil veröffentlicht) ist das zu spüren. Daß es trotz so tiefreichender Gegensätze zwischen den beiden Männern nicht zum Bruch der Freundschaft kam, zeugt von beider menschlicher Reife . . .

Die dem Band beigelegten Stücke (Schells Vorlesung über Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie) treten an Gewicht hinter dem Briefwechsel weit zurück. – Bedauerlich ist, daß der Verf. dem Band keinerlei Register beigelegt hat.

H. Bacht, S. J.

Dourley, John P., Paul Tillich und Bonaventura. Gr. 8° (iii u. 213 S.) Leiden 1975, Brill. – Bei seinen verschiedenen Überlegungen zur Geschichte des christlichen Denkens begründet Paul Tillich unter anderem seinen Ansatzpunkt im Blick auf die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie. Nach seiner Sicht ergab sich aus der aristotelisch-christlichen Synthese des Thomas von Aquin ein Verlust der wechselseitigen Durchdringung von Menschlichem und Göttlichem im Bewußtsein des Menschen. Thomas behauptete, daß die menschliche Vernunft auf einer sinnlich wahrnehmbaren Kenntnis ihrer Data beruhen muß. Obwohl sich die menschliche Vernunft zur Erkenntnis der Existenz sowie der Attribute Gottes erheben kann, muß ihr die göttliche Offenbarung zu Hilfe kommen. Nach Tillich soll daher die an die sinnliche Wahrnehmung gebundene Epistemologie des Thomas zugleich auch die Gewähr für die kirchliche Autorität liefern. Demgegenüber gehört für ihn Bonaventura zusammen mit Alexander von Hales und Matthäus von Acquasparta zur augustianischen Tradition. In der Wertschätzung, die diese Theologen der unmittelbaren, jedes andere Wissen erst ermöglichenden Erkenntnis Gottes durch den Menschen erweisen, klingt nach Tillich ein existentialistischer Ton an. Er behauptet ferner, daß die sich zwischen Mensch und Gott eröffnende Kluft daran deutlich wurde, daß Scotus sowohl die thomistische Position, wonach die menschliche Vernunft die Existenz Gottes beweisen könne, als auch die Annahme Bonaventuras zurückweist, nach welcher das Göttliche dem Menschen als ein a priori alles Denkens gegenwärtig ist. Indem er die Spuren seiner eigenen Theologie zurückverfolgt, bezieht Tillich mehr als einmal sein Denken auf Bonaventura und die augustianische Tradition. Mit seinem Buch möchte der Verf. Tillichs Rezeption der Lehren dieser franziskanischen Theologen heranziehen, um Bonaventuras Theologie der modernen Welt nahezubringen. So behauptet er, daß die von Tillich beanspruchte Kontinuität zu einer Tradition, in welche auch Bonaventura einzuord-

nen sei, viel weitreichender ist als dieser selbst zu bemerken scheint. Beide Theologen sehen z. B. in der Trinitätslehre das gemeinsame Zentrum ihrer Systemwürfe. Für Tillich ist die unmittelbare innere Erkenntnis Gottes durch den Menschen ihrer Grundlage nach trinitarisch, ergibt sie sich doch aus der Dialektik von Selbstidentität (Kraft), Selbstverschiedenheit (Bedeutung) und ihrer Synthese über eine Rückkehr zum Selbst (Geist). Eine vollendete Verwirklichung des Lebens ist nur innerhalb der Trinität möglich, d. h. in einer dort durch den Geist bewirkten Einheit der Kraft des Vaters mit ihrem vollendeten Ausdruck innerhalb des Logos. Aus dieser Struktur des Göttlichen folgt die triadische Gliederung des menschlichen Lebens. An dieser Stelle vermutet D. Parallelen zu Bonaventuras Lehre. Bonaventura begreift alles Geschaffene als Abbild der Trinität, denn es erfährt seine Einheit aus dem Vater als Ursprung alles Seienden, seine Wahrheit aus dem Logos, durch welchen es ausgedrückt wird, und seine Güte aus dem Geist als der es bewegenden Kraft. Von dieser Grundannahme her versteht der franziskanische Theologe den Menschen als ein Ebenbild Gottes, der über das Verstandesvermögen bewußt am trinitarischen Leben teilhat. So hat das Erinnerungsvermögen an der Schöpferkraft des Vaters, der Intellekt an der Wahrheit des Logos, der Wille an der Liebe des Geistes teil. Damit ist der Strom des trinitarischen Lebens dem menschlichen Verstand unmittelbar gegenwärtig.

Dourley will jedoch weder behaupten, daß Tillich's Denken eine Interpretation des Bonaventura zu liefern vermag, noch daß Tillich unmittelbar durch Bonaventura beeinflusst wurde. Eher gehört Tillich seiner Ansicht nach in dieselbe Tradition wie Bonaventura. Vermutlich versteht er dabei den Ausdruck „einer Tradition zugehörig“ in dem Sinne, nach welchem etwa Tillich zwischen zwei „Linien“ der Geschichte der Philosophie unterscheidet: einer essentialistischen und einer existentialistischen Linie. Nach Tillich bezieht sich dabei die erste (eher empirische) Entwicklungslinie auf die Wesensstruktur der Wirklichkeit. Als Vertreter dieser Richtung nennt er: Anaxagoras, Demokrit, Aristoteles, die Epikureer, Galilei, Bacon, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant. Die zweite (stärker wertende) Linie bezieht sich auf die existentiellen Veränderungen der Wesensstruktur in der Wirklichkeit, insbesondere auf die Deformation des Menschen, der als Existierender immer von seinem eigentlich erfüllten Leben getrennt erscheint. Zu den Vertretern dieser Richtung zählt Tillich: Parmenides, Heraklit, die Stoiker, die Neuplatoniker, Augustin, Bernhard, Anselm, die Viktoriner, die Franziskaner, Cusanus, Pico, Bruno, Böhme, Pascal, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. Aus dieser Aufzählung wird deutlich, daß Tillich Bonaventuras Lehre von einer unmittelbaren inneren Erkenntnis Gottes der neuplatonisch-augustinisch-mystischen Tradition zuordnet. Doch zeigt die Einbeziehung des existentialistischen Protests (Schelling, Heidegger) gegen Hegels Identitätsphilosophie, wie vorsichtig wir sein müssen, wenn wir diese Kategorie etwa auch zur Deutung des Denkens Bonaventuras heranziehen. Tillichs Theologie beruht auf einer Ontologie, in welcher Gott dem Menschen in einem mystischen a priori gegenwärtig ist, so daß sich der Mensch in seiner religiösen Erfahrung als mit Gott eins begreift und ihm zugleich entfremdet bleibt. Das Prinzip der Einheit von Mensch und Gott nennt er „Essenz“, das der Absonderung des menschlichen Wesens „Existenz“. Auf der einen Seite zeigt Tillichs Verständnis der unmittelbaren inneren Erkenntnis Gottes eine Anlehnung an die im Deutschen Idealismus übliche Identifikation von ontologischer Vernunft und Offenbarung, der Bonaventura sicher nicht hätte zustimmen können. Auf der anderen Seite hat Tillich seinen Begriff der Existenz so mit Marx' Begriff der Entfremdung kombiniert, daß dieser unmöglich als Kategorie für eine Deutung Bonaventuras herangezogen werden kann.

Tillichs Interpretation von Thomas und Bonaventura erweist sich als zu schematisch, als daß sie von großem Nutzen für eine Deutung der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie sein kann. Auch die Kategorien „Aristotelismus/Augustinismus“ sind schon seit langem nicht mehr geeignet, um die Komplexität des Denkens im 13. Jh. hinreichend zu erfassen. Tillichs These gibt ein Forschungsstadium wieder, welches vielleicht vor 50 Jahren geläufig war. Sicherlich ist seine Auffassung zutreffend, wonach die thomistische sinnengebundene Epistemologie eng mit den Anforderungen der kirchlichen Autoritäten verknüpft ist, doch erkennt er

nicht, daß diese Thomas-Deutung nicht älter ist als Kleutgens „Philosophie der Vorzeit“. Tillichs Ansicht, daß Thomas Abstriche an Gottes Gegenwart vornimmt, wenn er das Geschaffene autonom setzt, müßte durch neuere Untersuchungen zu dessen Theorie der Partizipation abgesichert werden. Ebenso verlangt sein Beharren darauf, daß Bonaventura der Vorläufer einer Theorie der existentiellen Unmittelbarkeit Gottes in bezug auf den Menschen ist, nach einer Stützung durch neue Studien bestimmter Themenbereiche, in denen Thomas' Zugehörigkeit an der augustianischen Tradition deutlich wird (z. B. *rationes aeternae*). In der von D. nicht berücksichtigten Studie von D. J. Keefe, *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich* (Leiden 1971) wurde Tillichs theologischer Ansatz schon einmal mit einer solchen Interpretation des Thomas in Verbindung gebracht. Man könnte den gleichen Einwand auch gegen Dourleys Absicht erheben, Tillichs Analyse der trinitarischen Struktur des menschlichen Lebens als Interpretationshilfe zu Bonaventura heranzuziehen: hier offenbart sich ein Stand der Bonaventuraforschung, der zuletzt vor 20 Jahren diskutiert wurde. D.s Bonaventura-Deutung – ebenso wie die Tillichs – bewegt sich immer noch im Rahmen der umstrittenen Kategorien: Augustinismus (Gilson) / eklektischer Aristotelismus (van Steenberghe). Obwohl D. die Untersuchung *J. Ratzingers*, *Die Geschichtsphilosophie des hl. Bonaventura* (München 1959) zitiert, scheint ihm entgangen zu sein, daß Bonaventura sich in der Auseinandersetzung mit den Ideen des Joachim von Fiore sowohl von Augustin als auch von Aristoteles weithin distanzierte. Mit der Idee der Heilsgeschichte, wie sie Bonaventura in seinen Spätschriften entwickelte, verändert sich die Bedeutung des Begriffes der *sapientia*, auf welchen D. so großes Gewicht legt, radikal. Die Entwicklungsgeschichte dieses Begriffes hat – ebenso wie die des Logosbegriffes – die Forschung der letzten 20 Jahre in besonderem Maße beschäftigt. So behandeln *A. Gerken*, *Theologie des Wortes* (Düsseldorf 1963) und *M. Weigels*, *Logik der Spontaneität* (Freiburg 1969) das Verhältnis zwischen *verbum incarnatum* und dem Geschaffenen. *H. Mercker*, *Schriftauslegung als Weltauslegung* (München 1971) untersucht die Heilige Schrift als das *verbum inspiratum*, mit dem der Mensch seine seit dem Sündenfall verlorene Fähigkeit wiedergewinnt, im Buche der Schöpfung zu lesen. *W. Schachten*, *Intellectus verbi* (Freiburg 1973) wendet sich dem Problem der menschlichen Erkenntnis im Zusammenhang einer Theologie des Wortes zu. Keinen dieser Autoren scheint D. berücksichtigt zu haben. Auch fehlt die Auseinandersetzung mit einem weiteren Beitrag, der unmittelbar sein Thema betrifft: *O. González*, *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1965).

C. H. Lohr

Stappert, Bernd H., *Weltlich von Gott handeln. Zum Problem der Säkularität in der amerikanischen Theologie und bei Friedrich Gogarten* (Koinonia, Bd. 15). 8^o (328 S.) Essen 1978, Ludgerus. – Die gegenwärtige Theologie befaßt sich in bedeutenden Vertretern immer neu mit dem Problem der religiös emanzipierten, säkularen Welt. St. unternimmt es, diese Frage von zwei in Anlage, Ursprüngen und Mentalität grundverschiedenen theologischen Richtungen her anzugehen: der amerikanischen Theologie der säkularen Welt mit ihrer empirisch-phänomenologisch-pragmatischen Orientierung und der deutschen, die meist theoretisch-systematisch denkt. – St. zeigt in einer anschaulichen und ansprechenden Schilderung den Weg der amerikanischen, oft unbekannt und nicht genügend ernstgenommenen Theologie. Im Umwandlungsprozeß der amerikanischen Nation von einer Agrar- in eine Industriegesellschaft engagierten sich Theologen wie W. Gladstone und W. Rauschenbusch in einer sympathisch-beindruckenden Weise für die entstandenen schwerwiegenden sozialen Probleme. Indem sie in handgreiflich-konkreter Form auf die gesellschaftliche Entwicklung reagieren, gewinnen sie im unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit der Welt und des Lebens (der Arbeiter) theologische Kategorien, die nicht von der europäisch-reformatorischen Erfahrung der Rechtfertigung gewonnen sind. Die Idee der Gottesherrschaft auf Erden verbindet sich mit konkretem sozialem Fortschritt. Das Hauptgebot der Liebe soll Mittel sein, die sozialen Probleme zu überwinden hin zum Reich Gottes in einer universalen Vaterschaft Gottes und der Brüderlichkeit aller Menschen. Die Spannung zwischen einem religiösen und einem säkularen Bereich war somit durch eine Re-

ligionisierung des Säkularen aufgehoben. Aus der anthropozentrischen Einstellung mit religiösen Fortschrittsoptimismus ergab sich die typische Form des „social gospel“.

Eine neue Stufe der theologischen Entwicklung entstand nach den Erfahrungen des 1. Weltkrieges, die als „Neo-Orthodoxy“ mit dem Namen R. Niebuhrs verbunden ist. Das Glaube-Welt-Verhältnis wurde nun kritischer gefaßt. Trotz des Einflusses des „social gospel“ trat eine stärkere christologische Zentrierung hervor (Hervorhebung von Gerichtsaussagen, Kritik des Immanentismus, Kritik an innerweltlichen Ideologien durch Betonung der Transzendenz des Glaubens). Niebuhr vermeidet jedes Zwei-Bereiche-Denken und den Säkularismus als unkritische Weltbezogenheit und führt hin zu einer dialektisch-kritischen Säkularität. – Die 3. Phase amerikanischer Theologiegeschichte beginnt in den 1960er Jahren mit der Abwendung von einer bloß bürgerlich-konventionellen Religiosität (civil religion, american way of life, american dream) durch die Bürgerrechtsbewegung und die verschiedenen Formen der „Gott-ist-tot-Theologie“.

Im 2. Hauptteil seines Buches stellt der Verf. die Theologie Fr. Gogartens dar in ihren Ausgangspunkten, Entwicklungen und Verwicklungen, sowie in ihrer endgültigen Gestalt. Den Zugang zur Wirklichkeit sucht der Glaubende hier denkerisch zu gewinnen. Entscheidend wirkt sich hier das Rechtfertigungsverständnis aus. Die Linie vom idealistischen Ausgangspunkt (Fichte) über den Personalismus (Du als Grenze des Ich und dessen Wirklichkeitsbegegnung), über die dialektische Theologie und den Bruch mit ihr 1933 und intensive Lutherstudien führt hin zu der bei Gogarten bekannten Unterscheidung der Reaktion auf die notwendige *Säkularisierung* der Welt in *Säkularität* oder *Säkularismus*. Die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein macht die Welt als Schöpfung selbständig und verbietet jede Vergegenständlichung Gottes und der Gnade in der Welt (den „Werken“). Das in Christus ermöglichte freie Verhalten zur Welt in Mündigkeit und Autonomie verbietet alle ideologische Vergötzung der Welt, d. h. in dem falschen „Säkularismus“, und eröffnet einen bejahenden Bezug zu der in der Säkularisierung selbständig gewordenen Welt ohne religiöse Überlagerung und kirchliche Bevormundung. In dieser Haltung christlicher Säkularität vermeidet der Glaubende falsche religiöse Sicherungen und lebt ganz aus dem Glauben an die Vergebung der Sünde und das Heil aus „reiner Gnade“.

Der Verf. erhofft im Ergebnis seiner Arbeit eine Begegnung zwischen der amerikanisch-empiristisch-pragmatisch-phänomenologischen Säkularität und der deutsch-systematisch-theoretischen Weise des Zugangs zur weltlich gewordenen Welt. Auch für die katholische Theologie sieht er die Chance, die Abkapselung von einer feindlichen, nicht-christlichen Welt zu überwinden und zu einer neuen Begegnung mit der säkular-mündig-autonom gewordenen Welt zu kommen. So sehr St. in dieser Hinsicht zuzustimmen ist, muß doch bei manchen Formulierungen (227) zur Zurückhaltung gemahnt werden. Denn in verbalen Appellen – trotz ihrer theoretischen Richtigkeit – läßt sich die Begegnung mit der säkularen und säkularistisch-indifferenten Welt leichter vollziehen als vor Ort, z. B. im Religionsunterricht einer Hauptschule oder beim Hausbesuch in einer Stadtrandsiedlung. – Die vorliegende Arbeit gibt einen guten und anregend geschriebenen Einblick in die amerikanische Theologie und kann manche europäischen Vorurteile angesichts der Wirklichkeitsnähe amerikanischer Christen abbauen. Die methodische Gegenüberstellung zu Gogarten ist gelungen und verspricht tatsächlich eine Bereicherung für die Weise, wie sich Christen mit der säkularen Welt auseinandersetzen sollen. – Eine übersichtliche Gliederung und eine klare Gedankenführung machen das Buch gut lesbar.

G. L. Müller

Peelman, Achiel, Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire (Publications Universitaires Européennes. Série XXIII Théologie, Vol. 107). 8° (566 S. u. 201 S. Bibl./Anm.) Bern-Frankfurt 1978, Lang. – Der Verf., ein kanadischer Ordenspriester (O.M.I.), hat diese umfangreiche Arbeit Ende 1976 als Doktorthese an der Evang. theol. Fakultät der Universität Straßburg vorgelegt. Ihr Gegenstand ist von Balthasars Theologie der Geschichte, so wie sie sich darstellt

in zwei Schriften: „Theologie der Geschichte“ (1. Aufl. 1950; veränderte 3. Aufl. 1959) und „Das Ganze im Fragment“ (1963). Ergänzend hat der Verf. eine Reihe weiterer Schriften von Balthasars herangezogen. Wie er zutreffend herausstellt, ist die „Theologie der Geschichte“ stark mit dem Ganzen der balthasarschen Theologie verwoben. Darum erschließt sich von ihr her ein sicherer Zugang zu Balthasars theologischem Gesamtentwurf. – Auf vielen Seiten vollzieht P. Balthasars „Theologie der Geschichte“, die durch eine konsequente Christozentrik gekennzeichnet ist, nach. Seine unverkennbare Sympathie für diese Theologie sowie die treffenden Analysen von J. M. Faux, die ihn offensichtlich stark inspiriert haben, haben ihm geholfen, dies in sachgemäßer, allerdings ein wenig langatmiger Weise zu tun. Besonders bemerkenswert ist, daß P. seinem II., dem Hauptteil, einen kürzeren I. Teil vorangeschickt hat, in dem er die näheren theologiegeschichtlichen Voraussetzungen für Balthasars Theologie der Geschichte darstellt. In den Jahren von 1935 bis 1950, so stellt er fest, ereigneten sich die entscheidenden theologiegeschichtlichen Neuorientierungen, die schließlich zum II. Vatikanischen Konzil und darüberhinaus führten und deren thematische Mitte Theologien der Geschichte waren. Von Balthasar knüpft bei diesen Bemühungen, an denen er im übrigen selbst schon beteiligt gewesen war, an und führt sie in den genannten Schriften von 1950 bzw. 1959 und 1963 entschlossen weiter. Die Zuordnung der Theologie (der Geschichte) Balthasars zu den Bewegungen, die sich in der katholischen Theologie der frühen Mitte des 20. Jahrhunderts abspielten, ist erhellend. Die bedeutende Rolle, die dabei dem Rückgriff auf die Theologie der Kirchenväter zukommt, ist mit Recht herausgearbeitet worden. – Es ist ein wenig bedauerlich, daß der Verf. seine theologiegeschichtlichen Hintergrundanalysen nicht noch weiter getrieben hat. Dabei hätte noch deutlicher zutage treten können, was es mit der Rezeption der altkirchlichen „Logoschristologie“ durch Balthasar auf sich hat – denn diese ist für die Konzeption der geschichtstheologischen Werke B.s von höchster Bedeutung – sowie in welcher Weise der Basler Theologe die fundamental- und gnadentheologischen Strukturen der Theologie Blondels und seiner Nachfolger (bis H. de Lubac) übernommen hat.

W. Löser, S. J.

III. Fundamentaltheologie usw.

Livsåskådningsforskning. (Acta Universitatis Upsaliensis: Symposia Universitatis Upsaliensis. Annum Quingentesimum Celebrantis 4, Redakt.: *Ragnar Holte*). Gr. 8° (217 S.) Uppsala 1977, Almqvist & Wiksell Internat., Stockholm. – Im Jahre 1977 feierte die Universität in Uppsala (Schweden) ihr fünf-hundertjähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß hatte die theologische Fakultät zu einem interkandinavischen Kongreß mit dem Thema „Livsåskådningsforskning“ (Weltanschauungsforschung, eigentlich: Lebensanschauungsforschung) Theologen wie auch Forscher anderer Fachbereiche eingeladen. Mit dem Kongreß war gleichzeitig die alle drei Jahre stattfindende Konferenz der skandinavischen Forscher im Fachbereich systematische Theologie verbunden. Die auf dem Treffen gehaltenen Vorträge sind in dem Sammelband enthalten. Was sich jedoch unter dem unscheinbaren Titel „Weltanschauungsforschung“ verbirgt, bedarf einer gewissen Erläuterung, um ganz verstanden zu werden. Zwar macht Ragnar Holte im Vorwort darauf aufmerksam, daß man für die Konferenz ein Thema gewählt habe, welches einen breiten Kontakt auch mit anderen als den theologischen Wissenschaften ermögliche. Man muß aber auch wissen, daß an den schwedischen Universitäten jener Fachbereich, der noch vor einigen Jahren „systematische Theologie“ genannt wurde, heute „Tros- och livsåskådningsvetenskap“ (Glaubens- und Weltanschauungswissenschaft) heißt und daß hinter dieser Umbenennung ein konsequent durchgeführtes ideologisches Programm steht.

Die kantianische These von der Unmöglichkeit jedes Redens von Gott in Verbindung mit der positivistischen These von der Sinnlosigkeit alles nicht-empirisch verifizierbaren Redens überhaupt hat in der schwedischen wissenschaftlichen Welt zu der weit verbreiteten Überzeugung geführt, daß alles Reden über Gott, sofern es überhaupt möglich und sinnvoll ist, einen a-theoretischen Charakter haben muß und folglich kein eigentliches Wissen enthalten kann. Diese Auffassung ist schon in

den dreißiger Jahren von dem Dogmatiker Anders Nygren und der nachfolgenden theologischen Schule in Lund aufgenommen und zur erkenntnistheoretischen Grundlage für alle Theologie gemacht worden. Als Konsequenz ergibt sich daraus, daß theologische Fächer nur dann Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen können, wenn sie nicht von Gott selbst und von seinem Heilswerk handeln, sondern von religiösen Menschen, ihren Glaubens- und Kulturäußerungen, ihren Gemeinschaften und Institutionen usw. Religionspsychologie, -soziologie, -geschichte usw. sind deshalb als „theologische“ Wissenschaften zulässig. Eine Theologie dogmatisch-systematischer Art kann jedoch nur dann als Wissenschaft betrachtet werden, wenn sie als Glaubens- und Weltanschauungswissenschaft religiöse Auffassungen und Systeme als solche, nicht aber wenn sie deren Inhalte und Gegenstände untersucht. Theologie kann nichts anderes sein als Religionswissenschaft.

Heutige Vertreter dieser und ähnlicher Auffassungen sind eine Anzahl junger protestantischer „Theologen“ in Uppsala und insbesondere Professor *Anders Jeffner*, dessen Ansichten man genauer in seinen Arbeiten „The study of religious language“ (London 1972) und „Kriterien christlicher Glaubenslehre. Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich“ (Uppsala 1977) studieren kann. Geschult in der analytischen Philosophie mit ihrer speziellen Forderung des wissenschaftlichen Charakters alles theoretischen Redens schreibt Jeffner in seinem zweiten Buch zusammenfassend: „Daß man eine Glaubenslehre ausarbeiten kann, haben wir immer offen gehalten. Was wir beschnitten haben, sind lediglich die Möglichkeiten, das mit wissenschaftsähnlichen Mitteln zu tun. . . . Es ist schwer, einen Terminus dafür zu finden, was die großen Theologen in ihrer theoretischen Arbeit getan haben. Wir wollen es die ‚Formulierung einer Lebensdeutung‘ nennen“ (138). Ausgehend von diesem für ihn selbstverständlichen ideologischen Hintergrund bespricht Jeffner in seinem Beitrag zum obigen Sammelband nur noch die praktischen Probleme in bezug auf Material und Methoden der Weltanschauungsforschung. Nach einer Inventurierung verschiedener Forschungsinteressen, die der Weltanschauungsforschung zugrundeliegen können, und insbesondere des schriftlichen Materials, welches von dieser Forschung untersucht werden kann, kommt er auf die Methoden zu sprechen. Er möchte dabei nicht nur jene Methoden ausscheiden, die ausdrücklich auf weltanschaulichen Prämissen aufrufen, sondern auch jene weitgehend zurückdrängen, welche auf Grund der Weltanschauung des Forschers bei gleichem Material zu verschiedenen Resultaten führen. Dabei scheint er freilich nicht richtig zu sehen, daß seine eigene Forderung einer weltanschaulich neutralen Methode in der Weltanschauungsforschung schon selbst weltanschaulich abhängig ist von gewissen Thesen der analytisch-positivistischen Philosophie z. B. des strengen Objektivitäts- und des Verifikationsprinzips. Auch wenn er das Problem des hermeneutischen Zirkels erwähnt und sogar erwägt, ob eine total weltanschauungsneutrale Methode überhaupt möglich ist, so wendet er diesen Gedanken nicht auf seine eigene Methodendiskussion an, deren weltanschauliche Abhängigkeit sehr deutlich hervortritt, wenn er als Teilmethoden der Weltanschauungsforschung aufzählt: (1) Deskription, (2) Erklärende Strukturierung, (3) Logische, semantisch und erkenntnistheoretische Analyse, (4) Empirische Kontrolle, (5) Konstruktion, (6) Empirischer Theorieaufbau und Theorievergleich.

Die meisten anderen Beiträge des Symposiums sind eigentlich nur Anwendungen der Weltanschauungsforschung auf ein bestimmtes Material. Zwei Artikel müssen jedoch hervorgehoben werden, weil sie von verschiedenen Ausgangspunkten das Grundmodell einer „wissenschaftlichen“ Weltanschauungsforschung und -wissenschaft in Frage stellen, insofern man diese an die Stelle der Theologie setzen möchte. In seinem Beitrag über Weltanschauungen und die Eigenart des Christentums hebt *Gustav Wingren*, früher Theologieprofessor in Lund, hervor, daß gegenüber den früheren Auffassungen Nygrens und seiner Schule Jeffners Definition des Gegenstandes der Weltanschauungsforschung einen Fortschritt darstellt. Jeffner geht nämlich nicht von den Weltanschauungen als kollektiven Systemen aus, sondern von den Weltanschauungen der Individuen, da eine Weltanschauung für ihn ist „ein zentrales Wertesystem und die Grundhaltung einer Person, sowie der Teil des vermeintlichen Wissens einer Person um sich selbst und ihre Umwelt, welcher ihr zentrales Wertesystem und ihre Grundhaltung in einer Weise beeinflusst, welche die Person zu akzeptieren bereit ist“. Freilich führt Wingren dann weiter aus,

daß trotz ihrer Ausrichtung auf das Individuum die neue Idee einer Theologie als Glaubens- und Weltanschauungsforschung nur eine etwas modifizierte Auflage von Nygrens „Motivforschung“ aus den dreißiger Jahren darstellt. So wie der Gegenstand der medizinischen Wissenschaften nicht die Krankenpflege ist, so sind der Gegenstand der Theologie nicht die verschiedenen subjektiven Äußerungen und Ausformungen des Glaubens, sondern das verkündigte Evangelium, welches eine lebendige Größe ist, die mit Hilfe der Theologie reflektiert und ausgelegt werden muß. Außerdem übersieht man bei der Gleichstellung des christlichen Glaubens mit anderen Weltanschauungen, daß der christliche Glaube einen Anspruch auf Objektivität erhebt. Darüber hinaus beachten sowohl Motiv- wie Weltanschauungsforschung nicht genügend den ersten Glaubensartikel, wodurch sich der christliche Glaube mit anderen Lebensäußerungen verbindet, da er ja Aussagen macht, z. B. über den Schöpfergott, in denen er mit anderen philosophischen und religiösen Systemen übereinkommt. – Eine andere Kritik mehr indirekter Art an den Voraussetzungen einer allzu einseitigen Glaubens- und Weltanschauungsforschung findet sich in *Dagfinn Føllesdals* Artikel über den modernen Positivismus und seine Kritiker. Føllesdal ist Professor der Philosophie in Oslo und hat sich viel mit den Ideen der Sprachanalyse wie auch mit der Phänomenologie befaßt. In einem kurzen Zwischenstück weist er auf die Folgen hin, welche gewisse positivistische Thesen auf manche Religionsphilosophen gehabt haben und schließt mit dem Urteil ab: „Viele Religionsphilosophen haben allzu schnell die Theorie der logischen Empirien in bezug auf den kognitiven Sinn gutgeheißen“ (106). Weit wichtiger sind jedoch seine Ausführungen, wie gerade die positivistischen und analytischen Philosophen selbst die schärfsten Kritiker ursprünglicher positivistischer Thesen gewesen sind. Er weist darauf hin, wie man bei näherer Untersuchung das ursprüngliche Sinn- bzw. Verifikationskriterium modifizieren und schließlich aufgeben mußte und wie man langsam die intimen Zusammenhänge zwischen den nichtkognitiven und kognitiven Funktionen der Sprache entdeckte. Er erwähnt, wie gerade positivistische und analytisch geschulte Philosophen zu der Erkenntnis kamen, daß selbst die empirischen Beobachtungsdaten theorie- und subjektabhängig sind und daß Theorien als Ganze angenommen oder verworfen werden und zwar nicht nur auf Grund innerer, sondern auch auf Grund äußerer (z. B. wirtschaftlich-politischer) Faktoren. Die holistische Auffassung aller Wissenschaften macht nach Føllesdal die strenge Unterscheidung zwischen einer objektiven Wissenschaftssprache und einer atheoretischen religiösen Sprache illusorisch. Daraus folgt natürlich auch, so könnte man leicht hinzufügen, daß die Umwandlung der Theologie in eine Glaubens- und Weltanschauungswissenschaft auf einem falschen ideologischen Hintergrund aufruft.

R. Carls, S. J.

Albert, Hans, *Das Elend der Theologie – Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*. 8° (240 S.) Hamburg 1979, Hoffmann & Campe. – Diese kritische Auseinandersetzung bezieht sich auf Hans Küngs Bücher „Christ sein“ (München-Zürich 1974) und „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“ (München-Zürich 1978). Herausgefordert zu seiner Kritik fühlte sich A. durch Küngs Polemik gegen den „kritischen Rationalismus“, die u. a. mit dem Totalitarismus-Verdacht operierte. Entsprechend polemisch ist diese Auseinandersetzung ausgefallen. – Nach Albert vollzieht sich Küngs Argumentation für den christlichen Glauben in drei Schritten. Zuerst müsse der Mensch der Wirklichkeit ein in dieser selbst begründetes Grundvertrauen entgegenbringen, zu dem man sich nur existentiell entscheiden könne. Die Wirklichkeit selber, die das Grundvertrauen begründen soll, erscheine aber solange als ihrerseits unbegründet, als man nicht die Existenz Gottes annehme. Dieser noch abstrakte und unbestimmte Gottesbegriff werde jedoch erst im biblischen und christlichen Gottesglauben konkret und bestimmt. A. diagnostiziert bei allen drei Schritten reines Wunschenken, das sich zur Erzielung seiner Ergebnisse eines „Alternativ-Radikalismus“ bediene (176). Unter „Alternativ-Radikalismus“ versteht er die willkürliche Aufstellung von solchen Alternativen, zwischen denen es angeblich keine anderen Möglichkeiten gibt. Für die drei Schritte lauten diese Alternativen etwa: Entweder muß der Mensch ein Grundvertrauen haben, oder er verfällt in Nihilismus und Verzweiflung; entweder ist das

Ganze der Welt sinnvoll, oder es kann auch nichts Einzelnes Sinn haben; entweder man nehme das stimmige christliche Verständnis an, oder man habe ein unstimmiges Gottesverständnis. A. bezeichnet dieses Verfahren nach einem Ausdruck von Leszek Kolakowski als „Erpressung mit der einzigen Alternative“ (73). Seiner Auffassung nach kann man der Wirklichkeit teils vertrauend, teils mißtrauisch gegenüberstehen, ohne jemals mit Küngs Fundamentaloption konfrontiert zu werden. Das Grundvertrauen erscheint ihm als ein keineswegs in der Wirklichkeit selbst begründetes Postulat. Noch problematischer ist für ihn der zweite Schritt in Küngs Argumentation. Er bestehe zunächst in der Aufstellung einer Hypothese: Wenn Gott als Urgrund von allem existierte, dann wäre die Wirklichkeit nicht mehr unbegründet. Diese Hypothese habe den Nachteil, daß sie als ein analytischer Satz vollkommen gehaltlos sei. Für die Füllung dieses Gottesbegriffs sei der Wunsch der Vater des Gedankens. Küngs nach seinen eigenen Worten „im besten Sinn des Wortes nachhegelmischer Gottesbegriff“ (Existiert Gott?, 193), wonach Gott „die absolute-relative, diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente, allesumgreifend-allesdurchwaltende wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge“ (ebd. 216) sei, ist in den Augen von A. nur ein „Begriffssalat“ (82) von nicht recht miteinander vereinbaren Gegensätzen. Um nun von der Hypothese zur Existenzaussage zu kommen, postuliere Küng im Grunde nur die tatsächliche Erfüllbarkeit der Wünsche und Sehnsüchte des Menschen. Aber seine Behauptung, man müsse doch die Wirklichkeit im ganzen begründen, sei nicht einsichtig. Auch gegenüber dem Küngschen Verständnis von Christentum verweist A. auf eine Reihe schwacher Stellen, etwa das nicht beantwortete Theodizeeproblem oder die Belastung des Osterglaubens mit weiteren Hypothesen.

In einem Anhang kommt Albert ebenso ablehnend auf die Glaubensbegründungen von Pascal (egoistische Wette), von Kierkegaard (Verkennung der objektiven Minimalbedingungen für ein verantwortbares Glaubensengagement) und William James (Nicht-Berücksichtigung anderer Möglichkeiten als der religiösen Hypothese) zu sprechen. Sodann findet sich der Wiederabdruck seiner Antwort auf Hajato Hülasas Artikel „Baron Albert im Trilemma“; A. zahlt mit gleicher Münze: „Hülasa auf der Kanonenkugel“. – Leider kann man den Eindruck gewinnen, A.s Einwände gegenüber dem Küngschen Verfahren seien nicht ganz unberechtigt. Ich selbst habe vor Jahren in einer ausführlichen Rezension zu „Christ sein“ (vgl. ZKTh 98 [1976] 328–333) darauf hingewiesen, daß sich Küngs Gottesbegriff nicht von einer menschlichen Selbstprojektion unterscheiden lasse. In „Existiert Gott?“, 339, gibt Küng sogar ausdrücklich zu, daß sein Gottesbegriff durch Projektion gewonnen werden könne; er meint jedoch, dies sei kein Einwand gegen die Realität eines solchen Gottes. M. E. ist grundsätzlich zu bestreiten, daß der echte christliche Gottesbegriff wenigstens als Begriff durch Projektion gewonnen werden kann. Zu einer Projektion gehört eine gegenseitige Ähnlichkeit zwischen dem Projizierenden und dem Projizierten. Nach der traditionellen Analogielehre kann jedoch keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Geschöpf und Schöpfer ausgesagt werden, ohne daß eine noch größere Unähnlichkeit auszusagen wäre (vgl. DS 806). Dies besagt eigentlich, daß die Analogie des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer eine streng einseitige ist: aufgrund unseres Bezogenseins auf Gott sind wir ihm ähnlich; aufgrund unserer Verschiedenheit von Gott sind wir ihm in unserer Ähnlichkeit zugleich unähnlich; aufgrund dieser unserer einseitigen Beziehung auf Gott ist Gott seinerseits uns nur unähnlich. Die letzteren beiden Aussagen werden traditionell durch die Unterscheidung von „via negativa“ und „via eminentiae“ wiedergegeben; bei Küng jedoch werden faktisch diese beiden „viae“ der Sache nach identifiziert (vgl. a. a. O. 293), weshalb bei ihm auch unendlich bleibt, daß keine bloß geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Im übrigen widerspricht ein durch Projektion zu gewinnender Gottesbegriff auch der in der Glaubensüberlieferung seit je gelehrten Unbegreiflichkeit Gottes. Ein durch Projektion zu gewinnender Gottesbegriff macht aus Gott den Bestandteil eines umfassenderen, Gott und Welt übergreifenden Systems. In Wirklichkeit fällt Gott nicht unter unsere Begriffe, sondern wir können von ihm nur „hinweisend“ (eben „analog“) sprechen von der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit her. Auch wenn Küng Gott als „Bedingung der Möglichkeit“ weltlicher Wirklichkeit einführen will,

bleibt er jede Rechenschaft darüber schuldig, wann denn überhaupt für irgend-etwas „Bedingungen der Möglichkeit“ aufgesucht werden müssen. Bei allen diesen Mängeln des Künigschen Ansatzes ist also auch A.s Kritik daran nicht zu verwundern. Man möchte wünschen, daß Küng genau und detailliert darauf einginge, um vielleicht seinen eigenen Ansatz grundlegend zu verbessern.

Sehr zu widersprechen ist dem Verf. in seiner Identifizierung von Künigs Ansatz mit „der Theologie“, als gäbe es keine Alternativen. M. E. ist der Gottesbegriff der genuinen christlichen Botschaft ein ganz anderer als der, den Hans Albert angreift. In der genuinen christlichen Botschaft wird Gott aufgrund einer an der Widerspruchproblematik weltlicher Wirklichkeit aufweisbaren Relationalität, in der weltliche Wirklichkeit vollkommen aufgeht, als der bestimmt, „ohne den nichts ist“. Damit lassen sich jedoch keinerlei Wünsche erfüllen. Denn Gemeinschaft mit Gott kommt erst durch die geschichtlich begegnende Botschaft zustande, die sich als „Wort Gottes“ im Sinn einer Selbstmitteilung Gottes in mitmenslichem Wort verstehen läßt. Wo dieses Wort der christlichen Botschaft nach seinem eigenen Anspruch verstanden wird, bewirkt es anstelle von Wunscherfüllung, daß man nicht mehr aus der Angst um sich selbst lebt und die eigene Fehlbarkeit nicht mehr verdrängt. A. könnte vielleicht sagen, dies seien bereits die moralischen Implikationen seines „kritischen Rationalismus“. Doch erst wo man das „Nicht aus der Angst um sich selbst leben“ nicht mehr als die eigene Leistung auffassen muß, versteht man es so, wie es der genuine christliche Glaube versteht. A. weist immer wieder auf die zum Teil makabre Rolle hin, die das Christentum in der Geschichte gespielt habe (Inquisition usw.); darauf wäre zu antworten, daß in bezug auf nichts so sehr wie in bezug auf den christlichen Glauben gilt: *corruptio optimi pessima*. Es handelt sich um Entartungserscheinungen, die sich an der besten Sache am schlimmsten auswirken. Für eine weitere Diskussion könnte man methodisch an eine These Alberts anknüpfen: „Die These, daß man keinen Diskussionsgegner – und zwar nicht nur in diesem Fragenbereich – zur Annahme einer Anschauung zwingen kann, weil er immer die Möglichkeit hat, Voraussetzungen und sogar Regeln der Argumentation in Frage zu stellen, ist ein wesentlicher Bestandteil des kritischen Rationalismus, wie ich ihn verstehe. Dennoch kann man, so meine ich, eine rationale Diskussion der erwähnten Prinzipien versuchen, und zwar so, daß man Alternativen zu ihnen sucht und nach übergeordneten Gesichtspunkten für eine vergleichende Beurteilung Ausschau hält“ (225). Vielleicht wird die Diskussion manchmal durch eine sehr polemisch klingende Sprache erschwert.

P. Knauer, S. J.

Sløk, Johannes, *Teologiens elendighed* (Berlingske Leksikon Bibliotek, Teologi 133). 8° (228 S.) København 1979, Berlingske Forlag. – Fast gleichzeitig mit Hans Alberts Küng-Kritik erschien in Dänemark ein Buch mit demselben Titel „Das Elend der Theologie“. Das Buch hat Aufsehen erregt; es ist vielleicht mit Robinsons „Honest to God“ vergleichbar, wiewohl es mir weit reflektierter und philosophisch solider erscheint. Sein Autor, seit 1959 Theologieprofessor an der Universität Aarhus, seit 1967 Professor für Ideengeschichte an der dortigen „humanistischen“ Fakultät, ist durch verschiedene philosophiegeschichtliche Werke von bestechender Klarheit und durch Shakespeare-Übersetzungen bekannt geworden. Er versteht sich als gläubiger Christ (120), der jedoch die traditionellen philosophischen Gottesbegriffe als erledigt ansieht. Auf dieses „Elend der Theologie“ will er in dem Buch eingehen. Er geht dabei von der alten Erfahrung der Theologie aus, „daß die Sprache, wenn sie von Gott sprechen will, aus den Fugen gerät – und tut sie dies nicht, dann spricht sie überhaupt nicht wirklich von Gott“ (13). Der traditionelle Gottesbegriff – Gott als Schöpfer – erweise sich als „semantisch leer“ (11–29) und erkläre genau deshalb, weil man schlechthin alles mit ihm erklären könne, überhaupt nichts (29–41). „Es kann eintreffen, was immer will – Erdbeben, Pest, Überschwemmungen, die Erde selbst kann zugrunde gehen –, aber nichts von all dem kann die Behauptung falsifizieren, daß alle Wirklichkeit von Gott bestimmt ist; nach dem Sinnkriterium [des logischen Empirismus] wird eine solche Behauptung leer und sinnlos“ (34). Auch die übliche Analogielehre lasse sich von einem logischen Widerspruch nicht angebar unterscheiden. Die „Ab-

solutheit“ Gottes bedeute seine Beziehungslosigkeit und damit Nichtdefinierbarkeit (62). So führt die klassische Schöpfungstheologie mit ihrer Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf nach der Meinung des Verfassers zu unlösbaren Aporien. Dasselbe sei aber auch der Fall mit jeder Art von Identitätsdenken, worin die Welt als Selbstentfaltung des göttlichen Wesens gedacht wird (79–119). Der Rest des Buches ist einer Analyse des Menschseins in einer „absurden“ Welt gewidmet. Unter „Absurdität“ versteht S. das Nichtzusammenstimmen von Sachverhalten, die man aufeinander bezogen glaubte (194).

Eine Theologie, die von einem wohlgeordneten Kosmos mit seiner Hierarchie von Werten ausgeht und in der man im Grundsätzlichen von keinerlei Zweifeln angefochten ist, wäre nicht „elend“, sondern „wohletabliert, reich und glücklich“ (206). Sie würde dem Menschen gewähren, wonach er verlangt: die Aussicht auf eine sinnvolle Existenz, die Systematisierung der Hierarchie der Werte und die Bestimmung desjenigen Wertes, der der höchste ist. In dem theologischen System einer bestimmten Kulturepoche fände der Mensch dieser Zeit Ruhe und eine Antwort auf seine Fragen sowie die Bestätigung dessen, was er von vornherein aufgrund seiner Gesellschaftszugehörigkeit und seiner Kultur als sinnvoll anzusehen verdrängt ist. Möglich ist das aber nur, solange man das Problem des Leids entweder verdrängt oder als bloßes Randphänomen ansieht. Strenggenommen bleibt für solche Theologie auch die Christusbotschaft letztlich überflüssig, denn sie könnte höchstens einen Sinn „bestätigen“, dessen man ohnehin bereits mehr oder weniger sicher ist (208). Eine solche Theologie – der Verfasser nennt sie „Reichtumstheologie“ (ebd.) – ist im Grunde eine „theologia gloriae“ im Widerspruch zum christlichen Glauben. Sie ist, so möchte man hinzufügen, identisch mit jener zu Recht vom „kritischen Rationalismus“ angegrangenen Theologie, in der das Verlangen nach Sinn die Begründung für die Behauptung der Realität von Sinn liefern soll. Demgegenüber führt die vom Verf. vorgestellte Analyse des Menschseins zur Einsicht in eine „Absurdität“ des Daseins, wie man sie insbesondere an der Blindheit des Schicksals erläutern könnte. Der Mensch befindet sich in einer Situation, in der er auf der einen Seite ein fundamentales Verlangen nach einem Sinn der Existenz hat, nach einem höchsten Wert, aber auf der anderen Seite zu durchschauen vermag, daß es keinen solchen verfügbaren höchsten Wert gibt. In einer solchen Situation, wo das menschliche Verlangen jedes „natürlichen“ Objekts der Befriedigung beraubt ist, kann das Bedürfnis sehr leicht in ein „Begehren“ (im biblischen Sinn) umschlagen, das den Menschen unmenschlich macht (169). Im Sinn des Glaubens an die Christusbotschaft würde die Anerkennung von Geschöpflichkeit bedeuten, daß man die reale und konkrete Situation auszuhalten lernt, ohne in jenes hemmungslose Begehren zu verfallen (212).

Man könnte dieses Buch m. E. als einen Kommentar zu Jer 45 lesen. Es gibt in der Tat keine Aufrechenbarkeit im Verhältnis von guten und ungunen Erfahrungen, und damit muß man fertig werden, ohne sich etwas vorzumachen oder einen Sonderstatus für sich zu beanspruchen. Und genau dazu will die christliche Botschaft befreien. Es ist dennoch die Frage, ob nicht auch die so verstandene Geschöpflichkeit und demzufolge ebenso die Bedeutung des Wortes „Gott“ noch immer auch in einer „ontologischen“ Begrifflichkeit muß gefaßt werden können, wenn Glaube verantwortbar sein soll. Dazu scheint es notwendig, das unzureichende Denkschema der von S. kritisierten herkömmlichen Substanzontologie aufzugeben und alle weltliche Wirklichkeit aufgrund dessen, daß sie ein Zugleich von Gegensätzen (Sein und Nichtsein, Identität und Nichtidentität, Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit) ist, als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zu verstehen. Der so zu gewinnende Gottesbegriff (Gott ist der, „ohne den nichts ist“) wäre weder semantisch leer noch müßte er am Sinnkriterium des Logischen Empirismus scheitern; denn er wäre dann widerlegbar, wenn man Wirklichkeiten namhaft machen könnte, die kein Zugleich von Gegensätzen darstellen. Vor allem aber würde dieser Gottesbegriff nicht wie der der „theologia gloriae“ die Christusbotschaft überflüssig machen, denn Gemeinschaft mit Gott würde erst aufgrund des „Wortes Gottes“ sinnvoll ausgesagt werden können. Aber wer immer philosophische Gotteslehre im Kontext des christlichen Glaubens zu lehren hat, sollte sich mit den Problemen dieses Buches auseinandergesetzt haben.

P. K n a u e r, S. J.

Joest, Wilfried, Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze. Gr. 8° (169 S. Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht. – Der Band vereinigt acht bereits andernorts erschienene und zwei bislang unveröffentlichte Aufsätze des Erlanger Dogmatikers. Sie sind zwischen 1961 und 1977 abgefaßt worden. In allen Aufsätzen äußert sich der Verf. zu Fragen, die in den theologischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte in hohem Maße akut waren. In einer ersten Reihe von Aufsätzen, „Perspektiven“ überschrieben, befaßt sich J. werbend und klärend mit der durch R. Bultmann angestoßenen Möglichkeit einer „existentialen Interpretation“ der Quellen des Glaubens und mit einigen damit verwandten fundamentaltheologischen Fragen. Die Aufsätze tragen die Titel: „Das ‚Personale‘ und der Glaube. Möglichkeit und Grenzen einer theologischen Interpretationskategorie“; „Zwischen Barth und Bultmann“; „Thesen zum Problem der existentialen Interpretation“; „Bewahren im Übersetzen. Zur hermeneutischen Aufgabe der Theologie“; „Das Gebot und die Gebote. Thesen zur theologischen Begründung der Verbindlichkeit ethischer Normen“.

Die übrigen fünf Aufsätze sind unter dem Leitwort „Konkretionen“ zusammengefaßt. In ihnen kommen materialtheologisch die formal- und fundamentaltheologischen Ansätze zum Tragen, die in den „Perspektiven“ umrissen worden sind. Im Einzelnen geht es um folgende Themen: „Die Frage der Transzendenz Gottes“; „Gott der Schöpfer und der Kosmos. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft“; „Adam und wir. Gedanken zum Verständnis der biblischen Urgeschichte“; „Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen“ (bisher unveröffentlicht); „Die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus. Zur Interpretation des christologischen Dogmas“ (ebenfalls bisher unveröffentlicht). Der Verf. steht in der Tradition lutherischer Theologie. Daher stammt z. B. die in allen Aufsätzen so oder so wiederkehrende Thematik von „Gesetz und Evangelium“. J. weiß sich der lutherischen Theologie in der Weise verpflichtet, die Bultmann mit seiner „existentialen Interpretation“ ermöglicht hat. Er erläutert deren entscheidende Anliegen, nimmt aber auch die Anfragen auf, die dem hermeneutischen Konzept Bultmann gegenüber, z. B. von K. Barth, geäußert worden sind. In all dem wird das Bemühen des Verf.s greifbar, die Fronten, die auch in der Welt der Theologie immer wieder aufgerichtet werden, in Bewegung zu bringen. Er scheut sich auch nicht, den auf Zeitgemäßheit bedachten Entwürfen der Theologie festzuhaltende Einsichten der theologischen Tradition in Erinnerung zu rufen. Dies geht freilich nur so, daß sie – wie J. eindringlich zeigt – dem heutigen Verstehenszusammenhang erschlossen werden. Dieser Sammelband verhilft auch dem zur Vertiefung und Klärung seiner eigenen theologischen Positionen, der selbst nicht in der Tradition lutherischer Theologie steht und hier und da in Einzelfragen die Akzente meint anders setzen zu müssen.

W. Löser, S. J.

Baur, Jörg, Einsicht und Glaube. Aufsätze. Gr. 8° (294 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Der Verf. legt in diesem Band 18 Aufsätze vor, die im Zeitraum von 1967–1978 geschrieben wurden. Sie entstanden zu unterschiedlichen Anlässen, lassen sich aber doch thematisch in vier Gruppen zusammenstellen, so daß ein sachlicher und denkerischer Leitfaden sichtbar wird: I. Theologische Lehre und philosophische Überlieferung; II. Evangelium und Welt; III. Gegenwart der Reformation; IV. Bekenntnis und Widerspruch. Ohne die Aufsätze im einzelnen vorstellen zu können, sei versucht einen inneren Duktus aufzuzeigen. In gründlicher Kenntnis der philosophischen und theologischen Bewegungen des abendländischen Denkens sucht B. modern-vordergründige Phrasen, Schablonen und Blockierungen zu überwinden. Dem gängigen Schlagwort von der platonischen Überfremdung der Theologie begegnet B. mit einem mutigen Plädoyer für Platon (7–9). Er spürt die heute oft nicht mehr bekannten Erfahrungen dieser philosophischen Tradition auf und macht deutlich, daß gerade die Kritik und Überwindung des logos sophias durch den logos tou staurau das Christentum nicht am gedankenlosen Positivismus, sondern an der großen Metaphysik des Abendlandes seinen kritischen Anhalt finden läßt. Von daher kann in Überbietung des platonischen

Gottes-an-Sich beziehungsloser Vollkommenheit der biblische Gott in der Selbstbestimmung als Hingabe an andere, Welt, Mensch, Israel, den Gekreuzigten ein systematisch-durchhaltender Fundus der Theologie Baur's greifbar werden (16). – Erhellend ist in den folgenden beiden Aufsätzen zur Unsterblichkeit der Seele und zur Auferstehung der Toten die Abwehr des leichtgewichtigen Vorwurfs an Plato als Urheber des abendländischen Spiritualismus und des Leib-Seele-Dualismus. B. zeigt, wie Plato gegen eine sophistische Kritik zur Idee menschlicher Dauer kommt aus der Radikalisierung der ethischen Position und der logoszentrierten Integration des Menschen in der Ausrichtung auf das Gute gegen die Erfahrung der Freiheitsbedrohung in der Auflösung des Leibes. Der Erschütterung des Glaubens an das ewige Leben kann nicht Offenbarungspositivistisch mit der Ersetzung der Unsterblichkeit der Seele durch die biblische Rede von der Totenaufstehung begegnet werden. Die Skepsis gegenüber dem Glauben an das ewige Leben hat ihren Nährboden in der Desintegration des modernen Menschen in der Industriegesellschaft und im Kollektivismus. Nur eine Neubetonung der Ichzentralisation und der Anrede des Du durch Gott kann der zerfaserten Selbsterfahrung gegensteuern (39).

Die 2. Gruppe der Aufsätze führt in den Problemerkern des Verhältnisses von Evangelium und Welt ein. In „Unausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums“ (51–70) greift B. die antike und aufklärerische Religionskritik auf. Die Gegenkritik (Vico, Herder, R. Otto, u. a.) kehrt den Basisatz der Aufklärung „Religion steht gegen Humanität“ um und erhebt Religion zur Begründung und Möglichkeitsbedingung von Humanität und Freiheit. Die Kritik der Kritik überholend zeigt B., wie die Stelle der „Götter“ von Nihilismus und chaotischem Schweifen besetzt wird und er kommt zu einer Wurzelbestimmung der Religion. „Religion ist die unüberfragbare Erfahrung, daß der Mensch und seine Welt, Ich und Realität, Subjekt und Objekt, Vollzüge und Gegenstände immer *mehr* sind, als sie in sich selbst sind“ (64). Das Spezifikum des Christlichen bestimmt B. in der Antithetik von Allmacht und Liebe am Gottesbegriff: Der Gott-an-Sich, der selbstbezüglichen Geschlossenheit ist zu einem Gott der Hingabe, des Seins-für-Andere überboten. Interessant muß es erscheinen, daß B. gerade in der Trinitätslehre die „Summe des Evangeliums“ (112–117) erkennt als Kritik und Ziel von Welt und Mensch, indem, was sonst auseinanderbricht, geeint wird: Selbstsein und Gemeinschaft, Identität und Kommunikation (121).

Das 3. Bündel der Aufsätze ist vom Thema „Gegenwart der Reformation“ zusammengehalten. Der Verf. kann den Überlegungen um eine Überholtheit der Rechtfertigungslehre nicht zustimmen, „weil es zwischen ihm (Luther) und uns keinen fundamentaleren Durchbruch des christlichen Glaubens und seines Gottes gibt, so daß die Präsenz der Thematik als Bestimmung von Welt und Mensch nicht als Vergangenes erst herbeigeholt werden mußte, vielmehr als Implikat von Gegenwart zu entdecken wäre und zugleich auf diese Gegenwart neu zukommt“ (130). – Die reformatorische Kritik am Katholischen führt B. auf ihren Kern zurück, auf das Zerbrechen der Synthese von ontologischem und biblisch-geschichtlichem Gott. Die falsche katholische Ontologie, wie sie in den „Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin“ (206–219) aufgegriffen wird, konzentriert sich, wenn Gnade nur als Medium zum In-sich-selbst-Sein gefaßt werden kann. Gnade werde so letztlich zu einem „Haben“ des in sich selbst geschlossenen menschlichen Seins, da der Mensch nicht ganz in die personale Wort-Glaube-Korrelation hineingenommen werde, mindestens unter der Voraussetzung der gesteigerten Selbsterfahrung der bürgerlich-neuzeitlichen Subjektivität. Dagegen kann die Reformation das Heil nur pro und nicht in nobis ansetzen. Letztlich könne die Ontologie des Eigenseins und Selbstandes und der Vollkommenheit des Selbst und der Identität die Relation der Person nicht zum Ausdruck bringen und darum auch keine ausreichende theologia crucis entwickeln. B. konzidiert Thomas einen Durchbruch in der Trinitätslehre vom Sein-in-sich-Selbst zum Sein-in-Beziehung. B. verbaut sich den Zugang aber, indem er übersieht, daß Subsistenz und Relation zusammengehören, und daß der Mensch im katholischen Denken nicht nur in personaler Ebene vor Gott steht in Sünde oder Gnade, sondern daß der Mensch durchgehend als Geschöpf gesehen wird. In der Schöpfer-Geschöpf-Relation ist er so durchgreifend auf Gott bezogen als Sünder oder Begnadeter, daß ihm als Voraussetzung der Relation Eigenstand geschöpflicher Art gewährt ist und er sich nicht im göttlichen All auflöst.

Im letzten Teil seines Aufsatzbandes behandelt B. Fragen der kirchlichen Lehre und Irrlehre und Lehrverfahren. Auf einem hohen historischen und systematischen Reflexionsniveau entwickelt er abseits billiger Einseitigkeiten die spezifisch evangelische Problematik im neuzeitlichen Horizont nach der „Orthodoxie“. Ohne eine Kongruenz von geistigem, gesellschaftlichem und staatlichem Leben scheint ihm Einheit der Lehre nicht durchsetzbar. Luther kannte jenseits des Gegensatzes monadischer Subjektivität und autoritativ vermittelten Wahrheitsanspruches die absolute Bindung des Gewissens an die Schrift und den Interpretationszusammenhang des kirchlichen Bekenntnisses, wohinein sich die gegenwärtige Auslegung unter den modernen Bedingungen stellen muß. Ein Konsens über die Wahrheit braucht nicht das in fixer Gegenständlichkeit formulierte Bekenntnis. „Auch ohne formal im voraus gesichertes Lehramt ist dort und dann Entscheidung über Lehre möglich, wo das Evangelium erkannt und geglaubt wird und dieser Glaube den Mut hat, die Weisung der Schrift in Anspruch zu nehmen, an sie gegen andere Interpretationen zu appellieren und sich nicht auf einen an der Ruhe des Fleisches orientierten Ausgleich einzulassen“ (235). – Der vorliegende Aufsatzband stellt eine großartige Sammlung von Einsichten, Hinweisen und klaren Leitlinien dar und steht gegen bloßes theologisches „Gerede“, weil Baur Gedanken aus echter theologischer Arbeit herkommen. – Aufgrund eines drucktechnischen Versehens sind bei S. 289 zwei Seiten verschoben.

G. L. Müller

Hasenhüttl, Gotthold, Kritische Dogmatik. 8° (291 S.) Graz-Wien-Köln 1979, Styria. – In sieben Teilen durchheilt der Verf. die zentralen Aussagebereiche einer christlichen Dogmatik: 1) Was ist Wahrheit?; 2) Jesus Christus; 3) Gott; 4) Mensch; 5) Kirche; 6) Sakramente; 7) Eschatologie. Diese Teile sind sämtlich mehrfach unterteilt, z. B. der 6. Teil („Sakramente“) so: 6.1 Grundfragen; 6.2 Taufe und Firmung; 6.3 Eucharistie; 6.4 Buße und Krankensalbung; 6.5 Priesterweihe und Ehe. Durch die Auswahl und die Anordnung der Stoffkomplexe knüpft H. also an das Vorgehen der bekannten Dogmatiken an. Sein Unterfangen kann auch insofern als ein „dogmatisches“ angesehen werden, als er am Anfang der Abschnitte stets mit der lehramtlichen, in Dogmen greifbaren Tradition oder/und mit der gegenwärtigen theologischen Diskussion bekannt macht. Mehr an Gemeinsamkeiten mit heute sonst üblichen dogmatischen Gesamt- oder Einzeldarstellungen ist allerdings in dieser „Kritischen Dogmatik“ nicht festzustellen. Sie stellt sich als ein radikales und umfassendes Alternativkonzept christlicher Dogmatik dar. Das Anders-, ja Fremdartige dieser Dogmatik liegt darin, daß die lehramtlichen Aussagen darauf abgeklopft werden, ob sie sich als Implikationen bzw. Explikationen des nicht-objektivierbaren, je aktuellen Vollzugs menschlichen Existierens verständlich machen lassen. Trifft dies zu, so werden sie – nach entsprechender Umdeutung – in den Entwurf integriert. Trifft dies nicht zu – und das ist fast immer der Fall –, so werden sie als mythologisch oder ideologisch disqualifiziert und beiseite geschoben.

Diese Grundoption des Verf. hat grundstürzende Konsequenzen, z. B. diese, daß Gott nicht mehr als transzendenter, absoluter, personaler Gott, der sich dem Menschen in Liebe versöhnend zugewandt hat, ausgesagt werden kann. Gott „geschieht“ vielmehr im Vollzug (mit-)menschlichen Existierens. Die Christologie, die auf dieser Grundlage noch möglich ist, hat in etwa folgende Konturen: Jesu Leben und Wirken war darin vollmächtig, daß es „den Menschen zu Identität bringen kann, ihn von den entfremdenden Mächten befreit und die Identität von Theorie und Praxis herstellt“ (95). Das Neue Testament und die Tradition haben dieses Auftreten Jesu zu interpretieren versucht – sei es dadurch, daß man es auf seine Herkunft von Gott und seine Legitimation durch ihn zurückführte, oder sei es dadurch, daß man ihm von seiner Vollendung, d. h. von der Auferweckung her Gültigkeit zusprach. Beide Interpretationsformen – so H. – verwischen und zerstören den Wert und den Sinn des Lebens Jesu. „Der Grund höhlt das Leben aus, der Grund in der Vergangenheit und Zukunft läßt das Leben zugrunde gehen. Jesu Vollmacht wird ganz von einer formalen (Fremd)autorität bestimmt: Weil er Gottes Sohn ist, oder weil er von Gott in der Auferstehung bestätigt wurde, ist uns sein Leben so wertvoll. Dieses „Weil“ ist die radikale Entwertung des Vollzu-

ges selbst, die analytische Auflösung des Lebens in sich. Sieht man den Sinn des Lebens Jesu jedoch im Tun, im Vollzug selbst, ist seine Vollmacht sich selbst genug . . . , dann ist eine Frage nach dem „Dahinter“, eine Frage nach der „Hinterwelt“, absolut sinnlos. Sein Tun selbst bestätigt sich als sinnvoll. Daß Menschen froh werden, sich befreit fühlen, kurz Heilserfahrung machen, das ist genug Grund für dieses Tun. Es braucht keine „transirdische Bestätigung“, vielmehr ist die Kommunikabilität die Zeugin der Wahrheit des Tuns“ (96). In dieser radikalen Konzeption, die am NT keinerlei Anhalt hat, fällt die Gottessohnschaft Jesu, seine Präexistenz, sein Gehorsam dem Vater gegenüber, die universale Heilsbedeutung des Kreuzessterbens, die Auferweckung des Gekreuzigten durch den Vater und vieles Andere einfach fort. Ähnlich rückhaltslos greift der Verf. auch in die von der Heiligen Schrift und der Tradition sich herleitenden Aussagengefüge ein, die sich auf die Kirche, die Sakramente und die eschatologische Zukunft des Menschen beziehen.

Angesichts dieser „kritischen Dogmatik“ erhebt sich die Frage, was ihre Christlichkeit ausmacht. Der Verf. unterscheidet zwischen dem Glauben(svollzug) einerseits und seiner christlichen Ausprägung. Christlich ist er für uns nur tatsächlich, insofern wir in einer abendländischen Tradition leben (68). Denkbar wäre – das ist damit gesagt – auch ein in anderen Denk- und Sprachschemata sich ausprägender Glaubensvollzug. Ein Rückbezug auf eine im kanonischen Sinn anerkannte Heilige Schrift ist weder formal noch inhaltlich vorgesehen. Eine wie auch immer beschaffene Kontinuität zur Geschichte der kirchlichen Auslegung der Hl. Schrift ist im wesentlichen nicht gegeben. Damit wird alles vom Verf. Ausgeführte beliebig. Wie läßt es sich in seiner Christlichkeit ausweisen? Was legt es eigentlich nahe, den je aktuellen Vollzug (mit-)menschlichen Existierens auf ein „Gottereignis“ hin auszulegen? Was macht es darüberhinaus überhaupt sinnvoll, sich auf Jesus zurückzubeziehen, zumal wenn mit dem Gedanken gespielt wird, er habe möglicherweise historisch gar nicht existiert und dennoch könne er theologisch relevant bleiben? (86).

Die erste Aussage des Vorworts lautet „Information ohne Denkverbot“. Leider entspricht H. diesem Programm in ungezählten Details nicht. Die Darstellung gegnerischer Position läßt die notwendige Sorgfalt vermissen. Fast stets werden die Positionen in vereinfachte Schemata gepreßt.

Nur auf eines sei noch hingewiesen: auf das Ressentiment gegen die Kirche und ihre Geschichte, das aus der Verwendung mancher Bilder und Vergleiche spricht: z. B. der Vergleich des biblischen und kirchlich konkret werdenden Glaubensgehorsams mit einem „Eichmanngehorsam“ gegen Gott. Eichmann, so wird in der Fußnote in Erinnerung gerufen, habe sich aus Gehorsam maßgeblich an der „Endlösung“ der Judenfrage beteiligt (62); oder: die Behauptung einer strukturellen und sachlichen Verwandtschaft zwischen den „Deutschen Christen“, die im Blick auf Hitler am „Führerprinzip“ festhielten, und der katholischen Kirche, die die autoritative Interpretation der Hl. Schrift an das Amt bindet (71 f.); oder schließlich: die Herstellung einer Assoziation zwischen dem „unauslöschlichen Merkmal“, das durch den Empfang mancher Sakramente verliehen wird, und dem „Mal“, das den SS-Männern im Dritten Reich eingebrannt wurde. – Der Verf. hat offensichtlich Interesse daran, in den Fragen des Glaubens und der Theologie reinen Tisch zu machen. Er tut es so bedenkenlos, daß seine Aussagen nicht als hilfreicher Beitrag zum gegenwärtigen theologischen Gespräch angesehen werden können.

W. Löser, S. J.

Becker, Gerhold, *Theologie in der Gegenwart. Tendenzen und Perspektiven*. 8° (258 S.) Regensburg 1978, Pustet. – Es ist ein kühnes Unterfangen, wenn ein junger Theologe gleich mit einem Titel wie dem vorliegenden vor die Öffentlichkeit tritt. Was gehört nicht an Sachkenntnis und Unterscheidungsvermögen dazu, um in der heutigen Situation einen Überblick über die „Tendenzen und Perspektiven der Theologie“ zu bieten, wenn dabei mehr herauskommen soll als eine Aneinanderreihung von Inhaltsangaben von zufällig zusammengerafften Büchern und Artikeln! Bei allem Vorbehalt, der hier unvermeidlich ist, darf man sagen, daß der Verf. eine erstaunliche Leistung vollbracht hat, zu der man ihm gratulieren

darf. Natürlich war er gezwungen, aus dem weiten Bereich „Theologie“ eine Auswahl zu treffen; so ist es zu den vier großen Abschnitten gekommen: Theologie der Gesellschaft – Die Wiederentdeckung der Religion – Die Frage nach Gott – Christologische Konzentration. Der 5. Abschnitt (Grenzüberschreitungen) behandelt formal-methodische Fragen: Theologie und Sprache – Theologie und Wissenschaft – Theologie und Praxis. Während das 1. Kapitel (Theologie und Gesellschaft) mit den Unterthemen: Theologie der Hoffnung – der Revolution – der Befreiung, daran erinnert, daß das Buch aus einer im Jahre 1976 in Kolumbien gehaltenen Vortragsreihe entstanden ist, sind die anderen Abschnitte weitgehend den Studien verbunden, die B. für die Erstellung seiner Doktordissertation betrieben hat. Desgleichen verrät die Bibliographie, daß das Buch unter der Obhut von Eugen Biser entstanden ist. Das gilt vor allem für das 2. Kapitel (Wiederentdeckung der Religion), das mir das bestgelungene zu sein scheint. Im Ausgang von E. Trötsch zeigt B. die verwirrende Situation der neuzeitlichen Religionskritik und die einander ablösenden Versuche, das eigentliche Wesen von Religion zu bestimmen. Besonders erhellend ist, was über Sinnfrage und Sinnkrise gesagt wird (Die Kunst, es nicht gewesen zu sein / Struktur contra Individualität / Fortschritt als Bumerang). Was abschließend zur „Entdeckung der Weltreligionen“ dargelegt wird, sollten alle, die an der Gestaltung der theologischen Studienpläne arbeiten, sorgsam bedenken. Daß die Darlegungen des 3. Kapitels (Die Frage nach Gott) ein wenig überholt wirken, liegt an unserer hektischen Zeit, die die Distanz zwischen einer „Gott-ist-tot-Theologie“ und einer Theologie aus religiöser Erfahrung innerhalb weniger Jahre zu überspringen verstanden hat. H. B a c h t, S. J.

Lehmann, Karl / Raffelt, Albert (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Gr. 8° (53 u. 469 S.) Zürich-Köln und Freiburg-Basel-Wien 1979, Benziger und Herder. – Anzuzeigen ist ein gelungener Reader, der Karl Rahners bahnbrechende Theologie in ihrer Breite und Tiefe vorstellt. Die beiden Herausgeber dieses Karl Rahner-Lesebuchs, die sich selbst als ehemalige Schüler und Mitarbeiter Rahners bezeichnen, wollen mit ihrer Textauswahl einen Zugang zum Gesamtwerk schaffen und „an viele verborgene und kostbare Schätze dieses Werks“ (5*) erinnern; sie wollen damit zugleich „exemplarische Hilfe bei der Einübung gläubiger Existenz“ (5*) anbieten – entsprechend der Intention Rahnerscher Theologie. Es handelt sich um ein Lesebuch, das aus dem Gesamtwerk Rahners (über 3500 Veröffentlichungen) 159 Lesestücke aus allen Schaffensperioden präsentiert. Daß ein solches Buch nicht auf Vollständigkeit bedacht sein kann, versteht sich von selbst; gleichwohl spiegelt es die von einem Grundduktus zusammengehaltene Vielfalt der Themen und Perspektiven wider. Man darf diesem Lesebuch vorbehaltlos bescheinigen, daß es eine willkommene Ergänzung zu Rahners eigener Synthese „Grundkurs des Glaubens“ ist. – Die Texte sind in acht größeren Abschnitten gesammelt, deren Systematik sich an den Aufbau der Rahnerschen Theologie anlehnt. Der erste Abschnitt präsentiert Texte, die das *Ganze des Christentums* reflektieren und einen hohen Anspruch an den Leser stellen (1–22). Eine der Rahnerschen Kurzformeln des christlichen Glaubens eröffnet diesen Abschnitt und zugleich die Gesamtauswahl (1–4). Der zweite und mit einhundert Seiten längste Abschnitt bietet unter dem Titel „Geheimnis des Daseins“ eine bunte Palette von Texten zur *Anthropologie* (23–123). Hier zeigt sich die für Rahners anthropologisch gewendete Theologie typische breite Fächerung der Themen und die Vielfalt der Stile und literarischen Gattungen. Dem zentralen Freiheitsthema wird zu Recht breiter Raum gegeben (vgl. 44–53, 62 ff., 108 ff.). Es folgen die trinitarisch geordneten Abschnitte mit Texten zur *Theologie* (124–180), zur *Christologie* (181 bis 245) und zur *Pneumatologie* (246–267), die jeweils die Vielfalt der Aspekte und Zugänge zur Darstellung kommen lassen. Die Textauswahl dieser drei trinitarisch geordneten Abschnitte mündet jeweils in einem Gebet; damit unterstreichen die Herausgeber eine wesentliche Intention Rahners, der mit seiner Theologie letztlich der mystagogischen Einweisung in das Gott-Geheimnis des Daseins dienen will. Der sechste Abschnitt bringt sorgfältig ausgewählte Texte zur *Ekklesiologie* (und Mariologie), unter denen streng argumentative, meditative und kritisch-paränetische zu finden sind (268–347). Der siebte Abschnitt stellt eine Fülle von Aussagen

zum *christlichen Leben* zusammen, etwa zu Gebet, Sakramenten, Tugenden (348 bis 431). Der achte und letzte Abschnitt schließlich versammelt Texte zur *Eschatologie* (432–460). Ein „Gebet um Hoffnung“ (457 ff.) ist der letzte Text dieses Abschnitts und auch der Gesamtauswahl. – Das Corpus dieser Texte wird eingeraht durch eine Einführung von Karl Lehmann und durch erschließende Register: Lehmanns Einleitung („Karl Rahner. Ein Porträt“, mit eigener Seitenzählung 13*–53*) skizziert Rahners Lebensweg und die Werks-geschichte, sie weist Grundgestalt und Profil seines theologischen Denkens auf und hebt die philosophisch-theologischen Ansatzpunkte hervor. Den theologischen Grundansatz Rahners sieht Lehmann in der „Erfahrung der Gnade“ (36*); direkte oder indirekte Bestätigung seiner Sichtweise findet er auch bei anderen Autoren (K. H. Neufeld, J. B. Metz, K. P. Fischer). Lehmanns Rahner-Porträt ist erstmals 1970 veröffentlicht worden (in: H. Vorgrimler/R. Vander Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bahnbrechende Theologen, Freiburg–Basel–Wien 1970, 143–181) und als Einleitung zum vorliegenden Lesebuch erheblich überarbeitet worden. – Dem Karl Rahner-Lesebuch sind abschließend beigelegt: eine Bibliographie der wichtigsten Veröffentlichungen Rahners (461 ff.), das Quellenverzeichnis der versammelten Texte (465 f.) und ein Sachregister (467 ff.).

War der äußere Anlaß für die Herausgabe des schon lange geplanten Lesebuchs der 75. Geburtstag Rahners, so kann als „innerer“ Anlaß das Bestreben gelten, einem möglichst breiten Leserkreis Rahners Theologie zu präsentieren. Das Buch richtet sich an nachdenkliche Christen und theologisch Interessierte, an Theologiestudenten und Religionslehrer, an Seelsorger und auch an theologisch Versierte. In der Tat werden wohl alle genannten Adressaten auf ihre Kosten kommen, weil das Buch zum längeren oder kürzeren Blättern, Lesen oder Studieren einlädt, weil es, thematisch aufgeschlüsselt, einen leichten Zugang ermöglicht (auch das Sachregister ist eine gute Hilfe dazu), weil Lehmanns Einleitung eine umfassende Verständnishilfe bietet. – Als kleine Mängel, die wohl nicht unter das Verdikt des Vollständigkeitswahns fallen dürften, sind anzumelden: fehlende Texte zu „Konkupiszenz“, „Vergebung“ und „Mystagogie“; das Stichwort „Exerzitien“ (394, 403 ff.) sollte auch im Sachregister zu finden sein; ein Namenregister wäre eine zusätzliche Hilfe gewesen. Gleichwohl gilt: Diese einladende und repräsentative Textauswahl aus Rahners immensem Gesamtwerk dürfte für lange Zeit eine Art „Vademecum“ sein und eine Hilfe für die „Rechenschaft des Glaubens“ in dürftiger Zeit.

M. Sievernich, S. J.

Marlé, René, *Le Projet de Théologie Pratique* (Le Point Théologique 32). 8° (127 S.) Paris 1979, Beauchesne. – Was kann einen deutschen Leser bewegen, sich gerade auf dieses französische, in seinem Umfang überschaubare Buch einzulassen? Zum einen wohl das Thema selbst, das in der Theologie heute einen wichtigen Platz einnimmt: *Le Projet de Théologie Pratique*. Damit reiht es sich in die zahlreichen Überlegungen und Entwürfe einer „praktischen Theologie“ ein, wie sie bereits bei vielen deutschen Autoren zu finden sind. Und wer dieses Buch aufschlägt, wird überrascht sein, fast ausschließlich deutsche Theologen vorgestellt zu bekommen. Doch ein weiterer Anreiz könnte sein zu sehen, wie ein Theologe – der sich schon seit Jahren einen Namen gemacht hat durch seine Arbeiten über Bultmann, Ebeling, Bonhoeffer, – aus einem Land, das versucht, gerade in der kirchlichen Praxis neue Wege zu finden, die „praktische Theologie“ darstellt, sowohl in ihrer geschichtlichen Entwicklung als auch in verschiedenen augenblicklichen Entwürfen. In einem ersten Teil (*La Théologie, Discipline Problématique*) zeigt der Verfasser die Schwierigkeit auf, die sich einer Theologie schon immer stellten: ihren Platz zu finden im Rahmen der Kirche, der Kultur und der Gesellschaft. Wie kann sie einerseits ihren Status als Wissenschaft bewahren und begründen, andererseits sich von der geschichtlich konkreten und bedingten Form eines praktizierten Glaubens immer wieder neu prägen lassen (S. 8–43)? – Welche Rolle spielt in diesem Kontext eine „praktische Theologie“? Diese Frage bestimmt den 2. Teil des Buches (*Le Concept et le Propos de Théologie Pratique*). In einem geschichtlichen Kap. führt der Verfasser dem Leser die verschiedenen Entwicklungsstadien der „praktischen Theologie“ vor Augen, ihre je verschiedene Bedeutung im Gesamten

einer Theologie: bei Thomas von Aquin und Luther eher kurz angedeutet, ausführlicher dann, weil systematisch entwickelt, in der Tübinger Schule: bei Schleiermacher auf protestantischer Seite, bei Rautenstrauch und Graf auf katholischer Seite (S. 47–75). – In einem zweiten Kap. (La Théologie Pratique dans le Contexte d'une Nouvelle Culture) geht der Verfasser auf das Theorie-Praxis-Problem ein und zeigt, wie mehrere theologische Autoren in ihrem Entwurf einer „praktischen Theologie“ diese immer wieder auftauchende Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis (Wer bestimmt wen? Kann es das eine ohne das andere geben?) zu beantworten suchen (so bei Greinacher, Lehmann, Heinrichs, Ebeling) (S. 77–98). In einem dritten Kap. kommen nochmals zwei Gruppen zu Wort (Statut Assigné à la Théologie Pratique chez quelques Théologiens Contemporains). Der Verfasser führt Überlegungen einiger Dogmatiker (Rahner, Pannenberg, Moltmann, Gisel) an, die vor allem den eigenständigen und unverzichtbaren Platz einer „praktischen Theologie“ bezeugen und fordern. Die Überlegungen der zweiten Gruppe (Points de Vue de Représentants de la Théologie Pratique) kreisen um das zum Teil unklare Verhältnis der theologischen Disziplin zu den anderen Disziplinen wie z. B. zur Soziologie, Gesellschaftswissenschaft. Hier kommen auch einige französische Theologen zu Wort (G. Casalis, G. Defois, J. Audinet) (S. 99–120). – Welche Antwort gibt der Autor auf die Frage nach dem „Projet de Théologie Pratique“? Die „praktische Theologie“ ist im Entstehen. Sie bietet eine Chance für eine Zeit, die vor allem vom Experiment, von der Technik und der Analyse her ihre Wissenschaft entwickelt. Ja, sie hat eine unverzichtbare Aufgabe für das Gesamte einer Theologie, indem sie den Glauben zu formulieren sucht, ausgehend von der gegenwärtigen Praxis im Leben der Gläubigen und der Kirche. Aber sie kann sich nicht im voraus schon selbst definieren, ohne ihr eigenes Konzept zu verleugnen, nämlich eine Theologie bieten zu wollen, die aus der gelebten und erfahrenen Praxis kommt. – Das Buch gibt einen interessanten Einblick in die Diskussion der „praktischen Theologie“, indem es gleichzeitig deren geschichtliche Wurzeln und Zusammenhänge bietet. Dies alles auf 127 Seiten. Und damit scheint mir auch die Grenze eines solchen Buches genannt. Es ist ein überblickartiger Durchgang durch die Geschichte und durch verschiedene derzeitige Positionen, ein Durchgang, der Schwerpunkte aufzeigen möchte und darauf verzichtet, sie umfassend zu diskutieren – im Interesse eines nicht nur theologisch spezialisierten Leserkreises.

J. Gimbley, S. J.

IV. Sakramente. Liturgie. Spiritualität usw.

Schneider, Theodor, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Gr. 8° (322 S.) Mainz 1979, Grünewald. – Der Stellenwert der Sakramente für das Leben in und mit der Kirche rechtfertigt die je neue Bemühung um ihre Theologie und Praxis. Das gilt verstärkt für Zeiten, in denen vertiefte Besinnung auf den Glauben und seine zu erneuernde Praxis ansteht. „Nach Vatikanum II“ als Ortsangabe sichert dem vorliegenden Buch offenen Raum und Erwartung. Zumal, da es sich vornimmt, nicht nur „Sakrament im allgemeinen“ verstehen zu helfen, sondern (ab S. 70) auch die sieben Einzelsakramente. Und zwar so, daß die aktuellen Probleme jeweils den Einstieg abgeben, und das unbeirrt auch dann, wenn sie ziemlich „heiß“ sind. Ein mutiges Unterfangen um so mehr, als der verfügbare Raum knapp bleibt auch dann, wenn man vernünftigerweise das voraussetzt und gesagt sein läßt, was anderswo und schon oft gut gesagt worden ist. Gewiß, manchmal stört es, wenn für nuancierte, abwägende Darstellung der Platz fehlt. Aber dann bleibt immer noch übrig, daß ein Professor „bekennt“, was er meint zum Wandel der Bußpraxis, zur theologischen Wertung von Bußfeiern, zur Frage „Amt und Frau“, zur Geschiedenenpastoral usw. Wenn es dann gelegentlich beim Leser nicht zur Identifikation mit den eingenommenen Positionen kommt – wenn nur der Fragepunkt im Wesentlichen unverkürzt gebracht wurde (und das ist der Fall), ist es hilfreicher Anstoß zum Weiterdenken. Sehr angenehm fällt auf, daß die pastoralen Anliegen und Anregungen mit besonderer Eindringlichkeit vorgetragen werden. Zu vermerken ist die lebendige und anschauliche Sprache, die Sorge um das didaktische Detail. Beispielsweise hat jedes Kapitel

seine zugehörige Literaturangabe, in der Reihenfolge Gesamtdarstellungen – Einzelaspekte – praktische Fragen, und das chronologisch, um schneller den Standort verifizieren zu können. Das hilft z. T. das fehlende Sachregister verschmerzen; Personenregister und Gesamtverzeichnis der Literatur sind beigegeben.

Über Akzente und Proportionen wird man nicht gern streiten wollen. Der verfügbare Raum etwa für „Sakramente im allgemeinen“ ist gering, rund 50 S. nur. Wenn die Sache davon affiziert erscheint, wird man trotzdem Desiderate anmelden dürfen. Über die Kausalität wird arg behend geredet. Der Gehalt einer zentralen Formulierung wie „significando efficiunt“ wird nicht vermittelt. Wem ein skotistisches „signum efficac“ genügt, mit dem soll nicht gestritten werden. Aber es hätte positive Weiterungen für das vollere Verständnis von Christusereignis, Kirche usw., wenn man die gefülltere Auffassung wenigstens exponiert hätte. Ist es Zufall, wenn S. 96, anlässlich der Taufe (deren Heilsnotwendigkeit eine andere als die der Kirche ja nicht sein kann!) formuliert wird: „Die Taufe ist heilsnotwendig für den, der die Möglichkeit hat, dies zu erkennen“? „Etwas überspitzt formuliert“ sollte nicht ganz von der Verpflichtung entheben können, es nicht bei der schlichten Definition einer *necessitas praeepti* zu belassen? Die Exposition des *opus operatum* (64 f.) führt ungut zu der Vermutung, seine wesentliche Sinnspitze sei die Vergeßlichkeit, angesichts der Unwürdigkeit so vieler Spender. Und im Zusammenhang damit: betreffs des Stellenwertes der sakramentalen Intention hätte eine ausführlichere Darstellung gut getan. Die Zuwendung an *res et sacramentum* ist dürftig. Wenn die *res sacramenti* die sakramentale Gnade ist, scheint es schlichtweg unrichtig zu sagen (S. 57) „und das Ineinander dieses nur äußeren Zeichens, des sacramentum tantum und des inneren Geschehens der *res sacramenti*“ sei „dann einfach additiv sacramentum et res“, und daß Petrus Lombardus es so verstanden hätte (ebd.), will dem Rez. durchaus nicht eingehen. Warum insistiert wird? Es bleibt schon innerhalb dieses Buches nicht ohne Folgen. (Bloße, aber wahre) ‚Gültigkeit‘ und ‚Charakter‘ sollten anderswo nicht gut beheimatet werden können. Diesbezüglich sind einige reichlich flotte, um nicht zu sagen: prekäre Formulierungen zu konstatieren. Z. B. S. 260: mit der „Demut“ (einmal ganz davon abgesehen, daß die angesprochenen Hörer es leicht aszetisch mißverstehen dürften!) sollte die ministerialitas des priesterlichen Charakters doch nicht adäquat gefaßt sein! Man sollte ein Positivum wegen möglicher und tatsächlicher Fehlleistungen oder *hic et nunc* gut ankommender Bemerkungen („... Lobgerede vom priesterlichen Charakter“) nicht verkürzen. Wer würde denn mit dem Taufcharakter analog verfahren? Und weil gerade die Taufe als Gegenprobe angezogen wurde: was von der Aussage „das Ehesakrament umfaßt Ehefeier und Eheleben“ gültig ist, sollte sehr wohl in Entsprechung von der Taufe formuliert werden können und müssen. Aber trotzdem würde wohl kaum jemand für deren Feld eine Aussage analog dieser „Das Zeichen des Ehesakraments ist die dauernde, versprochene Lebensgemeinschaft“ (290 ff.) für dienlich erachten? Das Zeichen des Taufsakraments ist das rechte nachtaufliche Leben? Falls mit solchen Formulierungen für eine Geschiedenenpastoral Geleise gelegt werden sollten (eine Frage – keine Insinuation): dieses Anliegen in Ehren; seine Besorgung wird nicht solide genug geschehen können.

Zwei Bemerkungen noch: (1) Das Dekret für die Armenier „kein offizieller Konzilstext“ (92)? Das ist überzogen. Einmal abgesehen davon, daß die Gründe, die zu einer recht jungen Diskussion um dieses Dekret führten, heutiger Sakramenttheologie keinerlei Schwierigkeiten mehr machen: wenn die „*fidei veritas apud ipsos Armenos*“ zweifelsfrei werden soll „*per hoc decretum, sacro hoc approbante Florentino concilio*“, dann sollte es wohl ein *actus concilii* sein! Die Bulle ‚*Cantate Domino*‘ (1441) hatte jedenfalls keine Schwierigkeiten, es zu zitieren wie die Texte anderer ökumenischer Konzilien auch. (2) Ein Versehen: S. 113 „Ende des 4. Jahrhunderts in den Schriften des Faustus von Riez“ kann sich nicht gut ein noch so zaghafter Anfang einer Firmtheologie gezeigt haben: Faustus ist erst zu Beginn des 5. Jh. geboren.

A. Stenzel, S. J.

Orsy, Ladislav, *The evolving Church and the Sacrament of Penance*. 8° (211 S.), Denville (New Jersey) 1978, Dimension Books. – Das Buch hat ein doppelpoliges Thema: zum einen geht es um das Phänomen der Entwicklung und

Veränderung des christlichen Glaubensverständnisses und der kirchlichen (auch rechtlich geordneten) Praxis, zum anderen um die Geschichte und die Zukunft des sakramentalen Bußvollzugs in der Kirche. Beide Pole sind zum Teil als eigenständige Themenkomplexe behandelt, zum Teil stehen sie in Funktion zum jeweils anderen Sachverhalt. So dienen die Aussagen zum Bußsakrament der Konkretisierung und Exemplifizierung der Ausführungen, die sich auf den möglichen und notwendigen Wandel in der Kirche beziehen und dabei die strukturellen Momente stärker herausarbeiten. Umgekehrt erlauben es diese grundsätzlicheren Erwägungen, den faktischen Wandel der kirchlichen Bußlehre und -praxis sachgemäßer zu erfassen und gelassener zu bewerten. – Das Buch umfaßt nach einer längeren Einleitung fünf Kapitel, von denen das erste, vierte und fünfte sich mit den altkirchlichen, den jüngsten („Ordo paenitentiae“ von 1973) sowie den zu erwartenden bzw. zu erhoffenden Wandlungen des Bußsakraments befassen: First question about history: how did the practice of reconciling sinners develop? (I); Fourth question about the new Rite of Penance: what is its meaning in an evolutionary process? (IV); Fifth question about the future: how should development continue? (V). Die beiden restlichen Kapitel sind den grundsätzlicheren, strukturbezogenen Erwägungen vorbehalten: Second question about ideas: how do they change? (II); Third question about persons: how do they change? (III). – Der Verf. erhebt wohl nicht den Anspruch, neue wissenschaftliche Informationen zu vermitteln. Er greift die gesicherten Erkenntnisse der Bußgeschichte auf und stellt eine Fülle nicht nur erkenntnistheoretischer und wissenspsychologischer bzw. -soziologischer Einsichten, sondern auch theologischer Überlegungen zusammen. Und all dies fügt er in gefälliger und pastoral und spirituell hilfreicher Weise ineinander. W. Löser, S. J.

Bruns, Bernhard, Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient (Annuario Historiae Conciliorum, Suppl. 3). 8° (200 S.) München-Paderborn-Wien 1976, Schönigh. – Nach der Verteidigung seiner Dissertation (Rom 1947) verbreitete P. Fransen, S. J. seine verhältnismäßig neue Interpretation des tridentinischen Kanons über Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch (DS 1807) in einer Reihe von Artikeln in dieser Zeitschrift (s. Schol. 1950–1955). Seine Auslegung stieß auf keine nennenswerte Kritik und wurde fast zur opinio communis. Studien von Fachleuten wie A. Lang, H. Jedin, Z. Alszeghy und M. Flick über die darin implizierten Begriffe von haeresis, anathema und fides und zuletzt die umfangreiche Dissertation von L. Bressan (Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori, Roma 1973) hatten diesen Eindruck bekräftigt. In der vorliegenden Monographie analysiert nun B. erneut den ganzen Stoff mit der klaren Absicht, Fransens Interpretation kritisch zu überprüfen. Die Studie wurde im November 1974 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Doktorarbeit bei Prof. U. Mosiek angenommen. – Der Verf. schickt eine knappe Darstellung des theologischen Hintergrundes der Frage voraus, indem er die Meinung zur Ehescheidung und Wiederheirat von Luther, Erasmus, Cajetan und Ambrosius wiedergibt. Sodann analysiert er im 2. und 3. Tl. der Arbeit die einschlägigen Vorlagen, Diskussionen und Ergebnisse der Bologneser (33–97) und dann der Trienter Tagungsperiode (98–156), die schließlich im 7. Kanon der XXIV. Sitzung ihren Niederschlag fanden. Als Hilfsmittel folgen ein Anhang zum 5. Kanon derselben Sitzung und eine sehr nützliche Sammlung von Texten und historischen Quellen, die bei der Arbeit irgendwie in Frage kommen. Quellenmäßig stehen dem Verf. im Grunde keine neuen Daten zur Verfügung: er nimmt hauptsächlich die schon bekannten Protokolle nochmals unter die Lupe und versucht, die globale Bedeutung des vom Konzil verabschiedeten Kanons so präzise wie möglich zu entfalten.

Was ist das Ergebnis der sehr klar und übersichtlich angelegten, an einigen Stellen etwas schulmäßigen und nicht ganz von Polemik (Fußnoten) freien Überprüfung der Fransenschen These? Nach dem Verf. entfalten sowohl der 5. als auch besonders der 7. Kanon, wie sie jetzt vorliegen, die „als Glaubenssatz definierte kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe“ (155–156). Es ist hier nicht möglich, jeden Schritt der Beweisführung darzulegen, geschweige denn zu disku-

tieren. Im folgenden geben wir nur einigen Bemerkungen und Bedenken gegen das Grundergebnis von B. Ausdruck: Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er gegen Fransen behauptet, das Verbum errare des 7. Kanons bedeute nicht nur „seine Kompetenz überschreiten“, sondern enthalte auch eine lehramtliche Komponente. B. dürfte Recht haben, wenn er Fransens Behauptung beanstandet, nach der unser Kanon – besonders dessen Ausdruck „matrimonii vinculum non posse dissolvi“ – nur von der sog. *indissolubilitas intrinseca* handle (was heute Fransen selbst vielleicht nicht mehr vertreten würde). Wir teilen aber nicht die Grundthese des Verf., nämlich, daß der 7. sowie der 5. Kanon der XXIV. Sitzung die Unauflöslichkeit der Ehe als Dogma im heutigen Sinn definieren, und zwar (mindestens) aus folgenden Gründen: Der Verf. nimmt wie Fransen die Ergebnisse von A. Lang (MThZ 4 (1953), 133–146) über die Bedeutung vom anathema im Trienter Konzil an: dies Wort allein genügt jedoch nicht, um die verurteilte Lehre als formelle Häresie und deswegen die kontradiktorische als Dogma im heutigen Sinn zu qualifizieren. Um das zu erreichen, muß etwas anderes im Text hinzukommen. Nun behauptet B., die im 7. Kanon gebrauchte Formel *iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam* leiste dies, während der 5. Kanon im Grunde eine Konsequenz des 7. (160) sei! Wir meinen, daß er besonders bei der Analyse der *censores* der Konzilsväter einen zwingenden Beweis schuldig bleibt. Im entscheidenden Augenblick verläßt der Verf. die kühle Analyse der Protokolle (die vielleicht ein wenig kritischer genommen werden sollten), um Deduktionen anzustellen. Wir haben den Eindruck, daß B. an einigen Stellen überinterpretiert bzw. Fragen verdrängt. Genügt z. B. wirklich der Einschub *iuxta etc.*, der eigentlich *adverbial* zu *docuit* et *docet* steht, um die Tragweite des *anathema* im gewünschten Ausmaß zu ändern? B. behauptet es wiederholt, aber wie gesagt ohne klaren Beweis (s. sogar das Zugeständnis, 85). Darüber hinaus, auch wenn der Einschub *iuxta etc.* den Satz in eine dogmatische Definition im Sinne von B. umwandeln sollte, wäre das Ergebnis wohl kaum eine Definition der Unauflöslichkeit der Ehe schlechthin, sondern nur der Unmöglichkeit von Eheleuten und Kirche, das Eheband wegen Ehebruch zu lösen. Deduktionen wie die folgende: jeder andere Grund sei wohl geringfügiger oder selbstverständlich von den Konzilsvätern mitgemeint, wie es der Verf. S. 160 tut, sind u. E. auf keinen Fall zulässig. Beide Kanones würden dann, wo von *matrimonii vinculum* die Rede ist, zuviel aussagen (s. den 6. Kanon derselben Sitzung und die Ehescheidungspraxis der Kirche bez. jeder Ehe, die nicht *ratum et consummatum* ist). Zu denselben Fragen gegenüber B.s These kommt man, wenn die anderen für den 7. Kanon in Frage kommenden hermeneutischen Gesichtspunkte ernst genommen werden, nämlich: a) die sich in der bekannten *Petitio* ausdrückende Sorge der Venediger Legaten für eine Schonung der östlichen „Riten“; b) die immer wieder auftauchende Absicht, mit dem *anathema* nur die *impii homines huius saeculi insanientes* und nicht Kirchenväter und zeitgenössische Theologen, die bei einer abweichenden Exegese der *Matthäusstelle* die Autorität der Kirche nicht beanstandeten, zu treffen und c) die von sovielen Konzilsteilnehmern empfohlene Vorsicht gegenüber einer auch damals als äußerst heikel empfundenen *Bibelstelle*. Die kritische Rückfrage soll B.s Leistung nicht schmälern: Er hat gleichsam den *terminus ad quem* der Dogmatizität der tridentinischen Ehescheidungskanonens aufgezeigt und die Dogmengeschichtler gezwungen, sich erneut mit den Quellen zu beschäftigen.

C. Marucci, S. J.

Jetter, Werner, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*. Gr. 8° (334 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Das Vorwort gibt Auskunft: Zu den Stichworten „Symbol“ und „Ritual“ war ein Beitrag für den Kommentarband zur Gottesdienstumfrage der VELKD erbeten. Für auch nur hinreichende Orientierung erwies sich der zugemessene Raum als zu beschränkt – die als notwendig erachtete ausführlichere Bearbeitung des Themas liegt hier vor. Die Einschränkung „anthropologische Elemente“ ist zu beachten. Auf diesem Feld hat (vornehmlich protestantische Kult-)Theologie durchaus Arbeit vor sich. Die Virulenz eines hier einschlägigen Stichwortes wie „Glaube und Religion“ ist gewiß nicht mehr die der jungen dialektischen Theologie, aber abgemildert ist

sie immer noch sehr präsent. Auf das spezielle Feld übertragen: wenn man mit Symbol noch einigermaßen glimpflich umzugehen pflegt – Ritual darf umso resoluter negativ besetzt werden. Es ist gewiß der Mühe wert, „das grundsätzlich pejorative Verständnis des Rituellen ... nicht länger ... Gegenstand eines gesteigerten protestantischen Selbstgefühls sein“ zu lassen (S. 111). Nun hat aber diese Einschränkung nicht nur das Thema präzisiert, sie hat auch ihren Preis. Die besondere Rücksicht „anthropologisch“ scheint nicht die Ausparung der sakramentalen Dimension (dies als globale Kennzeichnung für die Realpräsentation des Heilstuns) zu fordern, bzw. anders herum: Ritual und Symbol als für den christlichen Gottesdienst konstitutiv werden nicht angemessen angegangen, wenn man bei ihrer Behandlung von dieser Dimension absehen zu dürfen meint. Gottesdienst als Dienst des Menschen auf Gott hin – die in dieser Studie vorherrschende Sicht, und die ist eine Teilsicht – läßt das Sakramentale nicht recht in den Blick kommen. Des Wortgeschehens Dignität im Gottesdienst unangetastet: wenn man die Frage offenhält (E. Jünger wird hinreichend häufig zitiert, um ein gewisses Einverständnis mit seinen Positionen vermuten zu lassen), daß das Heilsgeschehen nach Christus auch allein durch das Wort der Verkündigung und den Glauben weitergehen könnte, hat man die bleibende Bedeutung der Inkarnation entscheidend zurückgenommen und den verbindlichen Raum konkreten christlichen Gottesdienstes verkürzt. Daß in solchen theologischen Koordinaten dann bei der unumgänglichen Pflichtübung „Kultkritik in AT/NT“ weniger nuanciert geredet wird als es katholischer Kirchen- und (im Verband damit) Gottesdienstlehre gerechtfertigt erscheint, sei nur eben angemerkt. – Wenn es ungewöhnlich sein sollte, eine Rezension mit den Reserven beginnen zu lassen – vom vielen Positiven kann jetzt umso unbehinderter geredet werden. Die Ausführungen stützen sich auf philosophische, soziologische, kommunikationswissenschaftliche usw. Arbeiten, deren Auflistung in der Bibliographie respektabel ist. Was an Problematik aufgewiesen und an Diskussion ausgebreitet wird, ist soviel, daß manches nur eben „angerissen“ werden kann und man gelegentlich versucht ist zu meinen, daß weniger u. U. mehr gewesen wäre. Die Stoffdarbietung ist immer interessant, partienweise brillant. Der „praktische“ Theologe Jetter kennt den gottesdienstlichen Alltagsbetrieb ebenso wie die Experimente, und betriebsblind ist er fürwahr nicht. Die beunruhigende Situation des Gottesdienstes heute wird gesehen und ungeschminkt benannt. Wenn angesichts solchen Befundes zu gelassenem Vertrauen als dem Christen gemäßer Haltung gemahnt wird, gewinnt das zusätzliche Glaubwürdigkeit durch einen überlegenen common sense, mit dem Schwachstellen, Sackgassen, Modisches usw. unbestechlich aufgespießt werden. Und das mit so leichter Hand, so geistreich, daß man die etwas bemühte Häufung von Aperçus und Wortspielen – und damit einen gewissen sprachlichen Manierismus – in Kauf nimmt. – Die große Stoffgliederung ist übersichtlich. Sieben Kapitel: als empirische Basis ein Überblick über die Umfragen zur volkswirtschaftlichen Religionsausübung von Seiten sowohl der kath. wie der ev. Kirchen der Bundesrepublik (1); über „Symbolisierung“ (2) anthropologische Informationen und (3) theologische Erwägungen; Gottesdienst als Ritual (4); Bedeutung des Gottesdienstes historisch (5); Gottesdienst als symbolische Kommunikation (6); Gottesdienst heute – Situationen und Chancen (7). – Anerkennung verdient, was das Arbeiten mit diesem Werk außerordentlicher Stofffülle erleichtert: nicht nur Verweise auf benutzte Literatur, sondern freigebig auch längere Zitate; ein sehr detailliertes Sachregister. Die angelegentliche Beschäftigung lohnt allemal.

A. Stenzel, S. J.

Wegman, Hermann A. J., Geschichte der Liturgie im Westen und Osten. Gr. 8° (300 S.) Regensburg 1979, Pustet. – Wenn 1979 eine Geschichte der Liturgie angeboten wird, darf sie auf großes Interesse rechnen. Um nur „Vatic. II“ zu berufen: das viele Neugeordnete braucht seinen Ort, und das doch wohl am besten durch Vergewisserung der Wurzeln und des Werdens; dieses Neue als das am meisten Entwickelte erlaubt und verlangt klarere Sichtung und Gewichtung der Kräfte, die zu dieser umfänglichen Reform geführt haben. Die Ankündigung „... im Westen und Osten“ verspricht einem dringlichen Desiderat nachzukommen. Das um so mehr, als ökumenische Weite Programm ist: ein Kapitel ist unter

der Überschrift „Gewinn und Verlust“ den Liturgien der Reformation gewidmet. Dann aber sehr dringlich die Frage: ... und das alles auf knapp 300 Seiten? Um am eben erwähnten Kapitel zu verdeutlichen: 30 S. mögen aus den Proportionen ihre Rechtfertigung haben – daß es zu wenig ist, kann man mit Händen greifen. Da reicht der Raum nicht für eine hinreichende Herausstellung der Bedeutsamkeit des landessprachlichen Kirchenliedes für die frühe Zeit und später; da sucht man vergeblich, für die jüngere Zeit, wofür die Namen Löhe und Harnack, K. B. Ritter und Heiler, Alpirsbach und Berneuchen stehen. Also: da es ein Allerweltskompendium sicher nicht sein will –, was ist der besondere Blickpunkt dieser Darstellung? Vor allem, so der Verf., im kultischen Geschehen das Anwesen und Aufscheinen des Dialogs zwischen Gott und den gläubigen Menschen sichtbar zu machen. Was den methodischen Aufbau innerhalb der Kapitel nach sich zieht: vor der Betrachtung der Riten und Texte als den Ausdrucksformen des Glaubens der Kirche rangiert jeweils „Geschichtliches“ und „Kulturelle Daten“ – umfassende Ortsangabe für die Liturgie als dem ganzen Menschen und seiner Wirklichkeit kommunizierter Vollzug. Folgerichtig dann auch das Bemühen, in den vielfältigen Verleblichungen des einen Glaubens in der langen Tradition elementare Gemeinsamkeiten und Konstanten herauszuarbeiten – Kern im Peripheren, Struktur unter Deformationen, einsinnige Dynamik ungeachtet sich verlaufender Nebenlinien. – Überflüssig zu sagen, daß umfassende Erudition nötig war (und sich erweist), um derart weitgespannter Thematik gerecht zu werden. Kaum verwunderlich, daß nicht alle Partien gleich stark ausgefallen sind. In etwa bedauerlich, daß es die uns zeitlich nächststehenden Perioden sind, denen die vergleichsweise kärglichere Behandlung zuteil wurde; die kaum noch mit zusätzlichem Licht versehenen Anfänge hätten das besser vertragen als die neueren Zeiten: Pistoia, Sailer, Wessenberg, Winter u. a. sind doch zu interessant geworden, als daß die Nennung der Namen genüge. Analoges gilt von den Bahnbrechern der Liturg. Bewegung, den Herwegen, Parsch, Guardini. – Das sind Wünsche, die dem keinen Abtrag tun, daß das tatsächlich Gebrachte gehaltvoll ist. Es versteht sich, daß auf engem Raum die akzeptierten Forschungsergebnisse zu bringen waren. Verwunderlich allenfalls S. 43 f.: daß in den christlichen Gemeinden heidnischer Herkunft die Vorsteher ‚episcopoi/diakonoi‘ gewesen seien, ist weder eine erhellende noch eine gängige Sentenz. Es sei denn, daß hier – wie so oft – die Übersetzung hineingespielt hat? Denn das ist schon ärgerlich: wenn man das Risiko eingeht, einen Übersetzer zu nehmen, dessen Muttersprache nicht das Deutsche ist (das als die inoffensivste Vermutung angesichts der vielen grammatischen Schnitzer!), dann sollte man sich um so mehr eines sorgfältig arbeitenden Lektorats vergewissern. Einige Belege für nicht-sorgfältige Arbeit seien angeführt. S. 52: es wird den meisten Lesern neu sein, die Melkiten seien „diejenigen, die dem Kaiser Malko folgen“. S. 80: umsonst grübelt man über die Mitteilung, daß beim gemeindlichen Abendgebet die Pss 141.142 gesungen wurden und „vorausgeht (oder folgt?) das Weihnachtsoffer...“ Daß Eigennamen lieblos behandelt werden, Akzente Glückssache sind, bei Quellenangaben schon einmal so etwas durchgehen kann wie ‚Addai und Maria‘, ‚Acta Martyrium‘ – verständlich. Aber Sinnlosigkeiten wie „sine oferentia discretionis“ (139; Dreifaltigkeitspraef.) dürften ebensowenig stehen bleiben wie, daß auf einer Seite (203) Sammlungen gleich viermal als ‚receuils‘ buchstabiert werden. Gedankenlos ist es, eine für das Niederländische (Französische) akzeptable Transkription – etwa: pan-nudhis, Kuriakon – nicht der deutschen Phonetik anzupassen. Die Freude an einem begrüßenswerten Buch sollte einem nicht durch solche Nachlässigkeiten gemindert werden.

A. Stenzel, S. J.

Bussini, François, L'homme pécheur devant Dieu. 8° (197 S.) Paris 1978, du Cerf. – Der Verf. (er hat in Straßburg doziert, bevor er 1977 Weihbischof von Grenoble wurde) hat sein Buch mit einer dezidiert pastoralen Absicht geschrieben: vielleicht dem stillen, aber nicht mehr zu übersehenden Gewichtsverlust des Bußsakraments etwas steuern zu können. Diese Feststellung wird nicht gebracht, weil etwa ein Defizit an Wissenschaftlichkeit zu kompensieren wäre; es ist ein anspruchsvolles Werk, und die Analysen besonders der anthropologischen Daten sind streckenweise hochsubtil. Die Methode soll von dieser Feststellung her ver-

ständig und gerechtfertigt werden. Nicht eine umfassende biblische Theologie des ‚Sünders vor Gott‘ wird erstellt, sondern die jeweils ergiebigsten und beredtesten Quellen kommen zu Wort, für das NT also der Römerbrief. Nicht Originalität der Schriftauslegung wird angestrebt, sondern gewichtige Kommentare (Grelot, Lyonnet, Michel, Käsemann) werden in durchaus versierter und dabei selbständiger Weise benutzt. Analoges gilt für den philos.-anthropologischen Teil: die meistzitierten Gewährleute M. Blondel, K. Rahner, E. Levinas, J. Nabert finden sich nicht mit dem Gesamt ihres Systems übernommen, sondern werden mit ihrem Instrumentar und ihren Einsichten – zugegeben: einigermaßen eklektisch, aber nicht unsachgerecht – herangezogen. – Das ist das große Anliegen: zur Einsicht zu verhelfen, daß das rechte Verstehen der evangelischen Heilsbotschaft nur im Durchgang durch Sündenerkenntnis und -bekenntnis zu haben ist; mehr noch: daß das Bekenntnis des Sünderseins für die Frohbotschaft deswegen konstitutiv ist, weil in einer einzigartigen Verschränkung der Sünder solches nur tut, wenn er den Heilandgott nahe glaubt. – Zwei große Abschnitte gliedern die Darbietung: „L’homme pécheur“ (17–81; also: die persönliche, die Tatsünde); „L’humanité pécheresse“ (83–191; die Sünde der Welt, ‚Erbsünde‘). Die Behandlung geschieht auf zwei Ebenen: (1) die der Theologie, genauer: die der biblischen Texte; denn so sehr die kirchliche Lehre von der Erbsünde präsent ist und gelegentlich auch einmal die termini technici gebracht werden, um den Fragepunkt mit Präzision festzulegen – es wird nicht dogmatisch argumentiert, (2) die der Philosophie, um die Schrifttexte nicht „von außen stoßen“ zu lassen, sondern an ihre Wahrheit heranzuführen. Kennzeichnend ein Kapitel mit der Überschrift „Le péché est-il possible?“, eine Formulierung, die auch gleich erkennen läßt, daß die Antwort nicht auf Transzendentalanalyse verzichten können wird. K. Rahner ist dann einer der Anreger, zusammen mit dem immanentistischen Ansatz von M. Blondel. Häufige Berufung geschieht auch auf J. Nabert und E. Levinas. Damit ist den feinsinnigen phänomenologischen Beschreibungen nicht die Eigenständigkeit abgesprochen, wie sie betont im streitbaren Dialog mit dem „Meisterverdächtiger“ Nietzsche Profil gewinnt. – Der „Sünde der Welt“-thematische zweite Teil wird entsprechend angegangen. Wie zu erwarten, dominiert bei den biblischen Aussagen der Römerbrief: 1, 18–3, 19 und (als ‚relecture‘ von Gn 3) die Kapitel 7 und 5, 12 ff. Das Anliegen, diejenigen Befindlichkeiten abzuklopfen und Haltungen zu erhellen, die das quasi ‚natürliche Existential‘ des Sünders ausmachen, läßt die – von der vertrauten Dogmatik nicht selbstverständliche – Vorziehung von Kap. 7 einsichtig werden; die sorgfältige Zuwendung an diesen Text ist überraschend ergiebig. – Ein großes pastorales Anliegen wird wahrgenommen. Zu leisten ist die Fruchtbarmachung für die Praxis eines neuentdeckten Sakraments der Versöhnung. Dafür ist hier viel beigetragen worden.

A. Stenzel, S. J.

Lotz, Johannes B., Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung. 8° (215 S.) Frankfurt 1979, Knecht. – Der gegenüber der überlieferten Form des Christentums oft kritisch oder skeptisch erhobenen Frage nach Vorteil und Zweck der Annahme des Glaubens stellt sich in diesem Buch der Verf. Ihm geht es hier nicht um eine hochreflektierte Rechtfertigung vor dem Forum der modernen Vernunft, sondern um eine Darstellung der Probleme, die dem durchschnittlich gebildeten Zeitgenossen zugänglich ist. L. zeigt auf eine überzeugende Weise, wie man als Seelsorger verständlich sprechen kann, ohne zu simplifizieren, wie man komplexe Sachverhalte an den Mann bringen kann, wobei jedoch die tiefer durchschaute Problematik im Hinterkopf Verständnis, Formulierung und Aufbau von Antwort und Fragen steuert.

In 8 Kapiteln entfaltet L. die Konvergenz von menschlicher Grunderwartung und göttlicher Erfüllung, von menschlicher Heilsfrage und göttlicher Gnadenantwort. Da der Mensch in der radikalisierten Frage nach sich selbst in Erfahrung von Angst, von Leiden und Tod, im unabweisbaren Verlangen nach Unsterblichkeit und Glück, in einem unendlichen Streben nach dem Sinn des Lebens sich in einer Welt und Mensch transzendierenden Eröffnung auf das Ganze des Seins und dessen Grund in einem Wahrheits- und Seligkeitsverlangen bezogen erfährt, ist er schon in diesem Urverlangen auf ein mögliches, sich frei gewährendes Kommen Gottes in

Jesus Christus hin terminiert. – Hier wird deutlich, daß Christliches und Weltliches sich nicht diametral oder exklusiv entgegenstehen, sondern sich eröffnend und ermöglichend zueinander verhalten. Im Gott-Menschen kommt das Menschliche als Christliches zu sich selber in der Anteilnahme am göttlichen Leben, die sich geschichtlich erfüllt in Kirche, Sakramenten und christlichem Lebensvollzug. – Indem L. viele Vorbehalte, Ängste und Zweifel individueller und geistesgeschichtlicher Art (z. B. Emanzipation, Autonomie, Humanität) ausräumt, weist er klar und bestimmt den Weg der Rückkehr zum vollen Christentum, damit Sinnverlust, Daseinsöde und Enthumanisierung überwunden werden können, um im Christlichen zur vollen Menschlichkeit zu kommen. – Die Ausgangsfrage „Was bringt das Christentum dem Menschen?“ ist nun noch so zu korrigieren, damit nicht das autonome Subjekt den Glauben als Mittel einsetzt zur Verwirklichung des Selbst, sondern daß sich Christsein gerade als durch die Gnade radikalisiertes Menschsein entfaltet. Erst wenn der Mensch in Transzendenz und Gnade sich in die Überfülle des göttlichen Geheimnisses und die Abgründtiefe der Liebe hineinwagt, die im gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu Grund, Hoffnung und Ziel geworden ist, gewinnt sich der Mensch, in dem er aus sich heraus geht. – Dieses geglättete Buch im Genus der Vermittlungsliteratur ist besonders für die Erwachsenenbildung zu empfehlen und eignet sich gut für die persönliche Meditation. G. L. Müller

Steinmetz, Franz-Josef, Damit der Geist komme. Impulse aus der Jesus-Geschichte. 8° (168 S.) Würzburg 1979, Echter. – Der vorliegende Band vereinigt eine Reihe von Beiträgen, die aus verschiedenen Anlässen entstanden sind (Exerzitien-Meditationen, Predigten, Vorträge) und die z.T. schon früher in „Geist und Leben“ und im „Entschluß“ erschienen sind. Die Auswahl und Zusammenstellung ist bestimmt – wie der Titel „Damit der Geist komme“ andeutet – von Joh 16, 7: „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“ Das Fortgehen Jesu, d. h. sein Tod am Kreuz, hat der Welt das Heil gebracht, das in der Sendung des Geistes sichtbar wird. Die behandelten Themen – auch wenn sie nur teilweise direkt den Heiligen Geist zum Gegenstand haben – sind Herrenworte oder Jesusgeschichten, in denen Jesu Geist spürbar wird: z. B. die Geistworte des Johannesevangeliums, der Zweifel des Josef bei Mt 1, 18 ff., die Huldigung der Magier bei Mt 2, das Gebet Jesu, das Geheimnis der Gleichnisse Jesu, die Bedeutung der Wunder Jesu, das Rätsel der Schweige-Gebote bei Mk, die Abschiedsreden bei Joh, die Frage nach den biblischen Grundlagen des Ordenslebens. – Dabei geht es dem Autor nicht in erster Linie um exegetische Untersuchung – wiewohl sehr viel exegetische Arbeit hinter diesen Beiträgen steht –, sondern vor allem um den geistlichen Sinn dieser Jesusgeschichten. Aus der Sicht des modernen Menschen mit seinen Fragen und Zweifeln wird der Text hinterfragt, das Wort der Schrift aktualisiert, ins Leben des heutigen Menschen hineingestellt. Bei aller nüchternen Nachdenklichkeit spürt man das persönliche Engagement des Verfassers, der um das rechte Verständnis der Hl. Schrift ringt. Der Leser fühlt sich verstanden, ernstgenommen und angeregt, weiterzudenken und zu meditieren. Am anregendsten dürften wohl jene Abschnitte sein, die direkt als Meditation verfaßt worden sind. Die mehr problematisierenden Beiträge, wie z. B. der Artikel über die Grundlagen des Ordenslebens, lassen infolge ihrer Kürze beim Leser manche Frage offen und wecken in ihm eigentlich den Wunsch nach weiterer exegetischer Auseinandersetzung. G. Switek, S. J.

Carretto, Carlo, Worte aus der Wüste. Herausgegeben und kommentiert von Maria Otto. Kl. 8° (120 S.) Freiburg i. Br. 1979, Herder. – Carretto, Kleiner Bruder der Gemeinschaft von Charles de Foucauld, gehört zur Zeit zu den meistgelesenen geistlichen Schriftstellern, dessen Schriften in alle Welt hinausgehen. Seine Spiritualität ist von der intensiven Wüstenerfahrung (1954–1964) geprägt. In der unermeßlichen Weite der Wüsteneinsamkeit geraten alle Dinge unter neue Perspektiven; die Maßstäbe ändern sich. Das Nahe wird fern und das Ferne gewinnt eine neue Dringlichkeit. Die Fesseln und Zwänge der „Stadt“ fallen ab. Eine ganz neue

Freiheit wird erlebt. Vor allem aber – alle Dinge werden durchsichtig auf Gott hin. Von hierher verstehen sich die Überschriften der einzelnen Abschnitte dieses Büchleins, die aus den früheren Büchern Carrettos zusammengestellt sind: „Die Stadt und das Licht“; „Nacht“; „Erde und Haus“; „Stein und Erbarmen“; „Der Morgen und das Neue“. Das Büchlein kann ein lieber Begleiter für alle werden, die das Gebet und die Stille suchen.

H. B a c h t

Greshake, Gisbert, Die Wüste bestehen. Erlebnis und geistliche Erfahrung. 8° (152 S.) Freiburg–Basel–Wien 1979, Herder. – Es steht außer Frage, daß die Wüste in ihren mannigfachen Dimensionen in der biblisch-christlichen Überlieferung eine gewichtige Rolle spielt: im Schicksal des israelitischen Volkes wie im Leben der Propheten bis hin zum Vorläufer des Herrn. Welchen Platz sie im Leben Jesu innehat, ist bekannt. Kein Wunder, daß alle, die sich auf den Weg der radikalen Christusbefolgung machten, auch den Weg in die Wüste suchten: Paulus, die großen Mönchsväter, Ignatius von Loyola seien genannt. Das alles ist uns so vertraut, daß man sich wundert, daß so wenige Menschen sich der Faszination der großen Wüste aussetzen. Der Verfasser dieses schmalen Buches – er ist Dogmatikprofessor an der Wiener Universität – bildet eine der wenigen Ausnahmen. Zunächst war es die „geologische“ Wüste, die ihn angezogen hatte. Aber dann entdeckte er das andere Gesicht, die Wüste als geistliche Realität. In den wiederholten „Auszügen“ („Exodus“) zu den großen Wüsten unserer Erde erschloß sich ihm ihr „geistlicher Innenraum“. Im Rückblick kann er in aller Wahrheit schreiben: „Die Wüste, Ort der Ode, Einsamkeit und Ungeborgenheit, und als solche Realsymbol des menschlichen Herzens mit seinem fruchtlos egoistischen Sinnen und Trachten nach dem Bösen kann von Gott her zur Geburtsstätte neuen Lebens werden“ (150). – Der Weg zu solcher Erfahrung ist die Begegnung mit dem „Janusgesicht“ der Wüste, zu dessen Deutung auf die biblischen Aussagen zurückgegriffen wird. Schon dort ist die Wüste beides: Ort des Grauens und der tödlichen Ausgesetztheit wie auch Ort gesegneter Zweisamkeit mit Gott. Besonders eindrucksvoll ist, was im Mittelstück des Buches über dieses „Gott begegnen in der Wüste“ gesagt wird (46–80). Weil die Grenzenlosigkeit der Wüste die alltäglichen Orientierungsmarken relativiert, verweist sie den Menschen in die radikale Ausgesetztheit, in der Gott wieder zu Gesicht kommen kann. „Die Wüste setzt tatsächlich neue Maßstäbe... Gewohntes wird in Frage gestellt, Ungewohntes selbstverständlich. In der Erfahrung der unendlichen Weite zeigt das Endliche sich in neuer Gestalt: Das Kleinste wird groß und das Größte klein, das Naheliegende erscheint fern, das Ferne nah, so wie das Wichtige unwichtig und das Unwichtige wichtig“ (49 f.). Solche „Erfahrungen“ haben vor allem für jene ihre Bedeutung, die das Mönchtum der Frühzeit verstehen wollen. Sie werden dann nicht länger über die „Weisheit aus der Wüste“ verwundert sein. – Noch auf ein anderes Kapitel sei hingewiesen; es trägt die Überschrift: „Jeder kennt jeden“. Aufgeklärte Geschichtsschreibung hatte seit je sich über den Mangel an Mitmenschlichkeit und sozialem Engagement der Wüstenmönche aufgehalten. Beim Lesen dieser Seiten begreift man auf einmal die Kurzsichtigkeit dieser Perspektive. Die Einsamen der mönchischen Wüste sind keine Solipsisten – die sucht man besser in den Menschen-Silos der modernen Großstädte –; vielmehr gewinnen sie eine neue „Empfindsamkeit“ für die anderen, die jeden mit jedem verbindet. Nur so kann man auch das Gebet verstehen, das Alfred Delp in seiner Todeszelle formuliert hat: „Herr, laß mich erkennen, daß die großen Aufbrüche der Menschheit und der Menschen in der Wüste entschieden werden. Herr, ich weiß, es steht schlimm um mein Leben, wenn ich die Wüste nicht bestehe oder die Einsamkeit meide“ (50).

H. B a c h t, S. J.

Kranz, Gisbert, Was Menschen gern tun: Essen und Trinken – Singen – Lachen – Dichten und Denken – Lieben und Erkennen. Gr. 8° (239 S.) München 1979, Kösel. – Was sich hinter diesem überraschenden Titel verbirgt, ist eine sehr ernsthafte Anthropologie, die sich darum bemüht, gerade jenen Dingen nachzuspüren, die von den zünftigen Philosophen gemeinhin übergangen werden. Zumal die Philosophie unseres Jahrhunderts hat sich sehr einseitig mit den negativen

Aspekten des Menschen befaßt; sie hat fast nur sein „Ausgesetztsein“ und sein „Sein zum Tode“ erforscht. Aber der Mensch steht nicht nur unter tragischen Zwängen. Er bekundet sein Wesen auch in dem, was er gerne tut. Diesen Dingen geht der bekannte Literaturhistoriker und -kritiker in diesem erstaunlichen Buch nach. Dank seiner ungewöhnlichen Vertrautheit mit dem weiten Bereich der Literatur der ganzen Welt, aber auch mit der modernen Philosophie und Humanwissenschaften gelingt ihm ein Werk, das den Leser vom Anfang bis zur letzten Zeile fesselt. Das sind keine blassen und abstrakten Deduktionen und Begriffsanalysen, sondern hier ist alles anschaulich, weil mit Leben erfüllt. Dabei begnügt sich K. keineswegs mit geistvollen Aperçues und zahllosen Zitaten aus den entferntesten Bereichen internationaler Literatur, sondern es geht ihm um einen wirklichen Erkenntnisbeitrag zu drängenden Problemen, die zu einem großen Teil von der zünftigen Philosophie „schamhaft“ übergangen werden. Man ist beispielsweise überrascht, wie unter der simplen Überschrift „Essen und Trinken“ (13–51) in zäher Unerbittlichkeit die quälende Frage durchdiskutiert wird, an welcher Denker wie Reinhold Schneider, Joseph Bernhart, Peter Lippert, u. a. m. fast zerbrochen sind: Wie kann der Gott der Bibel der gütige Vatergott sein, wenn seine Schöpfung auf dem Schmerz und der Qual des Fressens und Gefressenwerdens gründet? K. läßt die gängigen Antworten der Philosophen und Theologen Revue passieren. Gerade die verblüffende „Teleologie“ in diesem Prozeß der qualvollen Vernichtung anderen Lebens, damit neues Leben entstehen und gedeihen kann, ist das bedrückendste Argument gegen den Theismus. Auch der Lösungsversuch, den K. zum Schluß behutsam anbietet (46–49) – nämlich aus dem eucharistischen Geheimnis Gottes, der sich selbst zur Speise gibt – wird auf Skepsis stoßen. Aber er zeigt auf jeden Fall, daß er sich nicht mit voreiligen Scheinlösungen abspesen läßt. Im übrigen ist in diesen ersten Abschnitt des Buches eine sehr bedenkenswerte Analyse der drei Strukturelemente jeglichen Mahlgeschehens („das Bewußtsein des Beschenktseins; das Bewußtsein, die Kraft des Verzehrten in sich aufzunehmen; das Bewußtsein, mit den Mahlteilnehmern besonders verbunden zu sein“) geboten, die gerade zur theologischen Deutung des eucharistischen Mahles hilfreich sein kann (36 ff.). – Weniger problembehaftet ist der zweite Abschnitt, der vom „Singen“ handelt. Erstaunlich ist, aus welcher entlegenen Quellen der Verf. seine Aussagen über die anthropologischen Hintergründe der menschlichen Freude am Singen zu holen weiß. Es kennzeichnet die deutsche Gründlichkeit, wenn 1970 die Arbeitstagung „Neues Kirchenlied“ sich für die offenbar geplante Neuherausgabe des „Kirchenliedes“ durch ein Grundsatzreferat über die Frage: „Warum singt der Mensch?“ einstimmen ließ. Daß das Singen es mit dem Gemeinschaftserlebnis zu tun hat, ist nicht neu. Wichtiger ist, was K. über das Singen als Zauber darlegt. Daß das lateinische Wort für Lied („carmen“) im französischen „charme“ weiterlebt, ist bekannt; weniger, daß das deutsche Wort „Lied“ auf das altnordische „Ljöd“ (= gesungener Zauberspruch) zurückgeht. – Besonders gut gelungen scheint uns das Kapitel über „Lachen“ zu sein. Das hängt damit zusammen, daß nach alter Philosophenweisheit der Mensch das „lachende Lebewesen“ ist, womit er möglicherweise präziser definiert ist, als es die Redeweise vom „homo sapiens“ vermag. Es verwundert dann nicht, daß man seit Urzeiten die mannigfachen Formen und Nuancen des Lachens zu unterscheiden gewußt hat. So unterscheidet man „das krähende, jauchzende, glucksende oder quiekende Lachen der Säuglinge“ und „das blökende oder kichernde Lachen der Backfische“, das „Stierlachen der jungen Männer“, das „alberne Lachen der Verliebten“ und „das Lachen der alten Leute“ (84). Mit Staunen liest man, daß die alten Griechen bereits versucht haben, die „griechischen Landschaften nach den regional verschiedenen Arten des Lachens zu unterscheiden“ (Ionien, Megara, Achäer, Äoler) (85); ebenso liest man mit Überraschung, daß schon Klemens von Alexandrien eine Art „Physiologie“ des Lachens versucht hat (ebd.). Natürlich fehlt auch nicht ein Hinweis auf die „asketische Seite“ des Lachens. Bekanntlich war es ein „Konstitutivum“ des alten Mönchtums, wie es sich noch in der Benediktsregel (Kap. 6) bezeugt, daß der Mönch sich des Lachens grundsätzlich enthält; statt dessen übt er sich in der „Trauer“ und in der Zerknirschung („compunctio“). Von daher stammt dann auch die Unterstellung, daß Christus nie gelacht habe. Aber K. tut gut daran zu zeigen, wie sehr sich

hinter solchen Klischees die Abhängigkeit von den zeitgenössischen Vorstellungen über das Lebensideal des Weisen verbirgt... Nochmals – ein kostbares Buch, vorzüglich ausgestattet, für das dem Verfasser wie dem Verlag Dank gebührt.

H. Bacht, S. J.

Lankhorst, Otto, *Les revues de sciences religieuses. Approche bibliographique internationale* (Recherches institutionelles 3). 8° (294 masch.geschr. S.) Strassburg 1979, Cerdic Publications. – Der Begriff ‚Sciences religieuses‘ spiegelt so sehr die spezifisch französische Situation, daß es nicht ganz leicht ist, das genaue deutsche Äquivalent des französischen Terminus anzugeben. Spätestens nach dem Durchblättern vorliegender Untersuchung wird jedoch deutlich, was mit ‚Revue de Sciences religieuses‘ gemeint ist, was mithin den Gegenstand dieses Buches ausmacht. Es handelt von den theologischen Zeitschriften, also einer der wesentlichen Formen, in denen theologische Forschung sich ereignet und an die Öffentlichkeit tritt. Die Arbeit erscheint im Rahmen einer Publikationsreihe des Cerdic (Centre de recherches et de documentation des Institutions Chrétiennes, Universität Straßburg), die sich insbesondere mit den kirchlichen Institutionen befaßt. Die Studie ist sehr übersichtlich in drei Teile gegliedert. Im ersten (9–83) untersucht der Verf. das Phänomen der theologischen Zeitschriften als solches, und zwar unter der doppelten Rücksicht ihrer Geschichte und ihrer derzeitigen Situation. Sehr informativ sind in dem der Geschichte gewidmeten Abschnitt zwei chronologische Tabellen theologischer Zeitschriften, die eine nach Ländern, die andere nach Spezialisierungen angeordnet. Hier zeigt sich handgreiflich, wie stark die jeweilige theologische Interessenlage sich in der Zeitschriftenlandschaft widerspiegelt. Neue theologische Richtungen und neue Spezialisierungen schlagen sich unmittelbar in Neugründungen von Zeitschriften nieder. Über die derzeitige Situation der theologischen Zeitschriften berichtet L. aus der Sicht des Herausgebers (Einstellung von Zeitschriften, Zusammenlegung, Kosten und Preis, Seitenzahl, Auflagenhöhe, internationale Normen usw.), des Bibliothekars (Zusammenarbeit zwischen Bibliotheken, Aufbewahrung der Zeitschriften usw.) und des Benutzers bzw. Lesers. – Damit, daß ein wissenschaftlicher Beitrag in einer Zeitschrift abgedruckt ist, ist dem interessierten Wissenschaftler noch nicht unmittelbar geholfen. Der Beitrag muß dem Wissenschaftler zur Kenntnis gelangen, was bei der großen Anzahl der Zeitschriften, ihrer oft geringen Auflage und Spezialisierung alles andere als selbstverständlich ist. Er muß sich also irgendwo und irgendwie über die Existenz der Zeitschrift und die Existenz des Artikels informieren können. Dem ersten Ziel dienen die verschiedenen Verzeichnisse theologischer Zeitschriften, dem zweiten die verschiedenen in Gebrauch befindlichen Bibliographien. – Der zweite Teil der Arbeit (89–163) ist diesen Verzeichnissen, der dritte den bibliographischen Mitteln gewidmet (169–240). Was die Erfassung der Zeitschriften (inventaires) angeht, so nennt L. zunächst die verschiedenen existierenden Verzeichnisse (allgemeine und spezielle) und macht dann einen konkreten Vorschlag, welche Angaben in einem solchen Verzeichnis enthalten sein sollten. Von besonderem Interesse sind hier die Hinweise, wie man zu Informationen über Neuerscheinungen, Einstellungen, Namensänderungen, Wechsel in der Redaktion von theologischen Zeitschriften kommen kann. Der dritte, den Bibliographien (bloßer Hinweis auf den Titel oder Analyse und Résumé des Artikels oder kritische Wertung) gewidmete Teil ist wiederum noch speziell und allgemein unterteilt. Er stellt eine Fundgrube an Informationen aller Art dar, nicht nur für den Anfänger in Theologie, sondern auch für den elder student. Selbst Herausgeber theologischer Zeitschriften können hier manchen brauchbaren Hinweis finden. Das Schlußwort überrascht etwas durch schrillen Ton und pauschalisierendes Urteil. Der „chaotischen Situation“ der theologischen Zeitschriften sollte durch eine „koordinierte(n) Politik“, notfalls von seiten der Geldgeber selber zu Leibe gerückt werden. Was dem Verf. besonders ein Dorn im Auge ist, ist die mangelnde Originalität der theologischen Zeitschriften: „...en sciences religieuses sans se citer les uns les autres au plan international et sans se copier d'ailleurs, les articles des revues se répètent“ (242). Daß es hier doch vielleicht Ausnahmen gibt, werden die betreffenden Spezialisten sicher gerne dem Autor bestätigen!

H.-J. Sieben, S. J.