

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 26 (1979)

**Heft:** 2-3

**Rubrik:** Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## BESPRECHUNGEN

**Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. Bd. 2. Disputatio de homine.** Teil 1. Text und Traditions hintergrund. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977. xiv–225 S.

In seinen Thesen *De homine* vom Jahre 1536 kritisiert Luther die philosophische Definition des Menschen als *animal rationale* und stellt ihr die theologische Definition des Menschen als *iustificandus fide* entgegen. Der geschichtliche Horizont für eine Erörterung dieser Thesen erstreckt sich, läßt man deren Wirkungsgeschichte einmal beiseite, von Aristoteles über Früh-, Hoch- und Spätscholastik bis zu Luthers Erfurter Lehrern. Die verhandelte Sache erfordert eine ähnlich weitgespannte Auseinandersetzung: mit erkenntnistheoretischen Fragen des Definitionsverständnisses und der Grenzen von Definibilität, mit fundamentaltheologischen Themen aus Anthropologie und Psychologie und mit dogmatischen Problemen vor allem hinsichtlich des Verständnisses von Sünde und Rechtfertigung. In welchem Verhältnis zueinander stehen griechische und biblische Überlieferung? Wie wird die Relation von Vernunft und Glaube aufgefaßt? Welches ist letztlich der Gegensatz von scholastischer und reformatorischer Theologie?

Solchen Fragen widmet Ebeling seine großangelegte dreiteilige Monographie zu Luthers Thesen *De homine*. Sollen deren Teile zwei und drei einen «umfangreiche[n] Kommentar zu den einzelnen Thesen» bringen, «zu den Thesen 1 bis 19 (die philosophische Definition des Menschen) und zu den Thesen 20 bis 40 (die theologische Definition des Menschen)» (VII), legt der bereits erschienene erste Teil, der hier kurz angezeigt werden soll, eine immense Vorarbeit hierzu vor. Das Erscheinen dieser Monographie ist aus einem doppelten Grunde bedeutungsvoll. Zunächst hat der Autor über mehr als zwei Jahrzehnte hinweg sich immer wieder mit den Thesen *De homine* befaßt (vgl. VIII f.) und schon erste Ergebnisse veröffentlicht («Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance», *ZThK* 72 [1975], 310–336, bes. 314–333). Zum andern handelt es sich um die Interpretation eines auch für Luther außergewöhnlichen, aber leider vernachlässigten Textes.

Der erste Teil des Buches legt eine Neuedition der Thesen *De homine* und das neu kollationierte Disputationsfragment vor und behandelt Einleitungsfragen. Die Neuedition greift dabei zurück auf den ältesten bisher bekannten (und bisher übersehenen, vgl. 2, Anm. 8) Textzeugen, den 1546

erschienenen zweiten Band der Opera latina in der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers (vgl. 12 und 9). Zumal ob der Unzulänglichkeiten der Edition der Thesen in WA (vgl. 11; 20, Anm. u; 22, Anm. z) hat Ebelings Neuausgabe einen doppelten Wert.

Einleitende Beobachtungen zur Thematik der Thesen halten folgendes fest. In der Disputatio de homine geht es Luther nicht um irgendwelche Eigenschaften des Menschen, und seien sie noch so wesentlich, sondern um das Eine des Menschseins. Soll dieses Eine nun definitorisch erfaßt werden, dann muß die zu erstellende Definition ihrerseits wiederum zwei Definitionen des Menschen beinhalten, die philosophische als die Weise der Selbstdefinition des Menschen und die theologische als die Fassung einer Definition des Menschen, wie sie diesem von außerhalb seiner selbst gegeben wird. Die Strittigkeit dieser beiden Ausprägungen von Definitionen hat es nämlich zentral mit dem Wesen des Menschen zu tun. Und sie gehört letztlich deswegen in eine theologisch adäquate Definition des Menschen mithinein, weil es in der Theologie a limine einer philosophischen Verfremdung zu wehren gilt. Dies verdeutlicht gerade auch Luthers unkonventionelle Indienstnahme der aristotelischen Begrifflichkeit von forma und materia. Und wenn Luther dann in Abweichung vom traditionellen scholastischen Verständnis «das subiectum theologiae relational bestimmt, nämlich durch Angabe des Verhältnisses, in dem Gott und Mensch zueinander stehen, so geht es ihm nicht um eine Konkurrenzierung Gottes durch den Menschen, sondern im Gegenteil darum, in der Theologie den Vorrang Gottes dadurch mit aller Entschiedenheit zur Geltung zu bringen, daß als fundamentaltheologische Anweisung die Situation fixiert wird, in der sich der Mensch Gott gegenüber befindet, nämlich als reus et perditus vor dem deus iustificans vel salvator» (35 f.).

Der Hauptteil des Bandes behandelt den Traditionshintergrund der Disputatio de homine (46–221). Unter besonderer Berücksichtigung von Boethius und Ockham gelangen zunächst allgemeine Fragen des Definitionsverständnisses zur Sprache (46–71). Will man nicht einem essentialistischen Mißverständnis verfallen, dann sind immer auch die metaphysischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bzw. Implikationen der Definition zu berücksichtigen. Die Verknüpfung der Definition mit der Lehre von den Prädikabilien bzw. mit der arbor Porphyriana beschränkt die Definition im engeren Sinn auf die Substanzen. «Darf dieses Klassifikationsverfahren der Substanzen», so stellen sich an Boethius und seine Tradition nun Fragen, «als erschöpfend betrachtet werden? Mit welchem Recht zielt es auf den Menschen ab? Welche ontologische Grundkonzeption verrät sich in der gewissermaßen gegenläufigen Wertungsskala, der zufolge in der einen Hinsicht das Allgemeinste, nämlich der Substanzbegriff selbst, in der anderen Hinsicht die differenzierteste Substanz, nämlich der Mensch, den obersten Rang einnimmt? Und wie ist der Wechsel des Verfahrens zu verstehen, wenn am Schluß statt eines logisch befriedigenden Schrittes der Spezifizierung der Sprung in das Individuum zugemutet wird?» (60). Diese Fragen bleiben auch in der bedeutenden Darstellung der mittelalterlichen Logik bei Ockham offen. Im Rückgriff auf die Forderung des Ari-

stoteles, die Definition habe das Wesen einer Sache wiederzugeben (vgl. 63, Anm. 40; 65f. findet sich ein Vergleich mit Thomas v. Aquin), gilt nach Ockham von der Realdefinition im strikten Sinne: «... est sermo compendiosus, exprimens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitae declarans» (Stellennachweise bei Ebeling, 63, Anm. 39; vgl. 117). Es ist also, wird hier ausdrücklich gefordert, von den Externrelationen zu abstrahieren. Man steht damit an der Grenze des Definitionsverfahrens und es geschieht so eine Vergleichgültigung des Individuellen.

Die Definition des Menschen als animal rationale wird von Ebeling zunächst verglichen mit deren aristotelischer Hauptstelle: «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων», «Sprache aber besitzt von den Lebewesen allein der Mensch» (Polit. I, 2 1253a9f.). Zur Interpretation dieser Stelle legt Ebeling in eigener Übertragung den Kontext Polit. I, 2 1253a1–38 vor und paraphrasiert ihn (74–86). Hier ist das ζῴον λόγον ἔχον präzisierend verflochten mit dem ζῴον πολιτικόν. Dies bedeutet: Des Aristoteles Kennzeichnung des Menschen orientiert sich nicht an Seelenvermögen, sondern an Kommunikationsweisen, und nicht am Einzelmenschen, sondern am Ganzen der Gemeinschaft (77–81). Dabei ist nach Aristoteles die Natur des Menschen als das zu verstehen, worin seine Entwicklung auf die Vollkommenheit hin das Endziel erreicht – es «überrascht die Beobachtung, daß hier gerade der Naturbegriff zum Träger eines Geschichtsdenkens geworden ist, dem ein quasi-eschatologischer Zug eigen ist» (84). Und es ist der Mensch primär in einer sittlichen Perspektive zu sehen (84–86). «Wenn man von diesem aristotelischen Hintergrund der gängigen Definition des Menschen als animal rationale wieder zu deren Verwendung in der scholastischen Tradition zurückkehrt, so fällt ... die Verkümmerng zu einer Formel auf, welche den isolierten Einzelnen unter Abblendung von Geschichte und Ethos als Modell der zu definierenden species Mensch nimmt» (86f; vgl. 73).

Noch erstaunlicher ist es für Ebeling, wie ausgerechnet die Definition des Menschen (des weitaus schwierigsten Gegenstandes von Definition, weil hier einmalig der Mensch zugleich Subjekt und Objekt ist) zum Paradebeispiel des Definierens geworden ist (87; vgl. den Erklärungsversuch 113–115). Erst die Moderne hat diesbezüglich ein Problembewußtsein entwickelt (vgl. 88f. den Verweis auf Nietzsche und Heidegger). Freilich, auch die Tradition hat auf ihre Weise die Grenzen der Definierbarkeit des Menschen statuiert. Im eigentlichen Sinne definierbar sind zunächst nach den allgemeinen Definitionsregeln allein die species specialissimae, nicht jedoch das Individuum. Obwohl seit Aristoteles das ontologische Interesse die Konkretion der substantia prima im Auge behält, kann die Epistemologie nicht dulden, daß das Wissen der Zufälligkeit des Individuellen und damit dem Werden und Vergehen unterworfen werde (89–96). Ist nach gesamt-scholastisch einhelliger Auffassung dann Gott nicht definierbar (wegen der Vollkommenheit seiner simplicitas, 96–112), wirft seine Nichtdefinierbarkeit nochmals ein kontrastierendes Licht auf die Definibilität des Menschen. Möglichkeitsbedingung für eine Wesensdefinition ist im aristotelisch-scholastischen Ansatz eine ontologische Defizienz: Der Ausfall ontologischer Defizienz impliziert die Nichtdefinibilität Gottes, deren Vorhandensein ist

Grund für die Definibilität des Menschen. Und zwar so, daß die ontologische Defizienz auch die Modalitäten der Definierbarkeit des Menschen bestimmt. Sie ist Ursache einer grundsätzlichen Definibilität, sie ist aber auch der Grund einer gewissen ebenfalls für den Menschen geltenden Nichtdefinibilität insofern, als der ontologische Mangel eine Definition des Individuums verunmöglicht (vgl. 112f., 101). Läßt man demzufolge die eigentliche Definition allein auf die *species* abzielen, soll sie sich beschränken auf die Substanz unter Ausklammerung der *principia extrinseca*, dann ist man der Auffassung, dabei der Intention der Natur zu folgen: «... *ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus*» (Thomas v. Aquin, S. th. I q. 85 a. 3 ad 4; vgl. 117).

Auf die Abblendung des Individuellen in der Wesensdefinition des Menschen ist nochmals besonders einzugehen. Sie bedeutet nach Ebeling eine schwerwiegende Beeinträchtigung der scholastischen philosophischen Anthropologie. «Für das *animal rationale* weiten sich die Externrelationen ins Unermeßliche. Und entsprechend vervielfältigt sich das Spektrum der Akzidentien. Deshalb ist das Verhältnis von *species* und *individuum* beim Menschen so gewichtig wie in keinem vergleichbaren Fall ... Hier stoßen wir auf das Kernproblem nicht nur der Anthropologie, sondern auch der Ontologie in der Scholastik. Obwohl im aristotelischen Denken grundsätzlich das konkrete Einzelne als das Wirkliche angesprochen ist, kommt dennoch der Erfassung des *Eidos* (*species*) der Primat zu ... Darum ist auch für das aristotelische Denken eine gewisse Abwertung des Individuellen charakteristisch oder, um es historisch gerechter zu formulieren, der mangelnde Sinn für die Bedeutung des Individuums. Damit steht jedoch das alttestamentliche und, ihm gegenüber noch verschärft, das christliche Verständnis für die Kontingenz des Geschichtlichen und für die Bedeutung des einzelnen Menschen vor Gott in starker Spannung ... Mit der Begegnung beider Überlieferungsströme und dem Versuch ihrer Integration stellte sich jedoch in zunehmender Schärfe die Frage, wie im Rahmen griechischer Ontologie dem Individuum stärkere Beachtung und gesteigerte Relevanz zukommen könne und ob sich an diesem Problem etwa herausstelle, daß diese Ontologie für ein denkendes Durchdringen des eigentlich Christlichen ungeeignet sei» (115f.). Fanden sich im Empfinden der Scholastik die Sachverhalte der Externität (man denke vor allem etwa an die Schöpfungslehre) oder des Individuellen (Diskussion um das Individuationsprinzip) im Einklang mit der Definition des Menschen als *animal rationale*, dann könnte und sollte doch mindestens ansatzweise die Relevanz von Externität und Individuation in die Definition des Menschen hineingehören. Dies entspräche auch Thomas von Aquin: «*Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur... ad 1: ... licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest ...*» (S. th. I q. 29 a. 1 ob. 1 und ad 1; vgl. 120).

Was trägt nun zu diesem Desiderat der Personbegriff bei? In ihm geht es doch ausgerechnet um die Individuation geistiger Wesen. Und es handelt sich bei ihm doch «um einen der bemerkenswerten Fälle, in denen die theo-

logische Reflexion den Anstoß zu neuer philosophischer Begriffsbildung gegeben hat» (125; vgl. zur allgemeinen Charakterisierung dieser Begegnung von biblischem Denken und Ontologie der Antike 126f., Anm. 187; 133, Anm. 199).

Die trinitätstheologische Funktion des Personbegriffs ist eine innertrinitarische (zur Kennzeichnung einer Unterscheidung, die nicht auf eine Unterscheidung zwischen species und Individuum hinauslaufen darf) und betrifft gar nicht (oder: kaum?) die Offenbarungsrelation ad extra (128f.; vgl. die bedeutsamen Differenzierungen 129, Anm. 190), so daß sie nach Ebeling auch nicht relevant wird für die Externrelation des Menschen (129–131; bei G. Biel ist persona im allgemeinen gar ein terminus privativus, 130, Anm. 192). Die christologische Funktion des Personseins andererseits (zur Erfassung der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, ohne daß deren Unterschiedenheit beeinträchtigt wird) bringt eine derart starke Differenz zwischen humanitas und persona mit sich, daß auch von daher eine Integration des Personbegriffs in die Definition des Menschen nicht nahegelegt wird (130f.). Wenn anthropologisch der Personbegriff also gewiß eine etwas dürftige Nebenrolle spielte, dann zeigte dessen trinitarischer und christologischer Gebrauch doch eindeutig, daß hier zum Verständnis von Person das gängige Unterscheidungsschema von species und individuum unbrauchbar wurde. Und in beiden Fällen versuchte man Person relational zu verstehen (132f.). «Obwohl es sich zwar beide Mal um Internrelationen handelt – einerseits die innergöttlichen Relationen und andererseits die Aufnahme der menschlichen Natur in die hypostatische Union mit der göttlichen Person –, so wartete doch diese Verbindung von persona und relatio auf eine sinngemäße Auswertung bei der Interpretation menschlichen Personseins. Einerseits macht der innertrinitarische Personbegriff die Erkenntnis geltend, daß eine Ontologie der Substanz, die das praedicamentum der Relation nur nachträglich und als zweitrangig berücksichtigt, dem Sachverhalt des Personseins nicht gerecht werden kann, und zwar deshalb nicht, weil hier nun doch Intern- und Externrelationen untrennbar ineinandergreifen infolge der Beziehungen zwischen dem Innenleben der Person und ihren Äußerungen. Und andererseits lenkt die Lehre von der An- bzw. Enhypostasie der menschlichen Natur Christi ... auf die Tatsache hin, daß für das Personsein des Menschen die radikale Externrelation der Gottesbeziehung konstitutiv ist, ohne die auch das Geschehen der Inkarnation seinen Sinnhorizont verlöre» (133f.).

Der Weg zu einer relationalen Ontologie und Anthropologie ist weit. Bekanntlich hat besonders Luther in einem relationalen Glaubens- und Wirklichkeitsverständnis gelebt. Um nun später möglichst genau Luthers Anthropologie mit der scholastischen vergleichen zu können, bespricht Ebeling im letzten Drittel des vorliegenden Bandes noch «Die Explikation der Definition des Menschen in der Definition der anima» (136–183; die §§: «Das theologische Interesse der Scholastik an der Psychologie», «Allgemeine Gesichtspunkte zur Seelenlehre der aristotelischen Scholastik», «Die Definition der Seele», «Die Differenzierung der Seelenkräfte»). Und es kommt «Das Problem der Einheit des Menschen» zur Sprache (184–221; die §§: «Die

Problemkonstellation in der Scholastik», «Die Position des Thomas von Aquin», «Die konziliaren Entscheide», «Die spätscholastische Diskussion um die Formenpluralität»).

Eine immense Detailarbeit bringt Licht in den komplexen Traditionshintergrund. Das uns heute nicht selten fremd anmutende Wissenschafts- und Glaubensverständnis verflossener Zeiten kommt neu zum Sprechen, vor allem durch das Aufspüren des damaligen Lebensbezuges der Fragestellungen. Es vermag damit die hier bloß signalisierte historische Monographie eine Art geschichtlich-präsenten Resonanzboden abzugeben für Ebelings systematisches opus magnum, die «Dogmatik des christlichen Glaubens».

Ebeling hat im vorliegenden Band sich leiten lassen vom roten Faden der philosophischen Definition des Menschen als animal rationale und dessen Entfaltung mittels des aristotelisch-metaphysischen Instrumentariums. Weiteres traditionsgeschichtliches Material ist aufgespart für die Kommentierung von Luthers Thesen in den noch folgenden Teilen (VII). Dann wird gewiß auch das bunte Gewebe des roten Fadens zum Leuchten kommen, zumal wenn, was bisher eher andeutungsweise zu finden war, die Gnaden-theologie entfaltet werden wird.

PIETRO SELVATICO

**Mostert, Walter: Menschwerdung.** Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1978. iv–189 S. (Beiträge zur historischen Theologie. 57)

Die Zürcher Habilitationsschrift des Ebelingschülers W. MOSTERT gerade in dieser Zeitschrift ausführlicher zu besprechen, ist dem Rez. ein Bedürfnis, war doch diese Zeitschrift langezeit weitgehend an Thomas von Aquin orientiert; auch ist es ein erfreuliches Zeichen, daß ein protestantischer Theologe sich engagiert mit einer Frage auseinandersetzt, die jahrhundertlang als Schulstreit zwischen Thomisten und Skotisten ausgetragen wurde, die Frage des bedingten oder des unbedingten Inkarnationsmotivs, bzw. die Frage, ob Gottes Sohn auch Mensch geworden wäre ohne den Sündenfall, rein um der Vollendung der Schöpfung willen.

Einer fruchtbaren Diskussion der Arbeit von W. Mostert stehen hier freilich zwei Schwierigkeiten im Wege; die eine von Seiten des Rez., der kein Schulthomist ist, auch kein «Thomasspezialist»; die andere von Seiten der zu rezensierenden Arbeit selbst, die in ihrer Art nicht leicht einzuordnen ist. Denn M. bietet zwar eine gründliche Analyse des art. 3 der quaestio 1 der III<sup>a</sup> pars der Summa Theologiae, eben der Frage, *utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset?* (64–181); er gibt auch einen guten Überblick über die wichtigsten Lösungen der Frage vor Thomas (bei den «Symbolisten», bei Alexander von Hales, Albertus Magnus und Bonaventura, 111–154), aber diese historische Untersuchung ist derart stark von der eigenen dogmatischen Fragestellung des Vf. geprägt, daß es äußerst schwierig wird, diese beiden Sichtweisen in etwa auseinander zu halten. Dennoch sei versucht, auf beide im Folgenden einzugehen.

Gewiß ist es problematisch, von einer «voraussetzungslosen» historischen Betrachtungsweise zu sprechen. Die Art und Weise, wie M. mit einem dezidierten Vorentscheid an das Thema herangeht, muß freilich ebenfalls als problematisch bezeichnet werden. Er referiert sehr sorgfältig die Argumente des Thomas und seiner Vorgänger für und wider die bedingte Inkarnation, im Gegensatz zu seinen Autoren steht freilich seine Option von der ersten Seite an fest: nur wegen der Sünde ist Gott Mensch geworden. Alle Argumente die für eine unbedingte Inkarnation sprächen, werden von vornherein massiv in ihrer theologischen Berechtigung bestritten. Ein bedächtiges Abwägen des pro und contra, ein «*magis assentire*» der einen oder anderen Lösung, wie man es bei Thomas (160) und bei Albertus (146) findet, kommt bei ihm nicht in Frage. Die Gründe für diese radikale Option liegen in der dogmatischen Position des A. selbst, auf die wir noch eingehen werden. Diese Einseitigkeit hindert m. E. den Vf. ständig, sich wirklich auf die Argumente seiner Autoren einzulassen.

M. hat sehr deutlich gezeigt, daß die Grundausrichtung der Theologie des Thomas *soteriologisch* ist. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß Thomas es für angemessener hält (*convenientius*), die Inkarnation in Hinordnung auf die Sünde zu verstehen (III, q. 1, a. 3 corp.; vgl. 162). Im Traktat über den Glauben sagt Thomas: «*in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et eius passio*» (II II, q. 1, a. 7 corp.). Was für Thomas (noch) eine Evidenz von der Schrift her ist, daß die Menschwerdung «für uns und um unseres Heiles willen» geschehen ist, wird z. T. schon vor ihm zur *quaestio disputata*, verliert also seine Evidenz. Im Aufkommen der Frage nach dem Inkarnationsmotiv sieht M. bereits eine Verschiebung, eine Verfälschung am Werk, die er nicht aufhört, aufs entschiedenste zu brandmarken. Das Problematische an der Frage selbst sieht M. darin, daß hier Menschen, die *mediis in peccatis* (11) stehen, eine Frage stellen, in der sie ihr konkretes Sein als Sünder ausklammern und sich zutrauen, eine Position einzunehmen, in der der ratio auch andere Möglichkeiten denkbar werden neben und außerhalb der einzig konkreten und in der Erfahrung verifizierbaren: daß Menschwerdung de facto auf die Heilsbedürftigkeit des Menschen bezogen ist.

Das Aufkommen der Frage nach der unbedingten Inkarnation, etwa im 12. Jahrhundert, steht für M. in einem weiteren Rahmen: es ist nur ein Abschnitt in einem gewaltigen «*Umwandlungsprozeß*» (25–30), für den M. keine präzisen chronologischen Angaben macht, den er aber in immer neuen Variationen sachlich kennzeichnet: es ist ein Prozeß der Rationalisierung (11), ein «Schwinden der Erfahrung des Sünderseins» (32), ein «Erfahrungsverlust» (25), Ersetzung der Erfahrung durch Vorstellung (29), «Absorption der Erfahrung in das metaphysische Denken» (28). Anstelle der unmittelbaren Erfahrung treten Vermittlungsinstanzen wie «Kirche, Institution, Metaphysik, Sakrament» (sic!), durch die «Jesus ... in die Verfügung der Menschen gebracht» werde (29).

Um zu verdeutlichen, wie sich nach M. dieser Umwandlungsprozeß vollzog, zu dem auch das Aufkommen der Frage nach dem Inkarnationsmotiv gehört, muß man zurückfragen, welches nun der genuine Zustand war und sein sollte, von dem man sich so tiefgreifend entfernt hat.

Genuin ist «die an Jesus von Nazareth gemachte Heilserfahrung» (17). Diese Heilserfahrung ist Befreiung aus allen Vermittlungen, Geschenk der «Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott» (ebd.), zu der Christus befreit (28). Die «genuine Christlichkeit der Christologie» (32) geht dort verloren, wo das «persönlich gewisse Versöhntsein mit Gott» zur «institutionell und sozial vermittelten Gotteserfahrung» wird (24). Am Anfang stand «die einzigartige Freiheit jener ersten Christen», die darin bestand, «daß ihre eigene Erfahrung sie zur Christologie trieb, nicht die Synagoge, nicht die Kirche, nicht das Denken, nicht die Idee des Gottesreiches» (20). War die ursprüngliche Erfahrung des Christen die der «passiven Externität seines Seins» (19), so ist die Christologie dennoch bald (wann?) in den «Internalisierungssog» geraten (5), d. h. in den Sog, Gott, «den ganz und gar nicht mehr Internalisierbaren» (4) durch das Denken zu internalisieren: «Das scheint das Denken zu seiner Sache gemacht zu haben, Gott sozusagen seine Schärfe zu nehmen. Ob man Gott als Liebe oder Vernunft oder Grenzbegriff oder, scheinbar so radikal, als Ferment revolutionärer Gesellschaftsveränderung interpretiert, immer umgeht man so denkerisch die persönliche, und also letztlich die konkrete Konfrontation mit der Realität. Mit anderen Worten: Bevor, was menschliche Wirklichkeit als Sünder ist, erst einmal richtig durchmessen ist, wird denkerisch schon an der Versöhnung gearbeitet» (5). Denken steht also gegen die genuine Erfahrung (= Erfahrung des Sünderseins) als der listige Versuch, dieser auszuweichen.

Dieses *hermeneutische Prinzip*, das für M. der Schlüssel auch seiner Thomaslektüre ist, ruft schwerwiegende Bedenken hervor. *Das erste Bedenken* ist historischer Art. Wann und wo hat es je eine solche «genuine» Christuserfahrung gegeben? Jene «ersten Christen» – wer sind sie? Was wir von ihrer Erfahrung wissen, was sich in den ntl. Zeugnissen diesbezüglich niedergeschlagen hat, ist doch wohl nicht ernsthaft in Gegensatz zu «Synagoge», «Kirche», «Idee des Gottesreiches» (20) zu bringen: wo anders sollte ihre Erfahrung ihren Ort haben als in der Glaubensgeschichte Israels? Wenn *das* bereits «schlechte» Vermittlung ist, dann hat es die hier postulierte «genuine Christlichkeit der Christologie» (32) nie gegeben, denn von den frühesten Zeugnissen des Paulus an begegnen wir einer «vermittelten Unmittelbarkeit», einem Glauben, dessen Inhalte untrennbar mit der «Synagoge» und der Gottesherrschaft in Israel verbunden sind, und dessen Grund, Jesus Christus, gerade in seiner geschichtlichen Konkretheit, selber nicht unvermittelt einfach da ist.

Wendet man M.'s hermeneutisches Prinzip konsequent an, so ist der Abfall, die Abtrift bereits im NT selbst gelegen, wenn anders das NT nicht ohne Kirche zu denken ist. Die schlichte chronologische Frage muß hier gestellt werden, denn wenn M. behauptet, «die Ankerkette» sei gerissen, mit der die christologischen Aussagen an der ursprünglichen Erfahrung hingen (25), so muß dieser Riß sich irgendwie historisch verifizieren lassen. Wann begann der «Umwandlungsprozeß» (24)? Wann war er bis zum Riß fortgeschritten? Herrscht hier nicht noch immer das Abfall-Schema vor, das die protestantische Dogmengeschichte belastet hat und das unter dem Druck der Geschichtsforschung immer mehr ins Wanken geraten ist? Kommt M.

mit seinem Ansatz um die radikalen Konklusionen S. SCHULZ' bezüglich des Frühkatholizismus<sup>1</sup> herum: das NT ist selbst der Abfall, ist selbst quasi durch und durch frühkatholisch? Wenn dem «genuin Christlichen» so wenig geschichtliche Verifikation am Wort der Schrift, an seinen konkreten Bedingungen eingeräumt wird, bleibt der Verdacht nicht aus, hier werde ein apriorisches Konstrukt – konkret: ein ganz bestimmtes Rechtfertigungsverständnis – zum Maßstab dafür, was sich als Christlich bezeichnen darf und was nicht.

*Ein zweites Bedenken* gegen M.'s Ansatz scheint diesen Verdacht noch zu verstärken: Es entsteht der Eindruck, die Rolle Jesu als Erlöser reduziere sich darauf, «modellhaft» die Verwiesenheit des Menschen auf seine individuelle unmittelbare Gotteserfahrung zu gewährleisten. Es kommt nicht auf einen Christus an, der «als geheim-sakramental anwesende Triebkraft des Handelns» wirkt (27), sondern darauf, daß er «Vorbild» für des Menschen Sein vor Gott ist (20). Es drängt sich der Eindruck auf, Jesus werde hier zur Chiffre für etwas Allgemein-Menschliches: «Die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung [um die es alleine geht] ist nicht an den christlichen Glauben gebunden, sondern als Möglichkeit ein Phänomen des Menschseins schlechthin» (19).

Die genannten Bedenken erhärten sich aus der Art und Weise, wie dieser hermeneutische Ansatz in der Thomasinterpretation wirksam wird. Es geht um die Frage der Notwendigkeit der Inkarnation. M. beginnt daher seine Thomasinterpretation mit einer Untersuchung über das Thema der *Notwendigkeit* bei Thomas (35–43). M. zeigt, daß bei Thomas der Gesichtspunkt der Notwendigkeit von vornherein auf das menschliche Heil konzentriert wird (36), sieht aber auch schon bei Thomas eine Verschiebung sich abzeichnen, in Richtung Rationalisierung der Theologie, in der Gott nicht mehr unter dem Hinblick des Heils gesehen wird, sondern als «Urbild der rational durchleuchteten Welt» (42). Wird die Frage der Notwendigkeit der Inkarnation in dieser verschobenen Perspektive gestellt, wird also neben dem Heilmotiv für die Inkarnation noch spekuliert über die Möglichkeit einer unbedingten Inkarnation, dann erhebt sich die menschliche *ratio* über die konkrete Erfahrung des Sünderseins und beansprucht, die *ratio* Gottes selbst in den Griff zu bekommen und von dieser Warte aus metaphysisch-apriorisch zu konstruieren, wie und inwieweit Christus notwendig ist (3), statt den einzig gültigen theologischen Begriff der Notwendigkeit zu erkennen: den streng soteriologischen, der «auf Seiten Gottes nur noch die Notwendigkeit sieht, den Sünder zu verdammen, auf seiner (des Menschen) Seite nur noch die Notwendigkeit, von Gott errettet zu werden» (36).

M. E. ist M. zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, daß das Aufkommen der Frage nach dem Inkarnationsmotiv auf einen Umbruch in der Theologie hinweist, der tiefgreifend ist. Es ist sehr suggestiv, wenn M. eine Beziehung sieht zwischen dem Auftauchen des *Potentia-absoluta*-Gedankens (von dem her ja die Spekulation über die unbedingte Inkarnation konstruiert)

<sup>1</sup> S. SCHULZ, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im NT als Herausforderung an den Protestantismus. Stuttgart/Berlin: Kreuz 1976. 464 S.

und «Lessings Problem, daß zufällige Geschichtswahrheiten ewige Vernunftwahrheiten nicht beweisen können» (163, A. 20); letztlich macht «die apriorische Ableitung aus der Vernunft Gottes ... das reelle Geschehen überflüssig» (ebd.). Das konkrete, erfahrene Handeln Gottes am Menschen wird aufgelöst, Gott «erhält einen Ort im metaphysischen Weltentwurf angewiesen» (145). Vom unbedingten Inkarnationsmotiv ist es nicht mehr weit zum «idealistischen Schritt, die diesen Gott denken könnende menschliche Vernunft *selbst* als den absoluten Intellekt zu denken» (42). Wird Christi Menschwerdung bei den Vertretern der unbedingten Inkarnation als *movens* der Weltvollendung gesehen, so sei es nur konsequent, wenn dieser Prozeß sich früher oder später «vollständig von seiner christologischen Verankerung emanzipieren kann» (114f.), wie dies denn auch geschah, als die Geschichtsphilosophie die Aufgabe übernahm, das Menschengeschlecht zu erziehen (116). Den hier nur knapp skizzierten Bezug zwischen der mittelalterlichen Diskussion und der neuzeitlichen Geschichtsproblematik erhellt zu haben, ist ein positiver Ertrag der Arbeit.

Ebenso lehrreich ist der wiederholte Hinweis auf die *Konvenienzproblematik* (65, A. 3; 67, A. 7, 124, 129): daß Thomas die Frage der Notwendigkeit theologisch «als Problem innerhalb der Konvenienz abhandelt» (129), ist äußerst wichtig; denn nur so wird gewährleistet, daß das theologische Fragen nach dem Inkarnationsmotiv sich nicht ablöst von der konkreten Erfahrung des faktischen Heilsgeschehens. Es ist M. auch zu danken, gezeigt zu haben, wie Thomas ständig um das Bewahren dieses Erfahrungsbezugs gerungen hat (107), wenn auch M. immer wieder «Erfahrungslücken» diagnostiziert (58, 60, 163) und Inkongruenzen der thomanischen Theologie, die daraus resultieren: zwischen Schöpfungslehre und Gnadenlehre (77, A. 37), zwischen Christologie und Soteriologie (164). Für M. steht fest: «Der Vollender der Christologie als *Soteriologie* ist erst Luther gewesen» (87).

Nun muß aber gefragt werden, ob die Diagnose solcher Inkongruenzen nicht das Ergebnis des hermeneutischen Ansatzes ist, mit dem M. Thomas liest. Das durchwegs negative Urteil über die Argumente für eine unbedingte Inkarnation beruht doch wohl auf dem Vorentscheid, jede andere Notwendigkeit als die des Gerichtes Gottes und der Rettung des Menschen als Rationalisierung abzuweisen, als den (sündigen) Versuch des Denkers, sich «in seiner Wahrheit und in seinem Dasein (zu) vergewissern» (148; vgl. 158). Dabei wird doch wohl zu wenig ernstgenommen, daß in den Argumenten für die unbedingte Inkarnation, zugegeben in nicht unproblematischer Weise, wichtige Aspekte des christlichen Glaubens betont werden. M.'s Hermeneutik will «so sehr von der Person Jesu Christi ausgehen, daß ihr eine absolute Inkarnation so absurd erscheint wie ein sündloser Mensch» (149). Ist ein sündloser Mensch wirklich so absurd? Ist die Sünde «das konkreteste Humanum ..., das sich denken läßt» (106)? An dieser Stelle scheint es fast unvermeidlich, alte lutherisch-katholische kontroverstheologische Fragen wieder aufzugreifen; das sei jedoch vermieden. Statt dessen soll in knappen Worten skizziert werden, was m. E. die hermeneutische Mitte der Summa des Thomas ist, denn auf diesem Weg läßt sich positiv zeigen, was für Thomas «das konkreteste Humanum» ist und auch der Grund, warum seine Christologie

nicht nur Soteriologie ist, warum auch die Menschwerdung Gottes nicht in der von M. geforderten ausschließlichen Weise hamartiozentrisch gesehen wird.

Die hermeneutische Mitte der *Summa* ist m. E. nicht, wie M. meint, die Rechtfertigung des Sünders (82; 133, A. 64), sondern die *caritas*. Die *caritas*, Inbegriff der neuen Existenzweise in Christus, versteht Thomas als *amor amicitiae*: *Ad rationem amicitiae ... requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari* (II II q. 23, a. 1 corp). Alle «Heilsveranstaltungen» Gottes, alle Erlösung und Rechtfertigung haben für Thomas nur den einen Sinn: *fundari amicitiam* zwischen Gott und Mensch. Das Sed-*contra* des angeführten Textes zitiert Joh 15, 15: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern meine Freunde». *Caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum* (ebd.). Alles, was der Mensch an natürlichen Tugenden tun soll; alles, wozu ihn die Gnade übernatürlicherweise befähigt, hat nur den einen Sinn, das Ziel: *fundari amicitiam*. Alles, was Christus als Mensch für uns getan hat, er, der *via est nobis tendendi in Deum* (I, q. 2, prol.), hat nur dieses Ziel: uns zu Freunden Gottes zu machen. *Mutua amatio*: echte Gegenseitigkeit, ohne die es keine Freundschaft gibt. Das ist die hermeneutische Mitte der *Summa*. Die Gnadenlehre zielt nur darauf ab, zu verstehen, wie der Mensch, Mensch bleibend, *Freund* Gottes sein kann. Daß die *gratia creata* sein soll, hat nur diesen Zweck, zu vermeiden, daß die *humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus* (II II, q. 23, a. 2 corp.), was die Liebe aufheben würde, gehört doch zur Liebe, daß sie ein Akt des Willens sei (ebd.). Ein rein passives Bewegtsein durch Gott würde der Gegenseitigkeit widersprechen, die zur Liebe gehört. Es ist bezeichnend, daß Thomas aus diesem Grund die Idee des Lombardus ablehnt, der Hl. Geist sei selber im Menschen die Liebe: so erhaben diese Idee wirkt, sie wäre «mehr zum Schaden der Liebe» (ebd.). Freundschaft ist nur möglich, wenn auch der Mensch *principium hujus* (sc. der Liebe) *motus* ist, gewiß nicht aus eigener Leistung, sondern so, *quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari* (ebd.).

M. referiert sehr genau diese Sicht des Thomas (55–57), er bringt ihr viel Verständnis entgegen, findet sie aber letztlich doch wurmstichig, da Gnade, als Prinzip menschlicher Akte verstanden, doch wieder Gott internalisiert, statt den Menschen passiv als Werk der allein aktiven Gnade zu verstehen. M. sieht hier nur die Alternative: entweder – genuin christlich – das Handeln Gottes *am* Menschen, oder – ideologisch verfälscht – das Handeln des – gnadenhaft, sakramental oder sonstwie internalisierten – Gottes *durch* den Menschen (vgl. 107). Daß es eine dritte Möglichkeit gäbe, wird nicht erwogen: Handeln Gottes *mit* dem – gnadenhaft – zum Freund Gottes gewordenen Menschen. Wie wenig der Liebe (zu-)getraut wird, kommt in dem befremdenden Urteil über Thomas zum Ausdruck: «Der externalisierende Glaube hat (bei Thomas) gegen die internalisierende Liebe nicht genügend Durchsetzungskraft» (54). Wäre demgegenüber nicht deutlich zu machen,

daß gerade die Liebe und letztlich nur sie die von M. immer wieder beschworene Externität Gottes, seine Differenz, seine Nicht-Internalisierbarkeit wahr? Was ist weniger vereinnahmbar als der Freund? Und doch, wo besteht eine größere gegenseitige «Innigkeit» als im amor amicitiae, in der *mutua in-haesio* der Liebe?

Nun scheint M. durchaus auch die direkte *unio* mit Gott als Ziel der Versöhnung zu sehen; freilich, sieht man genauer zu, so zeigt sich, daß diese *unio* in einer Weise verstanden wird, die eine *mutua amatio Dei et hominis* wieder radikal ausschließt. Das «Gnadenmodell», an dem M., in kritischer Absetzung von Thomas, sich orientieren möchte, ist die *gratia unionis* der Aufnahme einer konkreten menschlichen Natur in die Einheit mit der göttlichen Person des Logos in der Menschwerdung (vgl. 94, A. 77; 95 u. ö.): Die Analogie sieht M. darin, daß «so, wie die menschliche Natur Christi vollkommen passives Objekt der göttlichen *praedestinatio* und *assumptio* ist und doch gerade so ihr Personsein gewinnt, auch der Mensch vor Gott sein Sein darin erfüllt, Gegenstand von Gottes Handeln zu sein und gerade so er selbst zu werden» (165). Thomas sei es nicht gelungen, seine christologische Sicht der *unio hypostatica* auch als soteriologisches Modell zu entfalten: «Warum dachte man nicht daran zu fragen, ob das christologische Geheimnis der zwei Naturen in einer Person nicht auch für das Sein der Glaubenden, der Menschen exemplarisch war (167)?» Worin liegt nach M. diese Exemplarität? Nun, in der radikalen Externität der menschlichen Natur Christi: daß sie ihr Sein und Personsein gerade nicht in sich selber, sondern «im anderen zu sich selbst» (172), im Logos, hat; in der radikalen Passivität der menschlichen Natur Christi im Geschehen der *unio*; in der völligen Unvermitteltheit der *unio* durch Zweitursachen, in der Gott alleine *causa prima* ist (95); in der radikalen Individualität dieser *unio*, da Christus nicht die allgemeine Menschennatur angenommen hat (91–93). So erfüllt die *unio hypostatica* alle Postulate einer Sicht des Gott-Mensch-Verhältnisses, das nach M. das genuin christliche ist (vgl. 166): hier, in der *unio hypostatica*, sieht M. das Urbild des «Personwerdens der menschlichen Natur» (167), eben dessen, worum es in der Rechtfertigungserfahrung geht (166).

So kommt M. dazu, die in der modernen Christologie so wenig geliebte Lehre von der *Anhypostasie* bzw. der *Enhypostasie* der menschlichen Natur nachgerade zum «Kern und Stern der Christologie» zu erklären (172), was gewiß erfreulich wäre, wenn diese Rehabilitierung auch tatsächlich dem altkirchlichen oder thomasischen Sinn dieser Lehre entspräche. Denn die von M. postulierte Analogie übersieht, daß zwischen der *gratia unionis* und jedem anderen Gnadengeschehen eine wesentliche Differenz waltet: die Begnadung der menschlichen Natur Christi ist zugleich ihre Erschaffung (*ipsa assumptione creatur*, sagt Augustinus); die Gnade dagegen, die der Mensch erhält, erhält er als bereits geschaffene, existierende Person. Thomas hat diese Differenz klar benannt: *gratia unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona verbi* (III, q. 6, a. 6 corp.; vgl. 92f.). Die *gratia unionis* ist das Geschaffenwerden der menschlichen Natur Christi im Moment der Inkarnation. Von ihr unterscheidet Thomas – ganz konsequent in seinem Gnadenverständnis – die *gratia habitualis*

*Christi, pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis* (ebd.). Wenn es eine berechtigte Analogie zwischen der Gnade Christi und der Rechtfertigung des Menschen gibt, so die zwischen der gratia habitualis Christi und der Begnadung des Menschen: beide setzen, zumindestens logisch, die Existenz des Trägers der Gnade voraus: der menschlichen Seele. Die gratia unionis ist doch wohl eher mit der Schöpfung, besonders etwa der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott zu vergleichen (I, q. 90, a. 2 und 3; vgl. 97, A. 88). Aber eben dies bedauert M., daß Thomas nicht (wie Luther) die Begnadung des Menschen als creatio ex nihilo verstanden hat (57).

Ferner ist zu bedenken, daß die altkirchliche Enhypostasielehre gerade nicht lehrt, die menschliche Natur Christi sei «anhypostata»: das hieße ja, sie wäre schlechthin «inexistent» (denn so ist letzterer Begriff am ehesten zu übersetzen), sondern sie besagt, daß es überhaupt keine «anhypostatische» Natur gibt, daß jede Natur nur als konkret existierende, d. h. als «enhypostata» existiert. Die menschliche Natur Christi hat daher «ihr Sein» nicht «im anderen zu sich selbst» (172), sondern sie existiert nur *als* das konkrete Menschsein des Logos.

Vor allem aber ist die von M. vorgeschlagene Analogie zwischen gratia unionis und Begnadung deshalb bedenklich, weil zwischen der menschlichen Natur und der sie enhypostasierenden göttlichen Person ja keine persönliche Beziehung besteht; vielmehr *ist* die Person des Logos Gott und Mensch, oder, wie Maximus Confessor formuliert: sie *ist* ihre beiden Naturen; wohingegen zwischen dem begnadeten Menschen und dem begnadenden Gott die Freundschaft der Liebe möglich geworden ist. Es ist eine Fehldeutung, wenn M. von der unio personalis sagt, das Personsein selbst sei bereits das Heil (173), denn das Personsein der menschlichen Natur Christi wird durch die gratia unionis konstituiert, durch die gratia habitualis aber erst vollendet (wobei beide nicht zeitlich zu trennen sind); ebenso bedeutet in der Begnadung des Menschen Gnade nicht, daß sie «den Menschen zur Person macht» (ebd.), sondern ihn als Person vollendet.

*Ein letzter kritischer Hinweis*: es wurde früher darauf hingewiesen, daß die Sicht der Christologie bei M. oft den Eindruck erweckt, Chiffre für allgemein menschliche Erfahrung zu sein. Dieser Eindruck hat sich durch die zuletzt besprochene Analogie verstärkt. Die Auslegung der Anhypostasielehre auf das menschliche Personsein, das sich nur «durch die Relation zum Externen gewinnen kann» (172) führt dazu, diese Lehre selbst zu sehen «als Reflex der existentiellen Erfahrung, daß der Mensch sein Sein, seine Menschheit nur im Sein im anderen zu sich selbst hat, was ja den elementarsten Erfahrungstatbestand darstellt, der sich denken läßt» (ebd.). Ist das christologische Dogma nur «Niederschlag elementarer existentialer Struktur menschlichen Seins» (ebd.)?

Dann ist es aber nur konsequent, wenn die Erfahrung dieser existentialen Struktur zum letzten Kriterium des Dogmas selbst wird: das sie erfahrende Ich wird zur letzten und einzigen Gewißheitsinstanz, zum exakten Verifikationsgrund «für die hamartiozentrische Restriktion der Christologie» (180), wie sie in diesem Buch vollzogen wird. Die radikale Ablehnung jedes Gedankens an eine unbedingte Inkarnation ist für den Vf. mit dem Bekennt-

nis zu einer Art *ultima solitudo* verbunden: der Einzelne und seine Gottesbeziehung (181). Keine Vermittlung, ekklesial oder sakramental. Nackte Unmittelbarkeit.

Die Konsequenz dieses Ansatzes nötigt Respekt ab; der Mut, unpopulär zu sein in unbedingter Treue zur erkannten Sache, beeindruckt; die Hartnäckigkeit im Fragen ist vorbildlich. Viele positive Einzelerträge der Arbeit konnten nicht referiert werden, auf viele Einzelpunkte, die zum Widerspruch reizen, konnte nicht eingegangen werden. M. geht sorgfältig an Thomas heran. Aber gerade diese Sorgfalt macht es umso schmerzlicher, zu sehen, daß die Prämissen, von denen ausgegangen wird, das Gespräch schwierig, ja manchmal wäre man versucht zu sagen, unmöglich machen. Daß hier versucht wurde, dennoch relativ ausführlich auf dieses Buch einzugehen, hat seinen Grund in dem Wunsch, daß trotz großer Verständigungsprobleme das Gespräch um das große Werk des Thomas von Aquin weitergeht, und daß es nicht ein Streit um Worte, um *enuntiabilia* sei, sondern ein Bemühen um die *res* selber, um die es dem Glauben geht (vgl. II II, q. 1, a. 2, ad 2).

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN O. P.

**Alois M. Haas: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik.** Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag 1979 (= Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 4). 507 S.

Der hier zu besprechende stattliche Sammelband von Alois M. Haas, Professor für Ältere Germanistik an der Universität Zürich, enthält insgesamt 18 Beiträge zur deutschen Mystik, die im Laufe der letzten zehn Jahre bereits an anderer Stelle erschienen sind. Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Studien – sie befassen sich mit Wolfram von Eschenbach, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse sowie mit den Barockautoren Friedrich von Spee, Daniel Czepko und Angelus Silesius – vorzustellen und im einzelnen zu besprechen. Wir beschränken uns darauf, die zwei zentralen Gesichtspunkte, um die es Haas in seinen Aufsätzen geht, sichtbar werden zu lassen, nämlich die Frage nach der inneren Struktur der mystischen Erfahrung und die Frage nach den sprachlichen Mitteln, mit denen die Mystiker dieser Erfahrung Ausdruck geben. Im folgenden soll dabei nur von den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts die Rede sein.

In der Einleitung setzt sich Haas mit dem 'deutschen' Charakter der sog. Deutschen Mystik auseinander. Nachdem vor allem Meister Eckhart sowohl von nazionalsozialistischer Seite (Rosenberg feiert ihn in seinem «Mythos des 20. Jahrhunderts» als den «größten Apostel der Germanen») als auch von marxistischer Seite als Wegbereiter in Anspruch genommen worden ist, hat die Ideologiefälligkeit des Begriffs «Deutsche Mystik» die neueren Forscher vorsichtig werden lassen. Wie andere verwendet ihn auch Haas nur als rein literaturhistorische Bezeichnung für ein Korpus von deutsch geschriebenen Texten, die – vor allem im südlichen Deutschland – im Laufe des 14. Jahrhunderts entstanden sind und bis zur Reformation und darüber

hinaus nachgewirkt haben. Wenn man inhaltliche, formale und überlieferungsgeschichtliche Kriterien heranzieht (wie dies Haas in der Einleitung S. 11–18 tut), dann läßt sich sehr wohl ein Komplex von Schriften ausgliedern, für den die Etikette «Deutsche Mystik» weiterhin geeignet erscheint.

In den letzten Jahren ist in der westlichen Welt das Interesse an Techniken der Meditation und der Kontemplation stark gewachsen. Im allgemeinen richtet sich dieses Interesse aber nicht auf die europäische Mystiktraditionen, sondern auf östliche Richtungen wie etwa den Zen-Buddhismus. Zwar geht es auch Haas um die 'Struktur der mystischen Erfahrung'. Es interessieren ihn aber nicht in erster Linie die religions-philosophischen Kategorien der allgemeinen Mystikforschung; vielmehr ist es ihm um eine gründliche Aufklärung der historischen, kulturellen und sozialen Bedingungen zu tun, unter denen das reiche Schrifttum der deutschen Mystik entstanden ist. Wichtig ist dabei zunächst, daß es sich hier um christliche Mystik handelt. Träger dieser mystischen Bewegung waren die Bettelorden, in erster Linie die Dominikaner (daß es daneben auch eine 'volkstümlichere Variante' einer franziskanischen Mystik gegeben hat, darf seit den Forschungen von Kurt Ruh als erwiesen gelten). Zeitereignisse wie die Kreuzzüge, Seuchen, Ketzerbewegungen und der Kampf zwischen Kaiser und Papst haben das Aufkommen von Introversionsabsichten und der mystischen Predigt zweifellos begünstigt. Von entscheidender Bedeutung für die Ausformung eines volkssprachlichen mystischen Gedankengutes war aber die den Dominikanerbrüdern 1267 von Papst Clemens IV. und 1286/87 vom Provinzial Hermann von Minden übertragene *cura monialium*, d. h. die seelsorgerliche Betreuung der Frauenkonvente des Ordens. Die christliche Mystik, die in den Predigten und Traktaten der drei großen Figuren Meister Eckhart (ca. 1260–1328), Heinrich Seuse (ca. 1295–1328) und Johannes Tauler (ca. 1300–1361) aufscheint, stellt den Versuch einer subjektiven Aneignung von Dogma und Lehre dar. Hans Urs von Balthasar, dessen theologisches Werk Haas immer wieder heranzieht und zitiert, spricht in diesem Zusammenhang vom 'existenziellen Erfahren des Göttlichen', eine alte christliche Formel von der *cognitio Dei experimentalis*. Das höchste Ziel der mystischen Erfahrung ist die *unio mystica*, die Einswerdung der Menschenseele mit dem Absoluten. Im Anschluß an die Studien von Haas soll im folgenden kurz dargelegt werden, wie die drei Mystiker Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Johannes Tauler über dieses Grenzphänomen menschlicher Erfahrung sprechen.

In den beiden Beiträgen über Mechthild von Magdeburg (Dichtung und Mystik, S. 67–103; Struktur der mystischen Erfahrung, S. 104–135) zeigt Haas das Inventar von rhetorischen Möglichkeiten auf, mit denen Mechthild im 'Fließenden Licht der Gottheit' von ihrem mystischen Umgang mit Gott redet. Die Vereinigung von Gott und Seele wird durch das Personal von Bräutigam und Braut und die entsprechenden erotisch-sexuellen Bilder in Sprache gefaßt. Zwar ist die allegorische Metaphorik durch die geistige Erotik des Hohenlieds (auch in der volkssprachlichen Version des St. Trudperter Hohenlieds) und durch die Tradition der Viktoriner und Bernhards von Clairvaux vorgebildet; die Freiheit aber, mit der sich Mechthild der

überlieferten Bildersprache bedient und diese durch Anleihen aus der ritterlichen Minnelyrik bereichert, zeugt für die bei ihr aufbrechende Individualität im religiösen Bereich. Neben der Erfahrung des *minnesturm* steht aber auch bei ihr als Kontrapunkt diejenige der *gotzvroemedunge*, d. h. der Gottferne und der Verworfenheit. Mechthilds Werk entzieht sich weitgehend einer gattungsmäßigen Einordnung wie Tagebuch, Autobiographie u. dgl. Haas erinnert im Zusammenhang mit ihrem Hauptwerk an «die augustinische Tradition des Bekenntnisbuches, der Soliloquia und der Confessiones mit ihrer aus dem Innersten der Seele aufbrechenden *locutio emphatica*, die eben alle Stilebenen und Gattungsbezeichnungen von der Alltagsrede über Kurzerzählung, Dialog, Eingebung, Offenbarung, Vision, Gebet, Hymne, liturgische und vor allem biblische Reminiszenzen bis zur ekstatisch-lyrischen Rede umfaßt (S. 77). Mechthild verfügt bereits über alle *modi loquendi*, die für den *sermo mysticus* charakteristisch sind: Negation, Tautologie, Paradox, Kontradiktion, Oxymoron, Superlation, Vergleich, Metapher, Allegorie u. a. Zu solchen Aussageweisen nimmt sie wie die andern Mystiker aus einer inneren Sprachnot heraus Zuflucht: über das Transzendente läßt sich nämlich nach Auffassung vieler mittelalterlicher Theologen und Mystiker nur in uneigentlicher Rede sprechen, weil Gott grundsätzlich nicht erkennbar und nicht aussagbar ist (vgl. das Augustinische *si comprehendis, non est Deus*). Von den drei Wegen, in denen Aussagen über Gott gemacht werden können (*via positionis, via negationis, via eminentiae*) sind bei den Mystikern vor allem die beiden letzten beliebt. Eindrücklich bezeugt das die folgende Stelle bei Eckhart: *Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez im gehoehet* (S. 318). Diese Ansätze einer negativen Theologie sind in neuerer Zeit vor allem durch Lossky herausgearbeitet worden.

Bei Meister Eckhart, mit dessen Mystik sich drei Beiträge befassen (Transzendenzerfahrung nach dem 'Buch der göttlichen Tröstung', S. 186–208; Mystische Bildlehre, S. 209–237; Im Spiegel der marxistischen Ideologie, S. 238–254), begegnet uns nicht mehr die traditionelle Kontemplationsmystik mit ihrer Gottesschau, sondern eine radikale Einheitsmystik. Im Gegensatz zu Mechthild ist Eckhart mit der scholastischen Philosophie, aber auch mit dem neuplatonischen Gedankengut bestens vertraut. Zu Recht tritt Haas der in der älteren Forschung geläufigen Vorstellung eines völlig introvertierten Mystikers entgegen – allein schon die große Zahl seiner Ämter in Lehre, Seelsorge und Ordensverwaltung sprechen gegen diese Auffassung. Sehr aufschlußreich sind die Ausführungen von Haas über Eckharts Imago-Lehre, v. a. über das Verhältnis von Urbild (*exemplar*) und Abbild (*imago*). Die Zeugung des Abbilds wird als *quaedam formalis emanatio* gedeutet. Angewandt auf die trinitarische Spekulation, die Eckhart besonders interessiert, bedeutet dies, daß der Sohn aus dem Vater ausströmt. Vater und Sohn seien zwar 'eins', aber 'nicht einer'. In der Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf ist der Mensch zwar *imago* Gottes. Seine Gottebenbildlichkeit ist aber nur *per regenerationem* und unterscheidet sich damit von der bildhaften Abkünftigkeit Christi, die *per generationem* ist. Paradoxerweise spricht Eckhart aber immer wieder von der untrennbaren *einunge* von Gott

und Bild Gottes. In diesem Zusammenhang ist an die berühmte Spiegelmetapher zu erinnern, die dem Geschöpf nur insofern ein Sein zuspricht, als es dieses dauernd empfängt, so wie das Spiegelbild nur in totaler Abhängigkeit vom Gespiegelten existiert. Der Schöpfer begnügt sich nach Eckhart nicht mit einem einmaligen Schöpfungsakt, sondern verleiht dem Geschöpf unablässig das Sein (*creatio continua*). An vielen Fragen (z. B. in der Kontroverse, ob der Meister die Geschaffenheit oder die Ungeschaffenheit des ‚Seelenfünkleins‘ gelehrt habe) hat sich der Streit um Eckharts Rechtgläubigkeit entzündet. Eckhart war sich durchaus bewußt, daß viele seiner Formulierungen kühn waren und beim ersten Zusehen schokierend wirken konnten (*primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa*). Die neuere Forschung hat aber aufzeigen können, daß er den Pantheismus, der ihm von mit seiner Sprachweise nicht genügend vertrauten Autoren immer wieder vorgeworfen worden ist, sorgfältig vermieden hat. Dies hat ihn allerdings nicht vor der Verurteilung durch die Inquisition bewahrt. Als die Verurteilungsbulle der päpstlichen Kommission 1329 erschien, war Eckhart allerdings bereits nicht mehr am Leben. Auch Eckhart ist sich sehr wohl bewußt, daß die Transzendenzerfahrung an sich jenseits des Sagbaren ist. Die extremen *modi loquendi* des *sermo mysticus* (Paradox usw.) sind nichts anderes als Sprachformen der Ohnmacht. Und doch drängt die Übermacht der Erfahrung viele Mystiker immer wieder zum Ausdruck (Eckhart: *Wêre hie nieman gewesen, ich müeste sie* (die Predigt) *disem stocke geprediet hân!* (S. 29) Wie Josef Quint immer wieder betont, haben die Mystiker aus dieser Widersprüchlichkeit heraus die Sprache bis an ihre letzten Möglichkeiten getrieben. Daß durch solche ‚Zerreißproben der Sprache‘ ein großes sprachschöpferisches Potential frei wird, läßt sich nicht bloß beim religiösen, sondern auch beim dichterischen Sprechen beobachten. Vgl. zu dieser Thematik vor allem die Beiträge ‚Mystische Erfahrung und Sprache‘ (S. 19–36) und ‚Granum sinapis. An den Grenzen der Sprache‘ (S. 301–329).

Im Vergleich zu Eckhart ist die Mystik des Johannes Tauler konkreter, realistischer und psychologischer (Vom unaussprechlichen Abgrund Gottes, S. 255–271; Struktur der mystischen Erfahrung, S. 272–295). Tauler bezeichnet sich selber als *lebmeister*, d. h. als praktischen Seelsorger, im Gegensatz zu einem *lesmeister*, d. h. einem Gelehrten. Es geht ihm in seinen Predigten nicht um abstrakte Theologie im scholastischen Sinn, sondern um eine mystische Anweisung zur Erfahrung Gottes. Dabei bekennt er ganz freimütig, daß er selber den Höhepunkt der *unio* noch nie erfahren habe. Taulers Lebenslehre hat einen pädagogisch-didaktischen Zug an sich. Da der Prediger mit den Schwächen des Menschen rechnet, unterscheidet er (im Sinne des alten mystagogischen Schemas der *incipientes*, *proficientes* und *perfecti*) verschiedene Etappen des geistlichen Lebens auf dem Weg zum Ziel. Seine Drei-Weg-Lehre (*via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*) steht in der Tradition des Dionysius Areopagita, dessen *Theologia mystica* zu einem Grundbuch für die gesamte mittelalterliche Theologie und Mystik geworden ist. Erst nach einem langen asketischen Prozeß der Selbstexpropriation ist die menschliche Natur genügend vorbereitet für die Gnade. In Taulers entwicklungspsychologischem Schema steht die mystische *unio*-Erfahrung erst

am Ende dieses Prozesses; Tauler weist auf die entscheidende Bedeutung des Lebensabschnitts zwischen Vierzig und Fünfzig hin (von der neueren Psychologie her bringt Haas hier das Phänomen der 'midlife crisis' ins Spiel). Erst dann eröffnet sich – in Taulers Metaphorik – dem 'Seelengrund' des Menschen der 'unaussprechliche Abgrund Gottes'.

Nur hingewiesen sei hier noch auf den wichtigen Aufsatz mit dem Titel 'Mors mystica' (S. 392–480), in dem Haas der Metapher des mystischen Tods, die neben jenen des Schlafs und der Trunkenheit zu den häufigsten gehört, in der deutschen und der außerdeutschen Mystik nachgeht (Bernhard von Clairvaux, Thomas Gallus, Bonaventura, Raimundus Lullus, Johannes Gerson, Johannes vom Kreuz, Miguel de Molinos, Madame Guyon).

Was bei den hier vereinigten Mystik-Studien immer wieder besticht, ist Haas' souveränes Verfügen sowohl über die mittelalterliche Literatur als auch über die theologische Diskussion vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Wie wichtig für ein adäquates Verständnis auch der dichterischen Texte des Mittelalters die Kenntnis der zeitgenössischen Theologie und Spiritualität ist, zeigt eindrücklich die Deutung der Parzivalstelle 466,20 ff., wo Wolframs Redeweise überzeugend in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext (Theologumenon vom springenden Wort) geortet werden kann (S. 58 ff., bes. S. 63, Anm. 109).

Das Interesse der vorliegenden Studien gilt nicht in erster Linie der detaillierten sprachlichen Analyse des *sermo mysticus*, sondern der Verankerung der mystischen Redeweise in der spätantiken und mittelalterlichen Spiritualität. Die systematische und gleichsam mikroskopische Analyse der Bildersprache der deutschen Mystik bleibt trotz mancher Einzelbeiträge von verschiedenen Autoren weiterhin ein Desiderat. Für die zentrale Gestalt Meister Eckharts wird man diese Aufarbeitung wohl am besten nach Abschluß der monumentalen Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke durch Quint/Koch in Angriff nehmen.

Gerade in einer Zeit wie der heutigen, in der Philosophie und Theologie sich wieder vermehrt auf die Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Gott besinnen, ist es von hohem Interesse, sich die Bewältigung dieser Problematik im *sermo mysticus* vor Augen zu führen. Der gewichtige Sammelband von Haas, der durch ein umfassendes Namen- und Sachregister erschlossen wird, bietet durch seine aspektreiche Integration von mittelalterlicher Spiritualität und moderner theologischer Forschung reiche Anregung dazu.

ANTON NÄF

**Gourgues, Michel: A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110: 1 dans le Nouveau Testament.** – Paris: Gabalda 1978. 270 p. (Etudes Bibliques.)

Vorliegende Studie wurde im Mai 1976 am Institut Catholique in Paris als Doktor-Dissertation eingereicht.

In der Einleitung (31–43) unterstreicht Gourgues zuerst die ausgesprochen hermeneutische Fragestellung, die seiner Studie zugrunde liegt (31–37). Der Symbolismus in Ps 110, 1, «sitzend zur Rechten Gottes», ist eine Formel

geworden, die heute kaum noch etwas zu sagen vermag. Woran liegt das? Eine breite Tradition im Neuen Testament zeugt davon, daß die ersten Christen ihrem Auferstehungsglauben mit Hilfe von Ps 110, 1 Ausdruck verliehen haben, ja die Wendung «sitzend zur Rechten Gottes» hat schon sehr früh Eingang gefunden in das Credo des Christen. Obwohl diese Wendung bzw. die damit bezeichnete Wirklichkeit also zum Wesentlichen des urchristlichen Glaubens gehört, steht der heutige Mensch verständnis- und ratlos diesem Bekenntnis gegenüber. Es muß also der Versuch einer Vertiefung und Neuinterpretation unternommen werden, der Versuch einer Wiedereroberung eines unerforschten Bezirks unseres christlichen Erbes (30–35), und es muß die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, entweder das Symbol des Sitzens zur Rechten Gottes neu zum Sprechen zu bringen oder aber nach neuen Symbolen oder nach neuen Redeweisen Ausschau zu halten, die uns die Wahrheit dieser «Formel» neu interpretieren und erfahren lassen (38). Das Vorhaben des Verfassers ist berechtigt, wichtig und spannend. Wer aber erwartet, eine Studie vorzufinden, in welcher der «Tiefenstruktur» des Symbols nachgegangen wird um dann im Sinn einer «generativen Grammatik» oder «Poetik» den Symbol-Wert neu erfassen oder auch nur erkennen zu können, sieht sich arg enttäuscht.

In der gleichen Einleitung behandelt Gourgues auch noch «Ursprung und kulturelle Verwurzelung des Symbols» vom Sitzen zur Rechten Gottes. Auf knappen 6 Seiten wird hier zusammengefaßt, was so ziemlich in jedem Lexikon oder Handbuch stehen könnte, und was die Interpretation von Ps 110, 1 anbelangt, findet sich in Gourgues' Studie praktisch überhaupt nichts. Schon jetzt fragt man sich, wie denn Gourgues dem Symbol auf die Spur kommen will, wenn er nicht einmal versucht, den Psalmvers bzw. den Psalm selbst in seiner Umwelt und in seiner Geschichte sprechen zu lassen.

Statt dessen geht Gourgues zur Analyse jener neutestamentlichen Texte über, in denen er eine Erwähnung von Ps 110, 1 findet (45–208). So behandelt er im 1. Kapitel die Texte im corpus paulinum (Röm 8, 34; Kol 3, 1; Eph 1, 20), im 2. Kapitel den ersten Petrusbrief (3, 18–22), im 3. Kapitel den Hebräerbrief (1, 3.13; 8, 1 und 10, 12; 12, 2), im 4. Kapitel die synoptischen Evangelien (Mk 12, 36 parr; 14, 62 parr), im 5. Kapitel die Apostelgeschichte (2, 33; 5, 31; 7, 55.56) und im 6. Kapitel – «aux deux extrémités du témoignage» – 1Kor 15, 25–28 und Mk 16, 19.

Das Vorgehen in diesen 6 Kapiteln ist überall ungefähr das gleiche: zuerst eine Analyse innerhalb der literarischen Einheit, in welcher die Erwähnung von Ps 110, 1 sich findet, dann die Frage nach dem caractère primitif der verwendeten Formel.

Die Textanalysen sind äußerst dürftig und bewegen sich auf der rein literarischen Ebene. Ob Röm, Kol, Hebr, Mk oder 1Kor: die Texte scheinen reine Literatur, reine Schreibtischarbeit zu sein. Kaum irgendwo wird die Frage nach der Situation, der Umwelt, der Adressaten usw. gestellt; und da weder Verfasser noch Adressat noch historisch-politische Situation etc. im Text eine Rolle spielen – ja, sie werden vom Text geradezu ferngehalten – darf man sich ja auch nicht wundern, wenn auch der heutige Leser in diesen Texten kein Zuhause findet.

Hat man sich einmal durch die ziemlich langweiligen Textanalysen durchgelesen (übrigens: statt Mk 12,36 nimmt Gourgues lieber die Parallele Mt 22, 44, weil sich ihr Kontext leichter gliedern läßt!) findet man in Kapitel 7 den anregenden Titel: «Le témoignage devant nous. Essai de synthèse.» In Wahrheit wird eine Synthese versucht (209–218): Der Gebrauch von Ps 110, 1 in der Urkirche ist bedeutend, ist alt – so daß man sich mit Recht nach dem Ursprung fragen muß – und offen für verschiedenste Anwendungen, wie sich das ja auch in den verschiedenen Texten zeigt.

Im 8. Kapitel erhofft man dann den ersehnten Durchbruch (219 bis 231). In Wirklichkeit sind es einige mehr oder weniger zusammenhängende Überlegungen zur Sprache – Begriffssprache, Symbolsprache u. a. – ohne daß daraus für die Fragestellung auch nur der geringste Nutzen gezogen würde. Im Gegenteil: Die Einführung in die Alternative Begriffssprache – Symbolsprache verunmöglicht es Gourgues in seinem letzten Kapitel «Conclusion et perspectives: nous devant le témoignage» (233–245), auf die eingangs gestellte Frage nach neuen Symbolen konkret einzugehen. Hier geht es dann auch gar nicht mehr darum, neue Symbole zu finden, sondern eine bestimmte Art, dem Glauben Ausdruck zu verleihen, wieder zur Geltung zu bringen. *Wie* das zu geschehen hat – hier, an dem konkreten Beispiel, das Gourgues selbst gewählt hat – darüber schweigt sich der Verfasser aus. Es bleibt höchstens die vage Hoffnung auf eine neue Sprache ...

Ob man aber, um dieser Hoffnung Ausdruck zu geben, ein 270 Seiten starkes Buch schreiben muß (mit noch so vielen Schreibfehlern besonders in deutschen Texten und Zitaten)?

HERMANN-JOSEF VENETZ

**Hug, Joseph: La finale de l'Évangile de Marc (Mc 16, 9–20).** – Paris: Gabalda 1978. 266 p. (Études Bibliques.)

Die Authentizität des sog. längeren Markusschlusses (Mk 16, 9–20) war seit jeher, genau seit Eusebius von Caesarea (ca. 265–339), Objekt eingehender und vielfältiger Untersuchungen. Verschiedenste Methoden neutestamentlicher Arbeitsweise hatten hier ein weites Erprobungsfeld: Textkritik, Wortstatistik, Stiluntersuchungen, Motivforschungen, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte. Doch beherrschend blieb immer die Frage nach der Authentizität. Die Befürworter vereinnahmten diese Verse für das Evangelium, mehr oder weniger geschickt harmonisierend, z. T. auch mit feinsten Nuancierungen. Für die Gegner der Authentizität waren die besagten Verse nichts weiter als ein «Résumé», eine «Evangelienharmonie» oder ein «Summary» aus Erscheinungsberichten anderer neutestamentlicher Texte. Die Diskussionen um den authentischen Markusschluß – sie sind bis heute noch nicht zu einem allseits befriedigenden Schluß gelangt – gingen vielfach auf Kosten einer eingehenden exegetischen Analyse von Mk 16, 9–20 selbst. Tatsächlich zeigt sich hier eine große Forschungslücke, und es ist Joseph Hug zugute zu halten, daß er in seiner vorliegenden Doktordissertation (1974 an der Theologischen Fakultät Lyon-Fourvière eingereicht) nicht nur

diese Lücke erkannt, sondern sie auch im wesentlichen – wenigstens vorläufig – geschlossen hat.

Hug hat sich vorgenommen, den längeren Markusschluß als Dokument «sui generis» eingehend zu analysieren und seine Originalität aufzudecken (9). Im 1. Kapitel (11–32) gibt er einen kurzen und ausgewogenen Überblick über die Geschichte der Exegese, wobei er eindrucklich die Problemstellung herausarbeitet: das Defizit einer eigentlichen Exegese von Mk 16, 9–20 und die Richtigkeit einer Option zugunsten der Nicht-Authentizität des längeren Markusschlusses.

Das 2. Kapitel (33–37) setzt sich mit der Komposition und Struktur von Mk 16, 9–20 auseinander, ein Kapitel, in welchem Hug ein sicheres und selbständiges Gespür für kompositionelle und strukturelle Fragen beweist und genügend Vorarbeit leistet, um Mk 16, 9–20 als literarische Einheit zu betrachten.

Das lange 3. Kapitel (39–162) ist dann der eigentlichen Analyse von Mk 16, 9–20 gewidmet. Sehr behutsam geht Hug das Vokabular und die Motive des Abschnittes durch und versucht dadurch, die ganze Einheit innerhalb der frühchristlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts zu situieren: das Vokabular der Auferstehung und der Erscheinungen des Auferstandenen, die Situation der Jünger, die Missionsaussendung, die Alternative V 16, die Zeichen, die Entrückung und das Sich-Setzen zur Rechten Gottes, der Aufbruch zur Mission, Mitwirken und Beistand des Herrn – alles Themen und Motive, die so oder anders wohl auch sonst im neutestamentlichen und nachapostolischen Schrifttum vorkommen, aber eben: so oder anders. Mit viel Geduld und Behutsamkeit gelingt es Hug, das Eigenständige, die Originalität des längeren Markusschlusses aufzuzeigen. Mag man zu gewissen Einzelheiten auch noch Fragen stellen (Hug bleibt m. E. doch zu oft im rein literarischen stecken), so sind die Ergebnisse insgesamt doch überzeugend.

In diesem Kapitel sind auch die Vorarbeiten für das folgende 4. Kapitel geleistet, in welchem nach den Quellen von Mk 16, 9–20 gefragt wird (163–176). Das Ergebnis: In keinem der Themen oder Motive hängt der längere Markusschluß mit Sicherheit literarisch von einem der Paralleltexte ab. Das bedeutet aber auch, daß die Entwicklung der Tradition der Ostererscheinungen nicht nur und nicht einmal an erster Stelle auf literarischer Ebene vor sich gegangen ist, sondern – diktiert durch die Praxis der christlichen Gemeinden – sich durch mannigfache «relecture» der mündlichen und schriftlichen Traditionen konstituiert hat. Mag man mit einem solchen Ergebnis im wesentlichen auch einverstanden sein, man vermißt doch etwas dessen konkrete Verifizierung am Text selbst.

Doch hier zeigen sich wahrscheinlich auch die Grenzen, die vom Text selber gezogen werden, und hier dürfte auch die Schwierigkeit liegen, genus literarium und «Sitz im Leben» der Perikope zu bestimmen: Eine «Missionsinstruktion»; innerhalb einer Versammlung von Christen muß ja auch der Gedanke der Mission seinen Platz haben. Auf alle Fälle scheinen mir die etwas zu knappen Ausführungen Hugs zu diesem Punkt bedenkenswert und sicherlich auch weiterführend.

Das 5. Kapitel steht unter dem Titel «Das Ende des zweiten Evangeliums» (177–185). Über die bekannten Hypothesen hinaus, wie das Markusevangelium geendet haben mag, versucht hier nun Hug, Mk 16, 9–20 im Zusammenhang des Evangeliums, d. h. als wirklichen möglichen Schluß des Markusevangeliums zu lesen. Auf zwei wichtige gemeinsame Themen sei hier aufmerksam gemacht: das Thema der Evangeliumsverkündigung und das Thema des Unglaubens. Von dieser gemeinsamen Thematik her darf Mk 16, 9–20 als guter (zweiter) Schluß des Evangeliums angesehen werden,

Im 6. Kapitel rollt Hug noch einmal die textkritische Frage des Markusschlusses auf (187–215). Er macht das auf eine gewohnt übersichtliche Art, für die man dankbar sein darf. Die textkritische Option Hugs überrascht nicht: er sieht den ursprünglichen und definitiven Markusschluß in 16, 8, wenn auch verschiedene Differenzen bezüglich Christologie und Eschatologie zwischen Mk 1, 1–16, 8 und 16, 9–20 nicht außer acht gelassen werden dürfen.

Der Versuch, den längeren Markusschluß zeitlich in das 2. Drittel des 2. Jahrhunderts anzusetzen und örtlich im syrischen Raum anzusiedeln, bleibt – wie Hug das auch zugibt – reichlich hypothetisch, hat für sich aber doch gute Gründe.

Im 7. und letzten Kapitel bietet Hug eine Zusammenfassung (217–223), in welcher er noch einmal auf das Besondere des längeren Markusschlusses zurückkommt, besonders was die Christologie und Eschatologie und die Beziehung zwischen Evangelium und längerem Schluß betrifft. Neu in diesem Kapitel dürfte die Frage nach dem historischen Wert von Mk 16, 9–20 sein, eine Frage, die sich umso dringender stellt, als die literarische Unabhängigkeit des längeren Schlusses von den Parallelstellen bei Lk, Mt und Joh als erwiesen gelten kann.

Hugs Studie schließt mit einer umfangreichen Bibliographie und einigen leicht überblickbaren Indices.

Alles in allem darf die Doktor-Dissertation Hugs als geglückt betrachtet werden. Sie ist ein bedeutender Beitrag zur Erforschung des längeren Markusschlusses.

HERMANN-JOSEF VENETZ

**Fuchs, Albert (Hrsg.): Probleme der Forschung.** – Wien – München: Herold 1978. 196 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A, Bd. 3.)

Dieser dritte Band der SNTU besteht wie schon seine zwei Vorgänger aus exegetischen Beiträgen verschiedener Provenienz und Güte. Da sie unabhängig voneinander entstanden sind, sollen sie im Folgenden einzeln kurz charakterisiert werden:

Der Aufsatz von *T. J. van Bavel* (S. 9–23) widmet sich dem Problem, ob die «Auferstehung: Grund oder Objekt des Glaubens an Christus» sei (erstveröffentlicht: *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973) 133–144). In einer erstaunlich klaren Abfolge von Argumenten wird das Problem innerhalb des Spannungsfeldes «Glaube an das Reich Gottes» und «Glaube an Jesus» situiert, wobei Auferstehung als jener Augenblick erscheint, wo die «Ver-

schiebung» geschieht. Diese Verschiebung wird aber als «Akzentverschiebung» (12) innerhalb einer vielfachen Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der christlichen Reflexion (Liste: Anm. 7) dargestellt, und nicht als der alles umstürzende Bruch zwischen den beiden Polen. Innerhalb vieler möglicher Gründe und Objekte des Christusglaubens stellt deshalb Auferstehung «nur» einen, jedoch zentralen Grund und nur ein, jedoch überbietendes Objekt des Glaubens an Christus dar. Sowohl für die theologische Reflexion wie für die seelsorgerliche Glaubensbegleitung sollte diese Relativierung des Auferstehungsglaubens bedacht werden, damit wahrer Glaube an Christus nicht auf einen, wenn auch den intensivsten Punkt reduziert sei.

In einem zweiten Beitrag (S. 24–57) behandelt der Herausgeber der vorliegenden Reihe, *A. Fuchs*, ein Thema, das in ganz andere Richtung läuft. «Die Behandlung der mt/lk Übereinstimmungen gegen Mk durch S. McLoughlin und ihre Bedeutung für die synoptische Frage» ist ein eigentlicher Beitrag zum Problem der synoptischen Quellentheorie. Dabei bildet der Aufsatz von McLoughlin (*Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie des deux sources*. In: I. de la Potterie (Hrsg.) *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les Évangiles synoptiques II* (= FS J. Coppens) (BETHLov 25), Gembloux, Paris 1967, 17–40) nur den Ausgangspunkt für eine Darlegung der von A. Fuchs schon in seiner Dissertation «Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik» (AnBib 49), Rom 1971, erhobenen Notwendigkeit eines Deutero-Markus. Die Auswahl der «kleinen» Übereinstimmungen und besonders die Reduktion der ausgewählten, signifikanten Stellen auf eine *quantité négligeable*, welche McLoughlin exemplarisch für alle strikten Zwei-Quellen-Theoretiker macht, wird harter Kritik unterzogen und an deren Stelle mit der These des Deutero-Markus eine positive Deutung aller, also der großen und kleinen mt/lk Übereinstimmungen gegen Mk versucht. Am Markus-Komplex 3, 22–27 werden die theoretischen Erörterungen erhärtet, wobei für die genauere «Begründung aller Einzelheiten» (48) auf die bald erscheinende Habilitationsschrift des Autors mit dem Titel «Die traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Entwicklung der Beelzebulkontroverse Mk 3, 22–27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus» verweist. Wie weit sich die Generalisierung dieses Ansatzes machen läßt, also eine theologische Begründung und ein Sitz im Leben für Deuteromarkus ausgemacht werden kann und somit eine dauerhafte und positive Lösung der durch die *minor agreements* aufgeworfenen Probleme erreicht wird, ist mit Spannung entgegenzusehen.

Der dritte Artikel (S. 58–90) stammt von der dänischen Exegetin *Helge Kjaer Nielsen* und stellt eine manchmal etwas holprige Übersetzung (vgl. S. 62, Z. 1–5: unvollständiger Satz; S. 75, Z. 6 von unten, und S. 80, Z. 4 von unten: falsche Position der Negation; S. 83, Z. 11: Verhältnisse anstatt Sachverhalte, usw.) einer 1973 in *Dansk teologisk tidsskrift* (Kopenhagen) 36, 269–300 erschienenen Arbeit dar. Als «Ein Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungstätigkeit Jesu» ist er von Interesse, auch wenn die seither erschienenen Arbeiten von L. Schenke, D. A. Koch

und G. Theißen u. a. nicht mehr eingearbeitet wurden. Ein erster Teil kritisiert die beiden Grundpositionen R. Bultmanns, a) daß die Heilungsberichte sekundär, und b) daß sie vom Hellenismus bestimmt und erst auf der hellenistischen Stufe ins christliche Schrifttum eingedrungen seien. Anhand eines 10-Punkte-Katalogs von methodischen (Punkte 1. 2. 4), quellenkritischen (3. 6. 7), stilistischen (5) und formkritischen (8–10) Argumenten werden die scharfen Kritiken von E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*, Gießen 1924, und E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940, aufgenommen und zu einer Problematisierung der bultmannschen Grundoptionen verwertet. Der zweite Teil dient der konkreten Nachprüfung und Infragestellung bestimmter Aussagen Bultmanns zu Mk 1, 21–28 (Lehre und Dämonenaustreibung in der Synagoge von Kafarnaum); 5, 1–20 (Heilung des Besessenen von Gerasa); 5, 21–43 (Kombination von der Auferweckung der Tochter des Jairus und der Heilung der blutflüssigen Frau) und 10, 46–52 (Heilung des blinden Bartimäus). Außer bei 5, 25–34 wird mit nicht unbekanntenen Argumenten eine vormarkinische *und* palästinische Phase deutlich gemacht, die zwar noch keine historischen Aussagen erlaubt, aber immerhin die manchmal leichtfertige Zuweisung der gesamten Texte in die hellenistische «Spätzeit» korrigiert und die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Jesu Verkündigung und Jesu Heilungstätigkeit stellt. – Problemstellung und Lösungsaufweis sind gut gelungen, doch stellt der Artikel in einer Veröffentlichung vom Jahre 1978 keine wissenschaftliche Errungenschaft mehr dar.

Der vierte Beitrag (S. 91–98) stammt von *Paul T. Coke* und trägt den Titel «The Angels of the Son of Man». Er erschien in *EstB* 32 (1973) 283–289 erstmals auf spanisch und soll, nach dem Hinweis der Redaktion S. 91, Anm \*, «auf den neuesten Stand» gebracht worden sein. Dies ist allerdings weder aus den Literaturangaben noch aus den Ausführungen ersichtlich. Es handelt sich vielmehr um ein exegetisches Essay, welches – nach einer *captatio benevolentiae* durch *Beda Venerabilis* – den Parallelismus «Jesus: Jünger = Menschensohn: Engel» anhand synoptischer Stellen aufzuweisen versucht: Den Weg zu bereiten, die Frohbotschaft vom Sieg Gottes in Jesus zu verkünden und die Auserwählten aus allen vier Winden zu sammeln sind die gleichen Aufgaben der Engel und der Jünger. So wie Jesus proleptisch der Menschensohn war, so sind seine Jünger proleptisch die Engel des Menschensohnes. Der Aufweis an den Texten ist allerdings oft nur mit einiger Kombinationsfreudigkeit nachzuvollziehen.

Der nächste Beitrag (S. 99–113) von *Eero Repo*, erstmals erschienen in *Teologinen aikakauskirja (Helsinki)* 73 (1968) 331–342, lautet «Fünf Brote und zwei Fische» und versucht nachzuweisen, daß «die numerischen Traditionen von den Esswaren bei der Ausgestaltung und Auslegung» der beiden Brotvermehrungserzählungen «von wesentlicher Bedeutung» (113) waren. Die beiden Texte P 7 (= 7 Brote, wenige Fische) und P 5 (= 5 Brote, zwei Fische) werden als Varianten verstanden und zwar im Sinne der Abhängigkeit des P 5 von P 7. Während P 7 in seiner Zahlensymbolik besonders eschatologisch inspiriert sei und das «Zusammentreten der eschatologischen Gemeinde (7 als Symbol für «Totalität») von den vier Winden (4–4000 Gesät-

tigte) zum gemeinsamen Mahl des Reiches Gottes» (106) darstelle, sei P 5 stärker auf die Bedeutung Jesu als «des Lehrers und Verkündigers des Reiches Gottes» (107) konzentriert, so daß die Wahl der 5 Brote als Anspielung auf das Fünf-Buch der Tora verstanden werden könnte. Die 2 Fische könnten dann die Christen symbolisieren, wie dies jedenfalls in der frühchristlichen Ikonographie der Fall war.

Wenn man die beiden Varianten nicht einfach als traditionsgeschichtliches Zufallsspiel klassieren will, kann man nicht umhin, den einzelnen numerischen Traditionen einen «tieferen Sinn» zu geben. Wenn auch das Unternehmen hypothetisch bleiben muß, so ist Repo ein interessanter Versuch gelungen, die Gesamtheit der Zahlenangaben zu zwei aussagekräftigen Themen zu bündeln. Ein Schönheitsfehler sei angemerkt: «spätjüdisch» sollte nicht mehr gebraucht werden (105) und die wenigen rabbinischen Hinweise sollten nicht nur aus BILLERBECK übernommen und dann erst noch seltsam zitiert werden, vgl. 105: LevR 13, 114b, 29 (!) als rabbinischer Beleg dafür, daß am messianischen Mahl Fisch gegessen werde. Ob das gedanklich bei der eschatologischen Schlachtung von Leviathan und Behemot, um welche es in LevR geht, drin liegt?

Der sechste Beitrag (S. 114–143) trägt den Titel «Zur Traditionsgeschichte der Epileptikerperikope Mk 9, 14–29 par Mt 17, 14–21 par Lk 9, 37–43a» und hat als Autor den Linzer Exegeten *Hermann Aichinger*, nach dem Inhalt des Beitrags wohl ein Mitarbeiter des Herausgebers A. Fuchs. Hatte A. Fuchs im zweiten Beitrag grundlegende Überlegungen zur Deutero-Markus-Hypothese (Dmk) gemacht, so liegt hier eine konsequent diese Hypothese anwendende Untersuchung vor (sie wäre deshalb auch besser als dritter Beitrag untergebracht worden). Es ist hier nicht möglich, den ausführlichen Einzelanalysen nachzugehen, welche kurz Redaktion und Tradition des Mk nach Bultmann, Kertelge, Roloff und Schenk darstellen, dann versweise die Redaktion des Dmk an Mk und des Mt und des Lk an Dmk aufzeigen. Dabei zeigt sich, daß bei Mk das Motiv des Glaubens und des Unverständnisses der Jünger im Vordergrund steht, während beim rekonstruierten Dmk eine formale und stoffliche Straffung und Konzentration auf die Heilsgestalt Jesu geschah. Mt hat Dmk dann wieder stärker auf das Thema des «Kleinglaubens» ausgerichtet und so zu einer Katechese «über die Macht des Glaubens» (137) gestaltet (womit er thematisch wieder sehr stark an Mk erinnert!). Lk seinerseits stellt «die Heilung des Besessenen Knaben als Großtat Gottes» und Jesus «als den großen Heiland» (S. 142) dar (womit er sich jedoch nur wenig von Dmk unterscheidet!). Aichinger betont, daß sowohl Mt wie Lk die dmk Vorlage nur wenig bearbeitet hätten (vgl. S. 137 mit 142). Die eigentliche große theologische Leistung, durch welche eine formal und inhaltlich einheitliche, christologisch ausgerichtete Perikope zustande kam ist Dmk. Man kann nicht umhin zu fragen, ob die zu Beginn definierten «idées directrices» hier nicht allzustark die Detailanalyse beeinflusst haben, so daß schließlich in der mit vielen hypothetischen Überlegungen rekonstruierten Dmk-Fassung der Stein des Weisen liegt. Aber auch hier (wie schon zum Aufsatz von A. Fuchs): Der methodisch interessante Ansatz lohnt und fordert eine Gesamtuntersuchung der agreements Mt/Lk gegen

Mk in dieser positiven Aufarbeitungsweise. Aus dem Überblick über alle «relevanten» Stellen kann vielleicht vieles, was in dieser Einzeluntersuchung noch fragwürdig ist, zu größerer Sicherheit gebracht werden.

Aus dem Polnischen ist der siebte Aufsatz (S. 144–158) mit dem Titel «Die Pharisäer und die Johanneskirche» von *Feliks Gryglewicz* (erstveröffentlicht: *Zeszyty Naukowe katolickiego uniwersytetu lubelskiego* (Lublin) 14 (1971) 37–46) übersetzt. Er behandelt anhand des Ausdrucks «Hohenpriester und Pharisäer», der für die Johannespassion typisch ist, dann an der johanneischen Aussage zur «Samaritaner-Mission» (4, 35–38) und schließlich mit einer Analyse der Perikope von der Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) die Frage, ob in den joh. Texten die konkreten Probleme der joh. Gemeinde(n) zur Sprache kommen. Dabei wird herausgearbeitet, daß im Joh.-Ev. mit «Pharisäer» die Juden gemeint sind und zwar sowohl als historische Gegner Jesu wie auch als noch zur Zeit des Evangelisten lebende Ortsbehörde. In Joh 9 kann dann ein Reflex der heftigen Auseinandersetzungen der christlichen mit den jüdischen Gemeinden gesehen werden, welche letzteren sich in Jamnia (90–100 n.) durch die Einfügung des Birkat ha-Minim in das Achtzehngebet als eigene Größe definiert hat und damit ein Mittel in die Hand bekam, während ihrer liturgischen Feiern die Christen unter sich festzustellen und dann auszuschließen. Im Schicksal des Geheilten, der die verschiedenen Verifikationsprozeduren durchgehen mußte, in denen sich alles um die Entscheidung für oder gegen die Person Jesu dreht, zeichnet sich somit das Schicksal der zur «Johanneskirche» kommenden, von den «Pharisäern» = Juden ausgestoßenen Gläubigen ab.

Den Abschluß der Aufsatzsammlung (S. 159–167) bildet die Übersetzung eines Forschungsberichtes zur Apg von *Niels Hyldeahl*, «Die Erforschung der Apostelgeschichte – Linien und Tendenzen», erstveröffentlicht in *Dansk teologisk tidsskrift* 35 (1972) 63–70. Der Titel ist etwas zu großräumig geraten, da es im wesentlichen um Bedeutung, exegetisch-geschichtliche Situierung und Schwächen der Apg-Studien von H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, und Apg-Komm., und von E. Hänenchen, *Apg.-Komm.*, geht, denen bei aller Wertschätzung das Postulat einer stärker historisch und weniger stil-, literar- und redaktionskritischen Auswertung und Behandlung der Reden und Erzählungen der Apg gegenübergestellt wird.

Überblickt man den ganzen Band 3 der *SNTU*, so begreift man, weshalb der Titel so allgemein gefaßt werden mußte. Es ist kein gemeinsamer Nenner in den einzelnen Beiträgen zu finden, außer daß der größere Teil aus Sprachen übersetzt wurde, die den Exegeten meist nicht geläufig sind. Dafür ist man dem Herausgeber dankbar. Anregender wäre allerdings, wenn in zukünftigen Aufsatzsammlungen eine homogenere Gruppe als Repräsentanten einer schwerzugänglichen Exegetengruppe aus dem Norden oder Osten oder Japan zur Sprache käme, und wenn dabei auch einige thematische Linien durchgehalten werden könnten. Nach dem Vorwort scheint die Tendenz jedoch eher in Richtung Verbreiterung auf den französischen und englischen Sprachbereich zu laufen. Französische und englische Artikel sind jedoch dem Spezialisten in fast allen Fällen zugänglich und es ist zu befürchten, daß das Profil der Reihe dadurch Einbußen erleidet.

MAX KÜCHLER

**Tacchella, Lorenzo: Il processo agli eretici veronesi nel 1550.** S. Ignazio di Loyola e Luigi Lippomano (carteggio). Prefazione di Giulio SANCASSANI. – Brescia: Morcelliana 1979. 192 p., 11 pl. (= *Studi e Documenti di Storia Religiosa*.)

Le DDr Lorenzo TACCHELLA (1922) nous a déjà livré des travaux historiques, et d'histoire de l'Eglise en particulier, d'une précision et d'une richesse documentaire tout à fait remarquables. On consultera, par ex., à côté de nombreuses recherches «mineures» ou «régionales»: *La media ed alta Val Borbera nella storia. I Marchesati di Cantalupo, Borgo Adorno e Pallavicino, Rocchetta e Roccaforte, Carrega, Vergagni, Mongiardino, Cabella, la Signoria di Vigo e Centrassi e la Signoria Pontificia di Albera*. Genova: Libreria Editrice M. Bozzi 1961 203 p.; *La Riforma Tridentina nella Diocesi di Tortona* (= *Pont. Univ. Gregoriana, Fac. di Storia della Chiesa*). Prefazione di P. V. MONACHINO. Genova: ivi 1966 157 p.; *Il Sovrano Militare Ordine di Malta nella storia di Vicenza, Padova, Verona e Brescia*. Extr. de *Studi Storici Veronesi L. Simeoni XVIII–XIX* (1968–69) 1–64 p.; *Il Sovrano Ordine di Malta nella storia di Verona*. Genova: Bozzi 1969 76 p.; *Le origini della Abbazia dei SS. Nazario e Celso di Verona*. Extr. de *Studi Storici Veronesi L. Simeoni XX–XXI* (1970–71) 1–107 p.; *S. Carlo Borromeo e il card. Agostino Valier (Carteggio)*. Verona: Istituto per gli Studi Storici Veronesi 1972 151 p. (= *Biblioteca di Studi Storici Veronesi* 8); *Il cardinale Francesco Abbondio Castiglione Vescovo di Bobbio (1562–1568)*. Bobbio: Ed. Columba 1972 27 p.; [avec son épouse Mary M. TACCHELLA:] *Il cardinale Agostino Valier e la Riforma Tridentina nella Diocesi di Trieste*. Udine: Arti Grafiche Friulane 1974 238 p.; *La Diocesi di Verona nei secoli XVI e XVII. Dai processi Concistoriali e dalle relazioni delle Visite ad Limina Apostolorum*. Extr. de *Studi Storici Veronesi L. Simeoni XXIV–XXV* (1974–75) 1–28 p.; *L'Ordine Equestre del Santo Sepolcro. Origine monastica e continuità storica*. Verona: Ist. per gli Studi Stor. Veronesi 1975 32 p.; *Il pontificato di Urbano VI a Genova (1385–1386) e l'eccidio dei Cardinali*. Genova: Tilgher 1976 134 p.

Aujourd'hui, après une puissante analyse historique (*I Cavalieri di Malta in Liguria*. Genova 1977), il nous livre une étude qui touche à l'histoire européenne de l'Eglise, des Réformes protestante et catholique, tout en étant enracinée dans le milieu italien et «veronese» en particulier.

L'Auteur y suit une méthode rigoureusement positive, témoignant d'un amour des faits historiques et de leurs documents avant toute analyse «critique» et théologique qu'il a l'honnêteté de laisser à d'autres spécialistes. Ainsi l'on comprendra mieux la démarche sous-jacente à notre Volume, si l'on retient ce passage de l'A: *Scostandoci dal modello che sembra prevalere nella storiografia moderna, non concederemo soverchio spazio all'analisi critica dei fenomeni individuali, e sempre per non invadere altri settori specializzati non disquisiremo sulle dottrine teologiche professate dai fautori dell'eterodossia nostrana e dai loro ispiratori. Questo premesso, avendo in pregio i fatti, ...* (ivi, pp. 9–10).

Trois chapitres se partagent le Volume en cernant toujours de plus près le mouvement «hérétique» de Vérone et le procès de 1550: S. Ignazio di

*Loyola e Luigi Lippomano Vescovo di Verona* (pp. 9–52); *Gli eretici in Verona a metà del Cinquecento* (pp. 53–93); *Il processo agli eretici veronesi nel 1550* (pp. 94–174); suivent un Appendice documentaire (pp. 175–181) et l'indication des sources mss. (pp. 182–183).

Le premier chapitre est largement centré sur la personnalité de l'évêque Luigi LIPPOMANO (Venise 1496 – Rome 1559), sa biographie, son activité au Portugal, en Pologne et en Allemagne, sa pastorale italienne et son œuvre littéraire. Plusieurs précisions apportées aux historiens de la Réforme et du Concile de Trente se révèlent de valeur. L'échange épistolaire entre ce prélat et S. Ignace (pp. 40–52) concerne surtout l'engagement du théologien espagnol Alfonso DE SALMERON S. J. (1515–1585) dans la prédication contre le mouvement luthérien local de Vérone.

Le deuxième chapitre nous présente les personnes et les activités de *Frà Nicolò da Verona eremitano di S. Agostino* (pp. 56–66), *Paolo Bevilacqua di Lazise canonico regolare lateranense* compagnon de Pietro Martire VERMIGLI (pp. 67–79), *Frà Bernardino da Siena detto l'Ochino, superiore generale dei Cappuccini* (cf. p. 79; pp. 79–87) et plusieurs autres *Eretici minori* (pp. 87–93).

Le troisième et dernier chapitre sur le procès de 1550 (du 22. 2. au 27. 8) constitue la partie centrale du travail de L. TACHELLA. Nous découvrons ainsi, dans la suite des actes du procès, un mouvement de tendance luthérienne (ou qualifié comme tel par les contemporains), né des riches contacts commerciaux entre Vérone et l'Allemagne et alimenté par la prédication de quelques religieux comme Frà Nicolò DA VERONA et Frà Gerolamo FIORENUOLA (pp. 94–163).

Les membres de ce «groupe» appartiennent à la petite classe de l'artisanat local; on y trouverait aussi, selon les documents, des prêtres engagés dans la pastorale et confrontés directement avec les problématiques et les opinions qui seront jugées dans le procès; un noble, bien qu'accusé, est seulement frôle par les doigts de l'Inquisition: Tiberio DE OLIVETO *maggior responsabile dell'eterodossia locale* (p. 157). Quant à leurs opinions cf. directement l'A.: *L'essenza del credo che accomuna questi eretici nostrani è la dottrina della giustificazione per fede. Per il resto non vi è credenza unitaria, anche se uno dei principali imputati dichiarerà che «tutti eravamo de un voler et de un animo».* *Sulla transustanziazione vi è palese discordanza di opinioni. Tiberio di Oliveto crede nella reale presenza di Cristo nell'Eucarestia, mentre alcuni si discostano da questa sua posizione. Nessuno crede nell'intercessione dei Santi, nel purgatorio, nell'autorità del papa, nel digiuno e nella necessità della confessione nella forma stabilita dalla Chiesa* (p. 94).

Certains accusés, une fois libérés, à une année près de leur procès continueront leurs regroupements et leurs activités en lien avec les Anabaptistes locaux (cf. pp. 163–174).

En conclusion ce *primo lavoro organico sull'eresia a Verona* avec lequel *il Tacchella ha colmato una lacuna piuttosto vistosa della storia di Verona* (p. 7), nous présente, directement à partir des faits, une fresque bien documentée.

J'imagine que c'est en étroite dépendance de la documentation contemporaine (lettres, actes, mss. divers) que L. TACHELLA parle d'hérésie, apostasie ... et emploie des épithètes sévères.

On ne regrettera pas que, pour le reste, l'A. se soit abstenu de toute analyse critique: d'un côté les faits nous parlent à travers leurs pièces à conviction et sont de loin éloquents, de l'autre des spécialistes – et j'exprime ce vœu – pourront analyser la documentation offerte et les sources citées avec tant d'abondance.

Une seule remarque: un index onomastique aurait rendu encore plus précieuses l'étude et sa documentation, mais cela aurait constitué un travail supplémentaire très considérable.

FLAVIO NUVOLONE

**Archivum Bobiense. Rivista degli Archivi Storici Bobiensi. Pubblicazione annuale.** – Bobbio (Piacenza): Editrice degli A. S. B., Anno I, Num. 1 (1979). 142 p.

Cette nouvelle Revue vient de naître au sein du groupe culturel formé par les Archivi Storici Bobiensi (= ASB) et la Société des Amis de S. Colomban, grâce au travail du Prof. Dr Michele TOSI, directeur des premiers et actuel secrétaire de la seconde association.

Ce périodique se veut la publication officielle des ASB et est destiné à recueillir les études et les recherches qui jailliront dans une double direction: des Fonds des ASB, de leurs documents et manuscrits, vers le public des lecteurs et des chercheurs et des intérêts de ce dernier pour Bobbio, en matière historique, artistique et folklorique. Le dénominateur commun: *studi che risultino legati alla prestigiosa storia di Bobbio* (*ivi*, p. 3).

Ce premier numéro est consacré à une étude monographique de M. TOSI sur *I primi documenti dell'Archivio Capitolare di Bobbio (sec. IX–XII)* (pp. 5–142). Ce dernier fonds est entré comme partie intégrante, il y a quelques années déjà, dans les ASB qui regroupent aujourd'hui les Archives de la Curie, celles de l'Evêché, les documents anciens des Paroisses du Diocèse – que le regretté vicaire général Cesare BOBBI rassembla à Bobbio au début du siècle – et qui s'appêtent à accueillir les Archives historiques de la Commune (cf. *La Trebbia* 71 [Bobbio, 1973] 30, 12; 34–35, 2; 42, 2; 75 [1977] 22, 2; 46, 2).

Bien que quelques Mss. et recueils du Monastère de S. Colomban aient émigré, déjà avant la fermeture de ce dernier, dans les Archives de la Curie, les ASB ont encore à rassembler, pour le moins sous forme de photos et de microfilms, les Archives du célèbre Monastère qui se trouvent, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'Archivio di Stato de Turin (cf. *Rinnovare lo Studium e riprodurre i Codici*. In: SCOGNAMIGLIO, G. F.-MACELLARI, G.: *Valtrebbia e Valdaveto*, Piacenza 1972, pp. 116–7).

Lors de la XXV<sup>e</sup> séance annuelle de la Société des Amis de S. Colomban, le 18. 8. '79 (cf. MACELLARI, G.: *Assemblea di studiosi a Bobbio: Un manoscritto del XV secolo sulla vita di San Colombano*. In: *Libertà* [Piacenza, 22. 8. '79] 5), on a débattu à nouveau ce projet. Quelques Mss. ayant appartenu à la Bibliothèque du Monastère sont déjà sur place sous forme de photos, mais des fonds financiers importants font encore défaut pour pouvoir réunir des reproductions intégrales tant de l'ancienne Bibliothèque que des Archives

du Monastère et disposer de quelques microlecteurs. La tâche est urgente d'autant plus que l'Archivio di Stato de Turin ne dispose pour l'instant d'aucun Catalogue sommaire du Fonds en question: en effet chaque chercheur est obligé de dépouiller les 120 gros dossiers le composant pour retrouver la moindre référence. A cela s'ajoute la difficulté supplémentaire que le *Codice Diplomatico del Monastero di S. Colombano di Bobbio fino all'anno MCCVIII*, T. I–III (Roma 1918 = *Fonti per la Storia d'Italia. Diplomi. Secoli VI–XIII*) publié par C. CIPOLLA, G. BUZZI et R. DUCCI, utilise une numérotation des dossiers différente de celle indiquée sur le dos de ceux-ci.

Il est vrai qu'un deuxième «Archivio», cette fois privé, celui des Marchesi MALASPINA (cf. FIORI, G.: *L'Archivio bobbiese dei Marchesi Malaspina*. In: *Rassegna degli Archivi di Stato* 25 [1965] 301–303), d'une consistante importance historique, existe à Bobbio, mais il est isolé et d'accès difficile.

M. TOSI n'est certes pas le dernier venu dans ce genre de recherches: cf. à son propos une bibliographie sommaire dans cette même *FZPhTh* 26 (1979) 1–2, p. 212 (On y précisera les données de sa thèse: *La nozione di virtus sacramentale in S. Tommaso e nella scuola tomista dei secoli XIII–XV* [dir. par le Prof. P. W. VAN ROO]. Roma: Pont. Univ. Gregoriana, Anno Acc. 1959–60, XXVIII–321 p.; publ. partielle: Piacenza: UTEP 1970 95 p. Il faut ajouter: *Il Comune di Bobbio alla battaglia di Legnano [29 maggio 1176]*. In: *Associazione degli Amici di S. Colombano: Notiziario* 1 [1976] 4–6 = *La Trebbia* 74 [1976] 20, 3; *Bobbio. Guida storica artistica e ambientale della città e dintorni*. Bobbio: Presso gli Archivi Storici Bobbiensi 1978 142 p.). Il est pourtant assez curieux de constater le «vide» absolu fait à notre Auteur dans FELICE DA MARETO: *Bibliografia Generale delle antiche province parmensi*, T. I–II (Parma 1973–74, XV–588; 1229 p.), œuvre d'une utilité indiscutable mais qui reste à compléter en ce qui concerne Bobbio (cf. *ivi*, T. II, pp. 127–130, 280–282).

M. TOSI a repris dans la Revue une partie de sa thèse en Lettres: *I primi documenti dell'Archivio Capitolare di Bobbio e il Notariato Bobbiense dei sec. XI–XV*. Milano: Univ. del Sacro Cuore, Fac. di Lett. e Filosofia, Anno Acc. 1972–73, XXXIX–102 p.

Les matériaux ont subi des intégrations de façon que l'on trouvera imprimés non seulement des textes et des études qui étaient jusqu'ici inatteignables, mais aussi des recherches originales par rapport à la première rédaction (sont «nouveaux» les documents nn. 1–2, pp. 45–49; 5–6, pp. 58–70; 9, pp. 74–79; 24, pp. 101–102; 27, pp. 105–106).

Ainsi dans l'*Introduzione* (pp. 7–41) se trouve une étude sur les évêques de Bobbio des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, qui était destinée à paraître dans une publication historique sur la Cathédrale mais qui n'a jamais vu le jour (cf. *In-preparazione un volume sul centenario del Duomo*. In: *La Trebbia* 73 [1975] 30, 1).

Par contre la période envisagée par les documents a été considérablement réduite: 33 textes échelonnés de 804 à 1200; seul le 34<sup>e</sup> et dernier de la série fait exception en raison de son caractère propre: il s'agit de la deuxième rédaction des Statuts des chanoines de la Cathédrale (1384) faisant suite à ceux perdus de la période du *praepositus* RUFINUS DE CAMULINARIO (1289–1314).

L'Auteur a cru bon d'écarter certains matériaux de sa Thèse de 1972–73:

les docc. 27–33 du 24. 11. 1203 au 5. 8. 1289 (cf. pp. 58–72 de la Thèse) et l'*Appendice II* avec les 48 articles du Statut des Notaires de Bobbio (cf. pp. 79–81).

La très importante étude introductive concerne: *L'Archivio Capitolare di Bobbio, La carta di Andelverga, Il Diploma Bobiense di Corrado II, La carta del vescovo Sigefredo, L'Origine della Diocesi di Bobbio, Il primo secolo di vita della Sede Vescovile, Un secolo di lotte e di contestazioni, Il processo di Cremona, Il notariato di Bobbio, La datazione dei documenti Bobiensi, Note metodologiche.*

Fait suite l'édition critique de 34 documents (pp. 43–123): un résumé, l'indication des sources et des éditions éventuelles ainsi que des précisions méthodologiques particulières introduisent chaque texte. Deux Appendices chronologiques sur les notaires présents dans les Archives Capitulaires et sur les prévôts de la Cathédrale (pp. 125–129; 130–131) précèdent l'index des noms.

Une évidence s'impose: si pour quelques documents l'Auteur disposait d'éditions de valeur inégale, il a toujours procédé à une nouvelle collation des textes. Qu'on considère dans ce sens la première charte de 804 (pp. 45–48), le diplôme de Corrade II (pp. 49–53) et la bulle d'Innocent II (pp. 74–79). Mais une portion très importante de ces documents était inédite: ainsi les nn. 10–16. 18–21. 23–24. 26–34 qui trouvent ici leur *editio princeps*.

L'originalité et l'importance de l'entreprise étant ainsi assurées, je me permets d'exprimer, à la suite de l'*Editoriale* (pp. 3–4), le vœu que la Revue puisse acquérir progressivement ampleur, pluralité de contributions, diversification de rubriques.

Aux savants et aux simples chercheurs, qu'ils soient médiévistes, historiens de l'Eglise, codicologues ... l'invitation à accueillir avec intérêt cette initiative éditoriale.

FLAVIO NUVOLONE

**Reckinger, François: Kinder taufen – mit Bedacht.** Eine Darstellung der Diskussion um die Kindertaufe im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken. – Steinfeld/Kall: Salvator Verlag 1979. xxxi, 407 S.

Der aus dem Luxemburgischen stammende Verfasser, der am Institut Catholique von Paris in Liturgiewissenschaft promoviert hat und eine längere Seelsorgeerfahrung besitzt, nimmt sich in seinem umfangreichen Werk einer Frage an, die mit derartiger Gründlichkeit auf katholischer Seite bislang nicht erörtert worden ist: Darf oder soll man, angesichts der heutigen gesellschaftlichen Situation, Kinder im Säuglingsalter taufen? Wie Reckinger nachweist, setzte die diesbezügliche Diskussion in unserer Kirche bereits zu der Zeit ein, als K. Barth seinen energischen Protest gegen die herkömmliche Praxis anmeldete. Sie verstärkte sich zusehends und erreichte um 1970 herum – nach Erscheinen des postvatikanischen Kindertaufritus – einen gewissen Höhepunkt. Inzwischen ebte sie wieder ab, obwohl sich noch keine einheitliche konsequente Linie im konkreten Vorgehen abzeichnet. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Reckinger das brennende Problem erneut aufgreift, unmißverständlich klar die Notlage darlegt und zum Nachdenken provoziert; denn ohne Zweifel bleibt die heute gängige Kindertaufspendung

«eine Wunde am Leib der Kirche» – um mit K. Barth zu sprechen, oder nach den Worten des Verfassers –, «eine der entscheidendsten pastoralen Fragen», denen sich die Kirche der Gegenwart zu stellen hat (XXV). Während ein anderer katholischer Theologe (H. Hubert, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage*, Frankfurt/M.-Bern 1972) die evangelischen Positionen sichtete, konzentriert sich Reckinger auf die katholische Debatte, dies wohl mit guten Gründen: um einerseits nicht über das jeweilige konfessionelle Vorverständnis und die theologische Gesamtkonzeption des einzelnen Autors referieren zu müssen – die ja gerade bei der Tauflehre eine erhebliche Rolle spielen – und um andererseits die Arbeit in tragbaren Grenzen zu halten (XXVII–XXX). Eine weitere Beschränkung betrifft die beigezogene Literatur; der Verfasser beschäftigt sich mit dem deutsch- und französischsprachigen Raum, berücksichtigt aber «praktisch alle Diskussionsbeiträge von einiger Wichtigkeit» (XXX), was immerhin schon eine beträchtliche Leistung bedeutet, wenn man um die Fülle, um nicht zu sagen das Dickicht der neueren Taufveröffentlichungen weiß (cf. Bibliographie X–XX).

Die Untersuchung geht in drei Schritten vor. In *Teil I* (1–74) werden die theologischen Grundaussagen herausgestellt, nach denen die einzelnen Vorschläge zur Behebung der Taufmisere zu beurteilen sind. Zunächst kommen einige Einwände «von seiten Nichtglaubender gegen die Säuglingstaufe als solche» zur Sprache (Kap. 1). Hierauf wendet sich der Verfasser den Bedenken zu, die Glaubende von der Schrift her der Kleinkindertaufe gegenüber geltend machen (Kap. 2). Das Ergebnis lautet: «Vom NT her bleibt die Frage nach der Gültigkeit, Legitimität oder gar Notwendigkeit der Säuglingstaufe offen, wobei es an sich scheinen müßte, als spreche eine größere Wahrscheinlichkeit *gegen* die Möglichkeit einer Sakramentspendung an unbewußte Empfänger» (16). Letztere (etwas dunkle) Formulierung findet eine Klärung in Kapitel 3 (Zur theologischen Begründung der Säuglingstaufe), wo es heißt, mehrere Argumente (angeführter Autoren) böten von der Schrift her einen Anhalt für die Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Kindertaufe, freilich nur unter gewissen Voraussetzungen (25). Daß diese Aussage faktisch mit Sicherheit zutrefte, ergebe sich allerdings allein aus der kirchlichen Tradition (25 ff.); diese erachtet den Pädobaptismus als durchaus normale Praxis, weshalb es, wie der Autor zu Recht erklärt, unangebracht ist, Tauftheologie ausschließlich von der Erwachsenentaufe her zu betreiben (Kindertaufe = Ausnahme). Kapitel 4 «Taufe und Erbsünde» ruft die diesbezüglichen Lehraussagen in Erinnerung, wobei Reckinger sich gegen den Vorwurf absichert, diesem Aspekt ein Übergewicht über den Gedanken der Eingliederung in die Kirche zu verleihen (32). Aus verschiedenen Äußerungen Cyprians, aber auch Tertullians erhelle die Tatsache, daß Augustinus nicht der «Erfinder des Erbsündendogmas» sei, sondern daß er eine bereits vorhandene Überlieferung bewußt gemacht und in legitimer Weise weiterentwickelt habe (34 ff.). Den ersten Teil beschließend, streift der Verfasser (in Kap. 5) die Frage nach dem Schicksal der ungetauft verstorbenen Unmündigen und präzisiert (in Kap. 6) den Ausdruck «Die Taufe in fide ecclesiae»

dahingehend, daß der in der Gemeinde gelebte Glaube der Erziehungsberechtigten die unabdingbare Voraussetzung bilde, damit der Glaube der Kirche das Kind auch effektiv erfassen könne (74).

Nachdem Reckinger sich im ersten Teil für die grundsätzliche Beibehaltung der Kindertaufe, und zwar aufgrund des Traditionsbeweises, ausgesprochen hat, faßt er in *Teil II* (75–320) «die wichtigsten derzeitigen Positionen» ins Auge. Er informiert ausgiebig über die zahlreichen Reformvorschläge, analysiert ihre Begründung, Berechtigung und Opportunität. Eine erste, massive Gruppe tendiert darauf hin, die bisherige Praxis zu ändern, sei es durch eine «Pastoral der progressiven Hinführung» (Kap. 7), sei es durch ein selektives Taufverfahren (Kap. 8), durch die «Taufe in Etappen» (Kap. 9), durch ein prinzipielles Eintreten für die Taufe im Erwachsenenalter (Kap. 10), durch die Forderung nach Freistellung des Taufalters an die Eltern (Kap. 11) oder schließlich durch eine Relativierung des Sakraments zugunsten der Firmung (Kap. 12). Das Modell einer «pastorale du cheminement» entstand in Frankreich in einem heißen Disput unter Seelsorgern und Theologen seit 1943, welche Auseinandersetzung ihren Niederschlag fand in der Pastoralanweisung der Französischen Bischofskonferenz von 1965: sie fordert eine Selektion mittels einer progressiven Hinführung, einer Hilfe von seiten der Kirche, damit die für die Erziehung des Kindes Zuständigen ihre Verantwortung in rechter Weise wahrnehmen. Sehr kritisch beurteilt Reckinger dieses Dokument, wobei er wohl die Situation des Episkopats, der sich nach allen Seiten zu wehren hatte, zu wenig in Rechnung stellt. Ebenso ungnädig verfährt er mit der nach dem Erscheinen des *Ordo baptismi parvulorum* (1969) herausgekommenen «Erklärung der französischen Bischöfe über die Kindertaufe» (1971), welche Verlautbarung nahezu mehr Probleme aufwerfe, als sie zu lösen versuche (138). Auch gegenüber dem deutschen Modell – es betont weniger den Gedanken der progressiven Hinführung, urgiert indessen das vorausgehende Taufgespräch, was ebenfalls eine Auswahl bewirkt – also auch gegenüber den deutschen Entscheidungen (Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz 1970, Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 1974) bringt Reckinger zum Teil begriffliche Vorbehalte an. Er selber gibt der Praxis verschiedener Missionskirchen, vorab dem «Burundi-Modell» (171 ff.), den Vorzug, welches nicht den Glauben als solchen, sondern den *gelebten* Glauben zum eigentlichen Auswahlkriterium macht. Abgelehnt werden, hauptsächlich aus dogmatischen Erwägungen, die in den Kapiteln 9–12 vorgeschlagenen Sanierungsmaßnahmen; desgleichen weist er die Argumente zugunsten der Beibehaltung der bisherigen Praxis als nicht mehr vertretbare Position zurück (Kap. 13), wie er auch die eigenwilligen Ausführungen des Kirchenrechtlers H. Schmitz zerpfückt: das neue Taufrecht, das den Taufaufschub unter gewissen Umständen verlangt, widerspreche den Grundrechten des Menschen ...

Für die «abschließende Stellungnahme» reserviert sich der Autor den *III. Teil* des Buches (321–400). Da er sich «gegen den grundsätzlichen Aufschub und die Freistellung an die Eltern» (Kap. 15) richtet, empfiehlt er (in Kap. 16/17) als die seines Erachtens geeignetste Lösung eine Selektion nicht bloß aufgrund eines verbalen Glaubensbekenntnisses, sondern aufgrund

des Glaubensbekenntnisses *und* der minimalen Erfüllung der Christenpflichten (331), entsprechend dem von einigen Missionskirchen gehandhabten Modus, was natürlich eine ernsthafte Kontrolle auf der gemeindlichen Ebene bedingen würde – eine Option, die der Verfasser als «ein Fernziel» anvisieren möchte. Ergänzend dazu beschreibt er (in Kap. 18) kurz- und mittelfristige Maßnahmen: Selektion durch eine «zunehmend zu straffende progressive Hinführung» und die Erneuerung des Katechumenats. Dem Einwand, daß man dadurch von der Volkskirche abrücke und einer Elitekirche zusteure, begegnet er im letzten Kapitel wie folgt: «Gemeindedisziplin steht nicht im Widerspruch zu einer gesunden Volkspastoral, vielmehr wird sie von einer solchen mit besonderer Dringlichkeit gefordert» (397).

Daß eine konsequentere Anwendung der vorgegebenen Normen bei der Zulassung der Kleinkinder zur Taufe notwendig ist, darin kann man Reckinger vollauf zustimmen. Was hingegen die Überprüfbarkeit der christlichen Lebensführung der Eltern betrifft, so wird mit unendlich mehr Schwierigkeiten zu rechnen sein, als der Verfasser es sich vorstellt. Hier liegt der eigentliche Haken seiner Argumentation, der noch einer längeren Diskussion bedarf. Der Blick auf außereuropäische Kirchen kann uns gewiß manches lehren, doch deren Pastorkonzepte einfach in unsere Verhältnisse zu übertragen erscheint als wirklichkeitsfremd, wenn nicht gar als gefährlich. Trotz dieser Bedenken kommt dem Autor das Verdienst zu, in einer wahrhaft aufregenden Frage zu mutigeren Schritten herauszufordern und das Gespräch voranzutreiben, auch wenn man nicht all seine Ansichten zu teilen vermag. Vielleicht wäre dem Anliegen noch besser gedient gewesen, wenn Reckinger seine Ideen mit etwas weniger Dezidiertheit zu Papier gebracht hätte. C'est le ton qui fait la musique ... Erstaunen mag einen Schweizer Leser, daß die Beschlüsse unserer Synoden keine Erwähnung finden; es gibt immerhin eine gesamtschweizerische Erklärung zur Kindertaufe (16./17. Februar 1974) mit der Möglichkeit eines «Ritus der ersten Begegnung mit der Kirche».

JAKOB BAUMGARTNER

**Böckle, Franz: Fundamentalmoral.** München: Kösel-Verlag 1977. 340 S.

Man wird sich erinnern, daß F. Böckle schon 1957 einen Forschungsbericht zur Situation der Moraltheologie vorgelegt hat, in dem aufbrechende Tendenzen in einen systematischen Zusammenhang gebracht und insbesondere Postulate an die Adresse der Moraltheologen formuliert wurden. Zwanzig Jahre später legt nun der Bonner Moraltheologe eine eigene Fundamentalmoral vor, in der er die Bilanz der in dieser theologischen Disziplin geleisteten Arbeit zieht, eigene Bemühungen einbringt und so die Grundelemente einer fundamentalen Theologischen Ethik zu einer Einheit ordnet. Es muß dem Vf. attestiert werden, daß es kein leichtes Unterfangen war, eine Fundamentalmoral zu schreiben, da die «Renovationsarbeiten am Gebäude der Moraltheologie» (S. 11) in vollem Gange sind.

Von Anlage und Intention des Buches her hebt F. Böckle seinen Entwurf von der traditionellen Prinzipienlehre ab, indem er die Fundamentalmoral

moral nicht als eine in sich ausgeprägte Moraltheorie versteht, die ihre eigenen Prinzipien systemimmanent festlegt, sondern als eine «offene» theologisch-ethische Grundlagendisziplin, die im Gespräch mit den Erfahrungs- und Sinnwissenschaften ihre spezifische Funktion und ihren spezifischen Anspruch deutlich macht. Dahinter steht die Einsicht, daß in der gegenwärtigen geistes- und kulturgeschichtlichen Situation dem fragenden Menschen nur in einer diese Wissenschaften miteinbeziehenden Auseinandersetzung die *Notwendigkeit* einer Theorie zur Wert- und Normbegründung und die *Sinnhaftigkeit* eines ergänzenden Charakters des christlichen Glaubens aufgewiesen werden kann. Durch die neo-positivistische Wissenschaftskritik in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sind nicht-exakte bzw. nicht-empirische Wissenschaften, zu denen sowohl Ethik als auch Theologie gehören, in einen Legitimationszwang bezüglich ihrer Wissenschaftlichkeit geraten. Daher hat eine allgemeine Moraltheologie nicht mehr nur Prinzipien sittlichen Handelns, sondern argumentativ ebenso die Wissenschaftlichkeit ihrer eigenen Aussagen zu begründen, womit sie eben zur fundamentalen Theologischen Ethik wird. Und genau dieser Herausforderung stellt sich der Vf.

Auf dem Hintergrund dieses erkenntnisleitenden Interesses ist denn auch der erste Abschnitt (S. 30–92) zu verstehen: nachdem der Vf. in Alltagssprache und Alltagserfahrung das Phänomen des Sollens aufgewiesen hat, versucht er im Anschluß an die neuzeitliche Autonomiediskussion (Kant, Fichte, Hegel, Marx, Apel) stringent nachzuweisen, daß sich der Autonomieanspruch («Selbstgesetzlichkeit»), der das moderne Bewußtsein prägt, und die letzte radikale Beanspruchung des Menschen durch Gott nicht notwendigerweise widersprechen müssen. Wenn die Philosophie zwar die Notwendigkeit des sittlichen Sollens zu begründen vermag, aber nicht deren unbedingte Geltung, so geht die Theologische Ethik komplementär einen Schritt darüber hinaus, indem sie in Übereinstimmung mit dem thomasischen Ansatz der Moralbegründung (vgl. S. 86 ff.) anerkennt, daß das Sollen («Sittengesetz») in der endlich-kreatürlichen Vernunft *gründet*, seine unbedingte Verpflichtung aber in Gott *begründet* liegt. Damit wird in theologischer Perspektive nachgewiesen, daß der sittliche Imperativ zur verantwortlichen Selbstverwirklichung seine absolute Geltung nicht von der bedingten endlichen Freiheit des Menschen, sondern von der unbedingten Freiheit Gottes erhält. Der Vorzug dieses Kapitels liegt in der klaren, typologischen Profilierung der neuzeitlichen Autonomieproblematik, aber auch in der subtilen Vermittlung des theonom begründeten Anspruchs. Damit gelingt es Böckle, den Heteronomieverdacht («Fremdbestimmtheit»), der an eine christliche Ethik herangetragen werden könnte, abzuweisen. Das Ergebnis deckt sich im wesentlichen mit den Ansätzen von A. Auer, W. Korff, D. Mieth u. a., auch wenn sich der «Anmarschweg» von diesen deutlich unterscheidet.

Die darauffolgenden Überlegungen (S. 93–149) setzen sich mit den Gefährdungen menschlicher Autonomie auseinander. Die selbstgesetzliche und doch abhängige Freiheit als Gabe und Aufgabe wird für den Menschen zur ständigen Versuchung. «Ihre Verabsolutierung führt zum Widerspruch, in den *jeder Mensch* gerät, wenn er, der Begrenzte, sich des Absoluten habhaft wähnt» (S. 93). Zunächst wird wiederum phänomenologisch aufgezeigt,

daß der Mensch in einem gebrochenen Verhältnis zu seiner Existenz steht. Dies kommt in vielfältigen Schuldenerfahrungen zu Wort. Was innerweltlich als freier Widerspruch gegen den Anspruch menschlicher Freiheit gedeutet werden kann, muß in theologischer Sicht als «Sünde» aufscheinen, weil er letztlich eine Weigerung der von Gott aufgetragenen verantwortlichen Verwirklichung des menschlichen Freiheitswesens darstellt. Diese These erfährt eine biblische bzw. bibel-theologische Bestätigung und Interpretation, indem die verschiedenen Aspekte des biblischen Sündebegriffs erhellt und in theologischer Reflexion aufgearbeitet werden (S. 113–149).

Ging es im ersten Teil des Buches um die Frage der Begründung des sittlichen Handelns-Sollens, so geht es im zweiten Teil (S. 165–331) um die Frage der inhaltlichen Forderungen des sittlichen Handelns. Hier wird der Leser in die seit geraumer Zeit dauernde moraltheologische Debatte um die Eigenart sittlicher Normen miteinbezogen. Im einleitend biblischen Teil (S. 167–232) ist es dem Vf. daran gelegen aufzuzeigen, daß das Spezifische alttestamentlicher Sittlichkeit nicht so sehr in inhaltlich festlegbaren Forderungen besteht, sondern vielmehr in dem vom Glauben geprägten Ethos. Das bedeutet, daß sich der Glaube über das *Ethos* bestimmend auf das Güterfeststellungsurteil auswirkt: sittliche Grundgüter wie Leben, Eigentum, Ehe usw. erhalten eine vom Glauben geprägte Qualität, woraus dann schließlich in einem güterabwägenden Werturteil konkrete Handlungsanleitungen bzw. Normen konkretisiert werden. Analoges gilt auch von dem an das Christus-Bekenntnis gebundenen neutestamentlichen Glaubensethos. So stehen die praktischen Handlungsregeln zwar in einem theologischen Begründungszusammenhang, sind aber rationaler Durchdringung durchaus zugänglich und begründen in dieser Hinsicht keine exklusiv-christliche Sittlichkeit. Sie übersteigen in ihren *materialen* Gehalten den Verstehenshorizont des Menschen nicht und sind deshalb konsensfähig und kommunikabel. Dies liegt nach Böckle in der Universalität der christlichen Botschaft begründet. Damit wird die alte und lange verhandelte Fragestellung, wie viel sich an Originärem in den vom Christentum für das Zusammenleben der Menschen erhobenen sittlichen Normen ausfindig machen lasse, unterlaufen durch die Forderung der rationalen Einsicht, Vermittelbarkeit und Erfahrbarkeit (vgl. S. 233f.). Hier kann der Vf. einen breiten Strom der Tradition für sich reklamieren, der christliche Ethik immer als «Vernunftmoral» begriffen hat. – Der ganze bibel-theologische Traktat, welcher der formalen Verhältnisbestimmung von Theonomie und Autonomie nachgeordnet und der Frage nach der Normbegründung vorgeordnet ist, dient nicht nur als Beispiel für die Entstehung normativer Forderungen im Glaubenskontext, sondern stellt letztlich auch eine Begründung der vom Vf. geforderten theonom begründeten autonomen Moral dar.

Der zweite große Abschnitt innerhalb des zweiten Teiles (S. 235–319) befaßt sich im wesentlichen mit der Entwicklung und Fundierung sittlich relevanter Einsichten und mit den Begründungsweisen sittlich-normativer Urteile. Nachdem Böckle die einschlägigen Begriffe und die komplexe Problemstellung zum natürlichen Sittengesetz geklärt hat (S. 235–258) – hierbei geht es ihm nicht um die Auseinandersetzung mit den verschiedenen

Naturrechtslehren –, behandelt er die Frage, aus welchen «Quellen» sich die dem Handeln vorgegebenen Güter (Rechtsgüter) und Werte (Werthaltungen) ermitteln lassen und wie eine gewisse Ordnung unter den Gütern herzustellen ist. Als Ergebnis kann festgehalten werden: die naturalen-anthropologischen Bedingungen menschlichen Seins bezeichnen den Spielraum möglichen, sinnvollen Handelns (vgl. S. 261 ff.) und die vor der Vernunft ausgewiesene Sinnerfahrung ergibt die Grundlage für die Gewinnung sittlich verbindlicher Aussagen (vgl. S. 268 ff.), wobei die gewonnenen Erkenntnisse im Glaubenskontext in einen neuen Verstehenshorizont gebracht werden (vgl. S. 287 ff.). Das heißt nichts anderes, als daß sich das christliche Proprium in einer an der Heilsgeschichte ausgerichteten Gesamthaltung formuliert, die allerdings eine Vertiefung und Sicherung einzelner Güterfeststellungsurteile (z. B. in bezug auf das Leben) und Werthaltungen (z. B. in bezug auf die Treue) bringt und somit das Dispositionsfeld möglichen Handelns modifiziert. Es sei hier nur am Rande vermerkt – auf die einzelnen Begründungsschritte kann hier nicht eingegangen werden –, daß es Böckle gelingt, systematisch überzeugend die Eigenart «christlicher» Normsätze herauszuarbeiten. Zur konkreten Normbegründung werden die aus dem Umkreis der sog. analytischen Philosophie stammenden Begründungstypen herangezogen (deontologische und teleologische Position), wobei sich Böckle behutsam abwägend für die letztere entscheidet, d. h. zugunsten der auf einer Güterabwägung basierenden Normbegründung. Wer sich über die diesbezüglichen Entwicklungen innerhalb der neueren Moraltheologie orientieren möchte, liest dieses Kapitel mit besonderem Gewinn, da hier die weitverzweigte Diskussion präzise und leicht verständlich zusammengefaßt ist. Da christliche Ethik in sich keine Privatwissenschaft ist, sondern im kirchlichen Raum geschieht und damit an die kirchliche Gemeinschaft gebunden ist, schließt der Vf. mit Überlegungen in bezug auf Rolle der Kirche und Funktion des Lehramtes im Prozeß der Normfindung und Statuierung. Der Duktus der Aussage läuft darauf hinaus, daß zwar dem Lehramt eine besondere Kompetenz zugesprochen wird, daß es sich aber der Sachgründe und des argumentativen Zusammenhanges nicht entziehen kann und darf.

Schon die wenigen und fragmentarischen Hinweise auf den Inhalt des Buches verraten, daß es sich hier um eine anspruchsvolle Grundlagenmoral handelt, die in etwa die Tradition der Handbücher fortsetzt. Der Leser, der die Mühe des Einarbeitens auf sich nimmt, erhält einen umfassenden Einblick in die Fundamentalmoral, in deren derzeitigen Stand und deren noch ungelöste Probleme. Wenn man sich das Buch als Orientierungshilfe für den Theologiestudenten denkt, hätte man sich vielleicht mehr Literaturangaben gewünscht, damit er sich über die derzeitigen Strömungen – sie sind ja beileibe nicht alle auf einen Nenner zu bringen – leichter informieren könnte. Böckle legt hier ein Konzept einer fundamentalen Theologischen Ethik vor, das sicherlich für die nächste Zeit wegweisend sein wird. Hält man die Anforderungen, die an die Ausarbeitung eines solchen Werkes gestellt werden, vor Augen, dann fallen Desiderata nach einer Gewissenslehre, nach einer Lehre des ethischen Kompromisses bzw. nach einer noch aufzuarbeitenden Lehre der Epikie nur wenig ins Gewicht.

ADRIAN HOLDEREGGER