

Erfahrungen und entdeckt die entsprechenden Parallelen in den Äußerungen der Apostel, die offenbar aus einer ähnlichen Bewußtseinslage stammen. Man wird gleichsam davor gewarnt, zu früh von Gott und der religiösen Wirklichkeit zu reden, zu viel zu wissen. Nicht Worte und Sätze sind nachzusagen und zu analysieren, sondern das eigene Leben muß weiter und größer werden, damit sich die Wahrheiten des Glaubens darin besser spiegeln können. Je mehr man sich in diesen Reifungsprozeß hineinbegibt, umso mehr wird man auch verstehen.

Es sei darauf verzichtet, einzelne Themen besonders herauszugreifen, denn einmal kommt es in diesem Buch nicht auf Einzelfragen an, sondern auf das Gesamtkonzept, andererseits ist bei nur kurzen Hinweisen die Gefahr der Verfälschung groß. Man wird sich auf die Absicht des Verfassers einlassen müssen, wenn sich der Inhalt des Buches erschließen soll.

Natürlich kann und wird man sich die Frage stellen, ob denn nun alles auch so stimmt, wie es Légaut erfahren und beschrieben hat. Diese Frage wird man aber nicht mit dem Rotstift lösen können, der alles auf seine Richtigkeit prüft. Auch wenn man nicht mit allem einverstanden sein sollte, wird man sich darüber klar sein müssen, daß im Bereich der Erfahrung die Prädikate ‚richtig‘ und ‚falsch‘ nicht zutreffen. Prophetische Sprache — wenn einem der Ausdruck hier anmaßend erscheint, möge man ihn als Bild verstehen — kann nicht von Lehrsätzen her widerlegt werden; man kann höchstens sagen, daß man selber dieser Einsicht nicht teilhaftig werden konnte, wobei immer offen bleibt, ob man selber oder ob der andere der Wahrheit näher gekommen ist.

Linz

Josef Janda

DOGMATIK

SIMONIS WALTER, *Trinität und Vernunft*. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer. (Frankfurter Theol. Studien, 12. Bd.) (VIII u. 208) Knecht, Frankfurt/M. 1972, Kart. lam. DM 45.—.

Diese Arbeit ist insofern erfreulich, als sie einen dogmengeschichtlichen Beitrag zur spekulativen Trinitätslehre leistet. Nicht ganz einsichtig ist uns die Auswahl der sechs Denker, im besonderen, warum aus dem 19. Jh. gerade Günther und Frohschammer behandelt werden. Wenn Vf. meint, daß in der Geschichte der Philosophie die spekulativen Entwürfe des Idealismus bereits ihre Darstellung gefunden hätten, trifft dies nicht allgemein zu, und wenn es zuträfe, bliebe dem Theologen die eigene Forschung nicht erspart.

Angesichts der theologiegeschichtlichen Spannweite (Frühscholastik und 19. Jh.) stellen die Untersuchungen einerseits eine beachtliche Leistung dar, andererseits entbehren sie gerade deshalb mitunter der Gründlichkeit. Wir müssen dies zumindest bei der Kritik der Güntherschen Trinitätsspekulation feststellen. Die Ausführungen darüber sind enttäuschend und unbefriedigend. Abgesehen von der generellen Kritik, die Vf. selbstsicher an Günther übt — er urteilt über Glauben und Wissen, ohne die differenzierte Auffassung Günthers genau zu kennen, über das „Verhältnis von ideeller und begrifflicher Erkenntnis“, ohne sich über die Günthersche Bestimmung von Begriff und Idee völlig klar zu sein, über die „Ich“- und „Nicht-Ich“-Spekulation, die er als „anthropomorphistisch-idealistische Spielerei“ abtut, über das Kontrapositionsverhältnis von Gott und Welt als „Gedankenakrobatik“ und „bedenklichen Mangel an logisch-sauberem Denken“, ohne in das Anliegen eingestiegen und die Wichtigkeit der Aussagen „Kontradiktion“ und „Kontraposition“ erfaßt zu haben — abgesehen also von solchen und ähnlichen Pauschalurteilen charakterisiert er die Trinitätsauffassung Günthers im besonderen als „Tritheismus“ und erhebt damit die Anklage auf Häresie, die bisher kein kirchliches Lehramt erhoben hat. S. behauptet, Günther sei „von der dreisubstanzialen Welt zum dreisubstanzialen Gott“ gelangt, eine Auffassung, mit der er die gesamte Spekulation des Wiener Theologen und Philosophen auf den Kopf stellt. S. hat sich nicht die Mühe genommen, die von Günther gebrauchten Termini Substanz, Wesen, Person, Persönlichkeit usw. auf ihren Begriffsinhalt zu prüfen, sondern ihnen wie selbstverständlich den üblichen scholastischen Sinn unterlegt, was zu Fehldeutungen von Texten geführt hat. Terminologisch und begrifflich eindeutige Stellen wurden zudem außer acht gelassen. S. geht hier ähnlich vor wie seinerzeit Schwetz und in neuerer Zeit Orban — auf beide beruft er sich denn auch —, die das Gesamtwerk Günthers einseitig nach irrthümlichen („häretischen“) oder der Häresie verdächtigen Stellen durchsuchten, anderslautende Texte aber ausklammerten.

Vf. wirft Günther „idealistische Modesprache“ vor, verweist auf die Abhängigkeit Günthers von Hegel, ohne das spekulative Verhältnis der beiden wirklich zu kennen. Für Günthers Einstellung zu Hegel beruft er sich auf E. Winters „Die geistige Entwicklung A. Günthers“, als ob dieses Buch diesbezüglich etwas Erhellendes enthielte. Wir erlauben uns zu bemerken, daß wir seit längerer Zeit uns bemühen, gerade die Beziehung der beiden Denker zu untersuchen bzw. untersuchen zu lassen, und sind uns dabei der Schwierigkeit der Untersuchung bewußt geworden. Unverständlich ist auch die apodiktische Be-

hauptung S., daß es „irreführend sei, Günthers Philosophie und Theologie anthropozentrisch zu bezeichnen, nur weil bei ihm das Selbstbewußtsein eine so wichtige Rolle spielt. Dies letztere ist nur der Fall, weil es ihm gerade nicht um Anthropologie, sondern um Ontologie geht“ (145, Anm 112); ebenso, daß „in der eigentlichen Trinitätstheologie die kosmologische und nicht die psychologische Spekulation bei Günther die vorherrschende Rolle spielte“ (164, Anm). Es ist an dieser Stelle nicht möglich, unsere Kritik an der Güntherkritik S. zu rechtfertigen. Daß die Mühe, die S. beim Güntherstudium aufgewendet hat, ihn zu keinem besseren Ergebnis geführt hat, ist schade. Es dürfte wohl für ihn selbst keine Befriedigung sein, am Ende ein bloß negatives Urteil über Günther gefällt und dessen Trinitätsspekulation als häretisch und unfruchtbar verworfen zu haben.

Was die übrigen Kapitel des Buches betrifft, scheinen sie besser gelungen zu sein. Von J. Frohschammer, dem zweiten Theologen aus dem 19. Jh., den S. hinsichtlich seiner Trinitätsspekulation untersucht, heißt es, daß er von ähnlichem Bemühen wie A. Günther besetzt war (180). Wir müssen dies freilich zugunsten Günthers, zumindest was dessen spekulativen Ansatz betrifft, bestreiten. Günther ging vom Wesen des seiner selbst bewußten Geistes des Absoluten aus und nicht wie S. meint, von der „dreisubstantialen Welt“. Frohschammer wollte, wie S. Untersuchungsergebnis lautet, den Trinitätsbeweis mit Hilfe der konkreten, historisch gebildeten Vernunft geführt wissen, brachte es aber nur „zu einer sehr ungenauen Wiedergabe der psychologischen Trinitätsanalogie“ (190).

Einen guten Einblick vermittelt S. in die Trinitätsspekulation der Frühcholastiker Anselm v. Canterbury, Petrus Abaelard, Hugo und Richard v. St. Viktor. Interessant scheint uns, daß Anselm ähnlich wie später Günther den Beweis für die Notwendigkeit der Trinität in Gott vom Begriff des geistigen Erkennens führte und den Beweisgrund im Wesen des geistigen, sich selbst erkennenden Seins als solchen fand. Einen anderen Ansatz dürfte es denn auch kaum geben. Von Abaelard gilt, daß er aufgrund seiner scharfsinnigen Unterscheidung von Wort (vocabulum) und Bedeutung (significatio) das Problem der Analogie schärfer sah als seine Zeitgenossen und präzise zwischen natürlich erkennbarer und ökonomischer Trinität unterschied. Hugo v. St. Viktor, der die Unterscheidung zwischen opus conditionis und opus restorationis und demgemäß zwischen theologia mundana und theologia divina einführte, wies die Gottes- und Trinitätslehre der theologia mundana zu und sah die Erkenntnis der Trinität als ein dem Menschen grundsätzlich mögliches Wissen an, wobei er vor allem die bei Anselm und

Abaelard feststellbaren Analogien benutzte. Richard v. St. Viktor sprach im Streben nach der intelligentia fidei von rational einschichtigen „rationes“ für die Notwendigkeit einer Trinität in Gott. Die an sich notwendigen Wahrheiten müsse man zu begreifen suchen — Günther vertrat eine ähnliche Ansicht —, wohingegen die Wahrheiten der Heilsökonomie als freie und nicht notwendige nur „ex experientia“, d.h. aus der Geschichte, gewußt werden können.

Der kurze Durchblick durch diese Arbeit zeigt, daß S. aufs ganze gesehen eine beachtliche dogmengeschichtliche Untersuchung geleistet hat. Umso mehr müssen wir bedauern, daß er u.E. dem Denken Günthers so wenig gerecht geworden ist. Eine Revision und Retraktation in diesem Fall möchte man vom Vf. selbst wünschen.

Wien

Joseph Pritz

RECHEIS ATHANAS, *Die Engel sind mächtige Geister*. (95). Veritas, Linz 1972. Kart. lam. S 36.—, DM 6.—, sfr 6.60.

In unserer Zeit ist ein ernstes Fragen nach der Existenz und Wirkweise von Engeln, wie auch von Dämonen auf der anderen Seite, aufgebrochen. Dieses Fragen geht aber nicht bloß von einem oberflächlichen Rationalismus aus, der immer nur wahrhaben wollte, was man irgendwie empirisch feststellen kann; es erhebt sich auch innerhalb des Raumes des Glaubens, seit man weiß, daß in die Bibel auch die Autoren mit ihren zeitgenössischen Vorstellungen eingegangen sind, weshalb immer wieder nach dem eigentlichen Sinn zu fragen ist.

R. hat sich zur Aufgabe gestellt, alles zusammenzutragen, was für die Existenz der Engel spricht: ein reiches Zeugnis der Schrift, die Liturgie und Gebetspraxis der Kirche und dazu viele Erklärungsversuche über Wesen und Wirken der Engel, wie sie Kirchenväter und Theologen im Laufe der Kirchengeschichte gegeben haben. Ich möchte mit dem Autor den Satz des bekannten evangelischen Theologen K. Barth als berechtigt anerkennen: „Die Kirche gibt noch heute auf vielerlei Weise zu erkennen, daß sie die Engel nicht einfachhin zur Leugnung freigegeben hat.“ Folgende Gründe bewegen mich selbst, an der Existenz der Engel festzuhalten: Sie scheinen so stark in der Hl. Schrift auf, daß ich mir nicht vorstellen kann, daß im Ganzen damit nur Chiffren gemeint seien für die Nähe und das Wirken eines transzendenten Gottes selbst. Es ist richtig, daß der biblische Engelglaube manches aus den umliegenden Religionen übernommen hat. Vielleicht hat er damit anerkannt, was als eine Art Ahnung der menschlichen Natur, wie es einmal K. Rahner ausdrückte, angesehen werden könnte. Er hat aber dabei zugleich stark restringierend und korrigierend gewirkt, und das scheint sehr für die Existenz