

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

der Engel zu sprechen. Wenn auch das außerordentliche Lehramt der Kirche keine offizielle Entscheidung dafür abgegeben hat (das 4. Lateranense kann in einer strengen Interpretation seiner Aussageabsicht nicht herangezogen werden; man vgl. Myst. Sal. II., 977), im ordentlichen Lehramt ist dieser Glaube auf jeden Fall gegeben.

Soweit möchte man dem Anliegen des Autors rechtgeben. Aber man kann ihm nicht darin folgen, daß er alle Texte der Bibel im Wortlaut als religiöse Aussage übernimmt. Nach dem II. Vat. muß doch jede Schriftauslegung zwischen Aussageform und Aussageinhalt unterscheiden. Und das darf auch in der Engellehre nicht übersehen werden. Auch wenn man grundsätzlich die Existenz der Engel anerkennt, bleibt doch die Frage offen, ob bei einzelnen Erscheinungsformen und Tätigkeiten nicht doch der Engel eine Chiffre darstellt, die den transzendenten Gott umschreiben soll. Auch die heute repräsentativste kath. Dogmatik „Mysterium Salutis“ hebt hervor, daß „seit der Königszeit die Engel als Zwischeninstanz zwischen Gott und dem Menschen zusehends an Bedeutung gewinnen“ (II, 960). „Gott spricht nun nicht mehr unmittelbar zum Propheten oder Apokalyptiker, sondern vermittelt sein offenbares Wort durch einen Engel“ (962). „Die Annahme einer nur mehr literarischen Form liegt bei einer apokalyptischen Schrift sehr nahe“ (974). Die gleiche Dogmatik sagt auch, man sollte die Bedeutung der Engel für die materielle Schöpfung nicht überschätzen (985), während Recheis die gegenteilige Ansicht vertritt (38). Es sei auch noch angemerkt, daß gerade bei Traditionszitaten die Spannweite zwischen einer Lehre, die als de fide zu werten ist, und einer bloßen sententia (Meinung) in diesem Buch nicht zu finden ist. Es scheint mir hier des Guten zuviel getan zu sein, was der Gesamtbeweiskraft nur abträglich sein kann.

Linz

Silvester Birngruber

FRIEMEL FRANZ GEORG, *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*. (Erfurter Theologische Studien Bd. 29) (XVIII u. 363). St.-Benno-V., Leipzig 1972, Brosch. DM 28.—.

Trotz der zahlreichen Literatur über den bahnbrechenden Pastoraltheologen und späteren Bischof von Regensburg J. M. Sailer stellt dieser Band eine echte Bereicherung dar. Zunächst werden die vielen ökumenischen Beziehungen, die Sailer aufgenommen hatte, eingehend dargestellt. Sie sind erst durch das II. Vatikanum eingeholt bzw. überholt worden, was die theologische Reflexion betrifft. Noch nicht überholt wurde er in seiner praktischen Zusammenarbeit und in der herzlichen Verbundenheit, die er mit den anderen christlichen Brüdern pflegte. Die verbindende Brücke bildete der gemeinsame per-

sonale Glaube an Christus und die von beiden Teilen hochgeschätzte Hl. Schrift.

Die Untersuchung geht von der Umwelt Sailer aus, widmet den kontroverstheologischen Fragen besonderes Augenmerk, behandelt kurz die Unionsbestrebungen und beschäftigt sich ausführlich mit dem für die Aufklärung typischen Begriff der Toleranz. In einem 2. Teil der Arbeit wird aus Sailer's Werken das Ringen um eine theologische Lösung der Glaubensdifferenzen dargestellt und dabei auf die Sailer eigentümliche dreifache Betrachtungsweise eines Themas hingewiesen. Jedes Problem betrachtet er nach der an Gott glaubenden Vernunft, nach der Lehre des Christentums und speziell nach der katholischen Lehre. Auf der Basis des Theismus trifft er sich mit Jacobi u. a. Theisten, der Christianismus ermöglicht das Gespräch mit Lavater und anderen Christen unter der Glaubensformel: Gott in Christus — das Heil der Welt. Die dritte Denkebene, der Katholizismus, bedeutet einerseits die Summe der konfessionellen Sonderfragen, andererseits aber das Formprinzip des gemeinsam Christlichen. Katholizismus ist für ihn Kirchlichkeit. Im 3. Teil der Arbeit wird Sailer's konkrete Anstrengung um eine konfessionelle Zusammenarbeit gewürdigt. Im abschließenden versucht Vf. Verbindungslinien mit den heutigen ökumenischen Bestrebungen herzustellen, ein Versuch, dem viel Erfolg zu wünschen ist.

Graz

Karl Gastgeber

MORALTHEOLOGIE

LAUER WERNER, *Schuld, das komplexe Phänomen*. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik (Eichstätter Studien, NF. Bd. VI) (XV u. 339.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1972. Ln. DM 48.—.

Die alarmierende Situation in der kirchlichen Bußpraxis verlangt heute ein vertieftes Studium der menschlichen Schuldfrage, um zu einer brauchbaren Diagnose und Therapie des erkrankten Gewissens zu kommen. Man muß dem Vf. dieser Dissertation danken, der mit profunder Sachkenntnis den Beitrag der Schicksals- und Daseinsanalyse zu dieser Frage systematisch darstellt und für die Theologie aufbereitet; in der umfangreichen Literatur waren diese tiefenpsychologischen Richtungen zugunsten der orthodoxen Psychoanalyse ziemlich vernachlässigt worden. Dem Vergleich steht allerdings eine radikale Schwierigkeit im Wege: Der Gegenstand der theologischen Forschung (Moral und Ethik) ist die *Sünde* als ontische Schuld vor Gott, während der Gegenstand der empirischen Untersuchung in der Tiefenpsychologie das phänomenologisch feststellbare *Schuldgefühl* ist. Zusammenhänge zwischen beiden können