

tarini wegen seiner diesbezüglich unpolemischen Haltung noch in die spanischen Stiefel des Mittelalters zu stecken. Wodurch wird das gleiche nach 100 Jahren auf einmal nicht mehr das gleiche?

In dem Sinn, in welchem das III. Konzil von Konstantinopel den Papst als Häretiker bezeichnet, sind wir alle schon einmal Häretiker gewesen. Wo blieben die Kirchenväter, voran Augustinus, wenn man ihnen jede falsche Lehre als Häresie anrechnete? Von da her hätte ich K. gewünscht, wenn er sich vor Beginn der Arbeit gründlich mit diesem Begriff auseinandergesetzt hätte. Das beweist mir wiederum, daß man gewisse Themen nicht ohne eine solide theologische Grundbildung adäquat behandeln kann. Ist nicht das Prinzip, nach dem sich Honorius gegen die Einführung neuer Terminologie (sozusagen in das Credo) wehrt, als Glaubensprinzip durchaus katholisch? Er will keine neue Lehre einführen. Daß sich später seine, des Patriarchen Sergius und anderer Patriarchen (!) Formel als verfänglich erwies, das ist eine andere Geschichte. Diese Fälle praktischer Erprobung von Glaubensformeln finden sich häufig in der Theologiegeschichte. Aber das ist zunächst kein dogmengeschichtliches Problem, kein Problem der rechten Lehrtradition, nicht eigentlich die Frage von Orthodoxie und Heterodoxie.

Daß im Sinne mancher infallibilistischer Schwarmgeister auf dem Vaticanum I Honorius als nicht unfehlbar zu bezeichnen ist, liegt auf der Hand. Die Schuld liegt aber bei den Schwarmgeistern und nicht bei der kirchlichen Lehrtradition. Man kann auch einen Unfehlbarkeitsbegriff überziehen, um ihn dann umso leichter *ad absurdum* führen zu können.

Die pauschale Abklassifizierung neuerer kath. Kirchengeschichtsbücher in dieser Frage als „rein apologetisch“ (226) erscheint mir bei der offensichtlichen Unausgegorenheit dieser Doktorarbeit doch etwas naseweis, noch dazu, wenn dies ohne jeden Beweis einfach behauptet wird. Es ist bedauerlich, daß einem überdurchschnittlichen Sammlerfleiß die letzte Anerkennung für eine eigentlich geschichtlich durchgestaltete Arbeit versagt werden muß. Der erschöpfende Katalog der Zeugen (so weit ich das beurteilen kann) wird sicher seine Dienste tun, aber methodisch wäre K. recht beraten gewesen, einige charakteristische Gestalten herauszugreifen und diese wirklich gründlich zu analysieren.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

DOGMATIK

BAUDLER G. / BEINERT W. / KRETZER A., *Den Glauben bekennen. Formel oder Leben?* (Theologie im Fernkurs, hg. v. d. Domschule Würzburg, Bd. 4) (128.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 17.80.

Sind die alten Glaubensbekenntnisse noch geeigneter Ausdruck unseres Glaubens? Stel-

len ihre geschichtlich bedingten Formeln nicht einem heutigen Verständnis kaum zu überwindende Schwierigkeiten entgegen? Muß es überhaupt allgemein verbindliche Kurzfassungen unseres Glaubens geben? Können solche Bekenntnisse für unsere Zeit neu formuliert werden? Diesen Fragen stellen sich die 3 Beiträge dieses Sammelbandes. Angesprochen wird damit ein praxisnahes Problem, das 1971 eine ökumenische Neuübersetzung des Apostolischen und des Großen Glaubensbekenntnisses veranlaßte. Bekannt ist die von K. Rahner angestoßene Diskussion um neue Kurzformeln des Glaubens. 1968 hat Papst Paul VI. ein neues „Credo des Gottesvolkes“ vorgelegt. Die 3 Beiträge zeigen, daß die alten Glaubensbekenntnisse im gesamt-kirchlichen Rahmen als Zeugnisse des gemeinsamen Glaubens aller christlichen Konfessionen unverzichtbar sind. Als Zeugnisse einer langen und vielschichtigen Tradition sind sie allerdings nicht in allen Teilen unmittelbar einsichtig; sie bedürfen einer neuen Erschließung. Dazu bietet der Sammelband nicht nur nützliche Informationen, sondern auch detaillierte Arbeitshilfen auf der Ebene religiöser Erwachsenenbildung, die in den Studienwochen des Würzburger Fernkurses erprobt wurden.

Der Beitrag von A. Kretzer „Glaubensformeln als Glaubenszeugnisse im Neuen Testament“ (9–33) bietet formkritische Hinweise zur Funktion und Tradition des ntl Formelgutes. Im Anschluß an G. Schneider unterscheidet er zwischen Lob- und Preisformeln (Doxologien), Bekenntnisformeln (Homologien) und Verkündigungsformeln (kerygmatische Formeln) und weist jeweils deren Sitz im Leben der Gemeinde auf.

W. Beinert, der bereits mit mehreren Veröffentlichungen zur Geschichte und Neuformulierung der Glaubensbekenntnisse hervorgetreten ist, legt in seinem Beitrag „Glaubensbekenntnisse der Kirche. Geschichte und heutige Bedeutung“ (34–91) die Entstehungsgeschichte der altchristlichen Symbola in übersichtlicher Form dar. Wichtig ist der Aufweis, wie sich die Funktion des Symbolums vom Kultbekenntnis zur lehrhaften Glaubensregel verschob und dadurch der Weg zu neuen Symbola verbaut wurde. B. schließt mit systematischen Erwägungen zu einer Theologie des Symbolums. Das Bekenntnis als Ausdruck des Glaubens gehört zur innersten Struktur der Kirche; es ist der „Ursprungs-Akt ihres Daseins“ (70). Dementsprechend betont B., daß sich auch heutiger Glaube in neuen Bekenntnistexten niederschlagen sollte, die allerdings in Kontinuität mit den altchristlichen Symbola stehen müßten. Als hilfreich sind schließlich die Synopse der altchristlichen Bekenntnisformeln und die Arbeitshinweise mit Literaturangaben zu den wichtigsten Kernsätzen des Credo hervorzuheben.

Der anregende Beitrag des Religionspädagogen G. Baudler „Glaube aufgrund von Erfahrung? Zu Kriterien und Möglichkeiten des Umgangs mit Kurzformeln des Glaubens aus praktisch-theologischer Sicht“ (92–127) knüpft an die Hinweise des Neutestamentlers und Dogmatikers auf den Sitz der Bekenntnisformeln im Leben der Gemeinde an. Glaubensbekenntnisse sind nicht in erster Linie früher geprägte Formeln, die als normative Glaubensregel dienen, sondern unmittelbarer Ausdruck von Glaubenserfahrung. Es sind „Lernformeln“, die den Prozeß signalisieren, worin Menschen von der Botschaft und Gegenwart Jesu Christi ergriffen werden. In Auseinandersetzung mit R. Bleistein betont Vf., daß es zu neuen Bekenntnisformeln nicht dadurch kommen könne, daß frühere Formulierungen des Glaubens bloß in die heutige Sprache „übersetzt“ werden, sondern nur dadurch, daß Menschen, die von der christlichen Überlieferung geprägt sind, heute neu Erfahrungen machen, die unmittelbar nach einem neuen sprachlichen Ausdruck verlangen. Deshalb komme es darauf an, Räume zu schaffen und Prozesse zu beginnen, die auf die ursprüngliche, d. h. als unmittelbarer Ausdruck von Erfahrung sich begreifende Bildung solcher Glaubensformeln hin offen sind. Wenn B. die „Orthodoxie“ der neuen und pluralen Bekenntnisformeln dadurch gewährleistet sieht, daß die in den je neuen lebensgeschichtlichen Situationen gemachten Erfahrungen im Medium christlicher Überlieferung Sprache und damit Wirklichkeit werden, drängt sich allerdings wieder die vermittelnde Bedeutung der geprägten Tradition und damit auch der alten Glaubensbekenntnisse auf. Hier ist noch weitere systematische Klärung notwendig — das aktuelle und wichtige Anliegen des Vf. wäre dieser Mühe wert.

Bochum

H. J. Pottmeyer

LEINSLER ULRICH GOTTFRIED, *Res et Signum*. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras. (Veröffentl. des Grabmann-Instituts, NF 26) (XXV u. 293.) Schönigh, Paderborn 1976. Kart. DM 32.—.

Daß die Zeichenhaftigkeit im philos. und theol. System Bonaventuras ihre besondere Funktion hat, sich vom Neuplatonismus, vom Areopagiten und von Augustinus herleitet und für die mittelalterliche Metaphysik wie Erkenntnislehre von ausschlaggebender Bedeutung ist, weiß man. L. unternimmt es nun in seiner präzisen Münchner Dissertation, vom gut definierten Zeichenbegriff her die ganze Theologie Bonaventuras systematisch durchzugehen und die Zeichenhaftigkeit als erschließendes Grundprinzip aufzuweisen. Zunächst klärt er die Bedeutung des Zeichens ab: Es gründet zutiefst in der exemplaritas Gottes, der in der innertrinitarischen Zeugung des Wortes sowohl wie auch

in seiner Schöpfung „nach außen“ eine similitudo setzt, so daß zwischen Zeichen und Bezeichnetem eine ontologische wie gnoseologische Korrelation und Partizipation besteht. Deshalb ist das Zeichen auch mehr als bloß ein „admonens“ im Sinne Augustins, es ist ein dynamisch-expressives, ontologisch fundiertes Erkenntnisprinzip. Gott ist daher als letztes signatum in allen signa irgendwie gegenwärtig und erkennbar.

L. zeigt die Zeichenhaftigkeit und similitudo Bonaventuras zunächst „abwärts“ auf, einmal in der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes aus der plenitudo fontalis des Vaters, dann auch in der Schöpfung, beide im Grundgefüge des Exemplarismus. Der geschaffene Mensch ist aufgrund dieses Prinzips selbst imago Dei und als solcher gefallen und erlöst; in der Richtung „aufwärts“ gläubiger Leser dieser Zeichen, nachdem ihm durch Christus gleichsam die Augen geöffnet sind. Auch die Gnade und ihre Wirkung gründen auf eine similitudo, erkennbar und wirksam in den zeichenhaften Sakramenten der Kirche, bis schließlich alle Zeichenhaftigkeit im endgültigen Schauen sich auflöst, schon in gewisser Weise vorweggenommen in der mystischen Schau.

Die Arbeit zeugt von profunder Sachkenntnis, großem Fleiß und (heute unter Theologen seltener) spekulativer Begabung, die auch die Zeitbezüge einbezieht. Ich meine, daß gerade diese, besonders in der gegenwärtigen Diskussion um Zeichen und Symbol, bedeutsamer sind, als L. in sympathischer Bescheidenheit annimmt. So sind wir z. B. in der Sakramentaltheologie (wie pastoral oftmals) vorschnell Pragmatiker, Soziologen und Psychologen, ohne die theologischen Grundlagen und Voraussetzungen genügend zu betrachten.

Wien

Johannes Emminghaus

WINDHORST CHRISTOF, *Täuferisches Taufverständnis*. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. (Studies in Medieval and Reformation Thought, ed. by H. A. Obermann, Tübingen, Vol. XVI) (XII u. 283.) Brill, Leiden 1976. Ln. Gld. 88.—.

Hubmaier, um 1485 im Augsburgischen geboren, von Johannes Eck in Ingolstadt theologisch gut gebildet, dort dann auch Professor, später Dompfarrer und -prediger in Regensburg, als Pfarrer im vorderösterreichischen Waldshut seit 1521 zunächst mit Zwingli befreundet, dann seit 1524/25 dem Täuferturn zugewandt, seit 1526 in Nikolsburg (Mähren) tätig und 1528 in Wien als Aufrührer verbrannt, ist innerhalb des Kreises der frühen Wiedertäufer zweifellos der theologisch gebildetste Kopf und daher von ganz besonderer Bedeutung für die Erkenntnis des täuferischen Taufverständnisses. W. geht in seiner Tübinger Dissertation diesem Taufverständnis Hubmaiers nach, zeigt