

im brüderlichen Rat zur Sprache. Ohne die Realität zu beschönigen, entwirft Sch. schließlich je 7 Aspekte der Ur- und der Zukunftskirche, denen zufolge „Der Presbyter von morgen“ (85–127) „brüderlich unter Brüdern und als Mensch unter Menschen, aber als „Geistlich-Geistlicher“, solidarisch mit den Deklassierten, nicht von der Welt mitten in der Welt als Tor um Christi willen und eingedunkelt im Licht“ (127) lebt. Eine Primizpredigt über Größe, Last und Verheißung des Verkündigungsauftrags schließt den Bogen um die „Mitte des Lebens“. Diese „Orientierung“ ist jedem empfohlen, der direkt an der Quelle tanken möchte – in der Zuvorsicht, neu tragfähigen Boden unter seinen Füßen zu bekommen, ohne sich über die oft dunkle Realität der Welt oder seines Lebens hinwegzutäuschen. Sie wird helfen, im Vielerlei des priesterlichen Tuns sich auf „das eine Notwendige“ zu besinnen.

Linz

Walter Wimmer

BREUSS JOSEF, *Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis*. Schriftenanalyse als Bekenntnisanalyse aufgrund von Texten aus dem Markus-evangelium. (Erfahrung u. Theologie 2) (134.) Lang, Frankfurt/M. 1979. Kart. sfr 25.–

In dieser als Experiment bezeichneten Arbeit geht es um eine kritische Überprüfung dogmatischer Aussagen und pastoraler Praxis im Licht der „Evangelizität“, d. h. jener Merkmale, die das Evangelium zu einem Evangelium machen. Im 1. Kap. werden an Hand der 1. Leidensankündigung (Mk 8, 31–33) die Kennzeichen von Evangelium herausgearbeitet. Es sind dies: Auslegung des AT, Auslegung des Weges Jesu, Überwindung des vom Evangelium geweckten Widerstandes, offene Rede. Diese Tiefenstruktur liegt nach Auffassung des Autors mehrerer Perikopen zugrunde. Im 2. Kap. wird die sprachliche Eigenart des Evangeliums als Bekenntnis dargelegt; ein solcher Sprechakt lässt sich nur in der Teilhabe an der Passion vollziehen. Zeugnis ist also eine Form der Nachfolge. Damit ist das Evangelium abgehoben von anderen Formen der Rede, etwa Behauptungen, Mythos, wissenschaftlicher Aussage. Eine Verifizierung von Evangelium kann nur durch den Nachvollzug erfolgen. Von diesen Voraussetzungen aus werden im 3. Kap. die Manifestationen des Glaubens beleuchtet: Nachfolge, Gebet, Verkündigung, Sakramente, Schriftlesung. B. versteht Verkündigung als Hinführung zur Nachfolge in der Weise der Begleitung. Im 4. Kap. wird als Folge der Ausführungen eine „Reinigung“ von theologischen Begriffen vorgenommen, besonders fordert B. ein Abrücken von der Wesenschristologie, da diese den Weg und die Geschichte Jesu zu wenig berücksichtigt.

Das Anliegen, das B. verfolgt, ist interessant und wird in dieser Schrift weitergeführt. Das Werk selbst ist ein Essay mit z. T. wertvollen Einsichten, die zum Weiterdenken einladen (bes. 1. und 2. Kap.); z. T. versinkt das Werk in manchmal billige und oberflächliche Argumentation. Wenn man sich die Wesenschristologie so vorstellt, wie

B. es tut, ist Polemik leicht; sie überzeugt allerdings nur den, der von heutiger anspruchsvoller Dogmatik nichts weiß. Gerade ein Autor, der die literarische Art der Schrift genau herausarbeitet, sollte sich von einer ähnlichen Arbeit an den kirchlichen Texten nicht dispensieren. Mit B. stimme ich allerdings überein, daß viele Begriffe einer Reinigung anhand biblischer Vorstellungswisen bedürfen. Schade, daß aus dem klar erkannten Anliegen nicht mehr geworden ist. Um das Gespräch weiterzuführen, wäre notwendig: ein noch konsequenteres Überdenken des exegetischen Befundes (schon 1977 waren erschienen: Pesch, Kommentar zu Mk, II und Schweizer, Mk – beide Werke sind von der Thematik her zu berücksichtigen; übrigens als Unterstützung zu den exegetischen Ausführungen des Autors); ein sachliches Bemühen um den Sinn der kirchlichen Tradition und ihrer Sprechweise; interdisziplinäres Gespräch.

Brixen  
Wilhelm Egger

BETZ JOHANNES, *Eucharistie*. In der Schrift und Patristik. (VI u. 159.) (HB d. Dogmengeschichte Bd. IV, Fasz. 4a) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 56.– (Subskr. DM 49.–)

In 3 dem Umfang nach ungleichen Kap. behandelt B. die Eucharistie nach dem NT (1–23), die Eucharistielehre der griechischen Patristik (24–141) und die der lateinischen Väter (142–159). Man erhält ohne Zweifel einen auf der gesamten, selbst der jüngsten Literatur beruhenden Durchblick, für die griechische Patristik eine mit zahlreichen Belegen untermauerte Darstellung, in der der „Ideenreichtum und die Integrations-tendenz . . . der Griechen“ (142) voll zum Ausdruck kommen. „Der Westen bleibt hinsichtlich der systematischen Kraft hinter dem Osten zurück“ (159). Die abendländische Abendmahl-lehre kreist um zwei Hauptpunkte: die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi und die Aktualpräsenz der Opfertat Christi im anamnetischen Opfer der Kirche (159).

Es wäre vermessen, an einem so exzellent dokumentierten Werk etwas auszusetzen zu wollen. Nicht überzeugt mich die Deutung der Justin-Stelle (34 u. Ann. 75): δι εὐχῆς λόγου τοῦ πάραπτον mit „durch ein Gebet um den Logos, der von ihm stammt“ wiederzugeben, scheint mir philologisch nicht gut möglich. – Für die Gnosis vgl. H.-G. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksich-tigung der Sakramente, Bonn 1969, 171–185. – Afrahat (71 Ann. 117) sollte nach der Ausgabe von J. Parisot (Patrol. Syr. I/1) zitiert werden, denn die nach G. Bert (Texte u. Unters. III/3f) gegebene Übersetzung der Stelle aus der Unterweisung über das Pascha ist falsch. Richtig: „Wer seinen Leib isst und sein Blut trinkt, wird unter die Toten gerechnet.“ So übersetzt Parisot und erklärt: Christum seipsum communicasse (LI). Tatsächlich steht das Verb beide Male im Peal und nicht im Afel (was man erwarten würde und Bert offenbar konjiziert hat). Wenn man aber erkannt hätte, daß Afrahat sein Beispiel aus Jes

49, 26 entnimmt („ich lasse eure Feinde ihr eigenes Fleisch essen und sie sollen sich an ihrem eigenen Blut volltrinken“), erübrigert sich die Konjektur Berts ebenso wie die überspitzte Erklärung Partisots.

Graz

Johannes B. Bauer

HASENHÜTTL GOTTHOLD, *Kritische Dogmatik*. (291.) Styria, Graz 1979. Kln. S 320.-, DM 44.-.

„Information ohne Denkverbot soll in dieser kleinen kritischen Dogmatik geboten werden“ (9). Sie versteht sich als „emanzipatorische Arbeit“, um in „kritischer, kommunikativer Freiheit“ den Glauben als sinnvolle Aussage darzustellen (a. a. O.). Der Grundansatz, mit dem dies erreicht werden soll, besteht in der Anwendung der von E. Fromm populär gemachten Unterscheidung von Haben und Sein und dem Versuch, die Dogmatik nicht von objektiven Vorgegebenheiten, die als Haben verstanden werden, zu begründen, sondern von dem „in der Wahrheit Sein“. Aus Angst vor der Möglichkeit objektivistischen Denkens fällt H. in den Straßengraben eines reinen Subjektivismus. Schrift und Tradition lehnt er darum als sachfremde Autoritäten ab. Sie sind nur „Reflexionspunkte des menschlichen Selbstvollzuges und Dialogpartner unseres wissenschaftlich-anthropologischen Selbstverständnisses“ (58). Theologie wird dann aber ein reines Selbstverständnis des über sich selbst reflektierenden Menschen. Von diesem Ansatz, der im 1. Kap. („Was ist Wahrheit?“, 11–65) entwickelt wird, entfaltet sich dann die in 6 weiteren Kap. (Jesus Christus, Gott, Mensch, Kirche, Sakramente, Eschatologie) dargestellte Thematik, die herkömmlicherweise in der kath. Dogmatik behandelt wird. Die Konsequenzen sind ebenso kohärent wie erstaunlich. Die Christologie wird zu einem „anthropologischen Erkenntnisprozeß“ (81), in dem Aussagen über Christus, wie sie in Chalkedon gemacht wurden, nur „Fallstricke für Theologie und Anthropologie“ werden. Gott erscheint „als Verhältnisbestimmung, die das Menschsein auf das Gute hin entwickelt“ (121). Das immanent trinitätstheologisch gültige esse ad mundum ökonomisch verabsolutiert: „Gott fungiert hier im Rahmen einer Humanisierungstendenz“ (131). Sünde ist lediglich Selbstverfehlung des Menschen; Rechtfertigung konsequent dann „rechte Bezugnahme auf den anderen, die Gesellschaft und die Welt“ (146). Jesus ist hier nicht mehr Geber der Gnade und der Erlösung, sondern im pelagianischen Verständnis nur Paradigma (vgl. auch S. 159, wo Christus als „Modell“ des gelingen Lebensvollzuges gesehen wird). Am deutlichsten zeigen sich die Folgen eines so einseitigen Ansatzes in der Ekklesiologie, der als Exkurs die Mariologie angehängt wird. Auch die Kirche ist nur „Selbstvollzug der Gemeinschaft“ (163); H. baut als Feindbild eine institutionalistische Ekklesiologie auf, die allenfalls vom Vatikanum I, nicht aber vom Vatikanum II gerechtfer-

tigt werden kann, das bezeichnenderweise fast nicht zur Sprache kommt. Besonders deutlich zeigt sich dies bei der Erklärung des Axioms „Außerhalb der Kirche kein Heil“, die von neuen Interpretationen keine Kenntnis nimmt, obwohl in dem vorausgeschickten Literaturverzeichnis entsprechende Autoren genannt werden. Wäre etwa der Topos von der Kirche als Sakrament aufgenommen worden, hätte ein solches Kirchenbild nicht entwickelt werden können. Es ist nicht zutreffend, daß der Sakramentsbegriff sprachreglerisch nur auf die sieben Sakramente geht (188). Bedauerlich ist auch das Mißverständnis, die vier Eigenschaften des Glaubensbekenntnisses seien lediglich notae. Im übrigen sind die notae Kennzeichen, nicht Glaubensre geln (167).

Der symbolistische Relativismus, dem H. huldigt, zeigt sich besonders in seinen Ausführungen über Maria (175–183). Sie ist für ihn nur ein anthropologisches Symbol, geprägt vom Mythos und damit auf der gleichen Aussageebene wie Demeter, Heloise und Julia (176). Das Dogma von ihrer Mutterschaft ist nur „Zeichen der Befreiung von Entfremdung“ (180), die Jungfräulichkeit immer „dort, wo Gott unter den Menschen geschieht“ (a. a. O.), die Unbefleckte Empfängnis nur Ausdruck für die Selbstidentität des Menschen (82), die Verherrlichung Mariens nur das Symbol der Akzeptation durch das kosmische Symbol des Muttertumms (183). Die Sakramente endlich erklärt er als „Symbole der Identitätsfindung“ (194), die ein verantwortliches Handeln ermöglichen und die Bedeutung zwischenmenschlicher Vollzüge tiefer sehen lassen. Auch das ewige Leben ist nur ein Topos für die Erfahrung tiefer Liebe (272).

Die Auseinandersetzung mit diesem Werk muß bei dem offensichtlichen Mißverständnis der Frommschen Unterscheidung einsetzen. Die Kategorien von Haben und Sein verstehen sich als typologische Kennzeichnungen, nicht als exklusive Modi. Der aus dem Haben lebende Mensch ist; der den Seinsmodus verwirklicht, kommt ohne Haben nicht aus; er hat nur, als hätte er nicht. Da dies nicht gesehen wird, geht die grundlegend dialogische Struktur der christlichen Offenbarungsreligion praktisch verloren. Sie entartet zu einem reinen Solipsismus. Eine wirkliche Offenbarung Gottes ist nicht mehr denkbar, sondern höchstens als evolutiver Prozeß menschlicher Selbsterwirklichung denkbar. Der Werbetext auf der letzten Umschlagseite vermutet, diese Dogmatik „könnte für unsere Zeit und Lebenswelt ganz neue Anstöße für einen persönlichen Zugang zum Glauben bringen“. Es mag dahingestellt sein, ob man wirklich damit leben kann; leiden und sterben kann man mit einem solchen Christentum sicher nicht. So sehr der Versuch anerkannt werden muß, dogmatische Wahrheiten in ein neues Koordinaten system zu übertragen, so sehr muß dieser Versuch als nicht gelungen bezeichnet werden.

Regensburg

Wolfgang Beinert