

„Urtextes“) in der Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichtlichen Methode selbst, die von sich aus zu genialen Kombinationen verleitet, die erst recht nochmals kritisch hinterfragt werden müßten. Der Fachmann dürfte in diesem Buch sicher viele „Anstöße“ finden, das Problem des christologischen Hoheitstitel „Menschensohn“ neu zu überdenken.

Graz

Claus Schedl

KIRCHENGESCHICHTE

KRUMWIEDE HANS-WALTER, *Geschichte des Christentums*. III. Neuzeit: 17.–20. Jh. (Theol. Wissenschaft, hg. v. C. Andresen u. a., Bd. 8) (XV u. 264.) Kohlhammer, Stuttgart 1977. Kart. DM 27.–.

Die ungeheuren Stoffmassen, mit denen eine Darstellung der Geschichte der Kirche fertig werden muß, bedingen vielfach eine Überfrachtung oder – bei allzu großer Beschränkung – eine Simplifizierung. Die evang. Kirchengeschichtsschreibung steht vor noch größeren Schwierigkeiten als die kath., weil sie aufgrund ihrer Konzeption auch die anderen christlichen Konfessionen einbeziehen muß.

K. ist das Kunststück gelungen, bei Bewältigung einer großen Stoffmenge nicht zu umfangreich zu werden und lesbar zu bleiben. Hervorgehoben sei der vornehme Ton, mit dem z. B. die kath. Kirche behandelt wird. So wird etwa dem Abschnitt über das Papsttum von Pius IX. bis Benedikt XV. die treffende Charakterisierung vorangestellt, daß die römische Kirche unter Pius IX. „ihre universale Qualität“ zurückerhielt, aber auch „ihre lehrmäßige, dogmatische Fixierung“ erfuhr; daß Leo XIII. „die durch den harten papalistischen Kurs entstandenen Konflikte“ entschärfte; daß die rechtlichen und liturgischen Reformen unter Pius X. „den Katholizismus bis zur Gegenwart wesentlich“ mitprägten und die Bemühungen Benedikts XV. „die europäische Katastrophe des 1. Weltkrieges“ nicht verhindern konnten.

Daß trotz relativer Ausführlichkeit des Kap. über den „Kirchenkampf im nationalsozialistischen Staat“ (211–241) die kath. Kirche so kurz abgetan und die Ereignisse in Österreich kaum erwähnt werden, schränkt meine Feststellungen von vorn herein etwas ein. Insgesamt aber wird (bei Vorliegen des noch nicht erschienenen 2. Bd.) diese 3bd. Kirchengeschichte als Zusammenfassung des gegenwärtigen Forschungsstandes für die Studierenden ein wertvolles Hilfsmittel darstellen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

COGNET LOUIS, *Gottes Geburt in der Seele*. Einführung in die Deutsche Mystik. (287.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 36.–.

Diese leider noch zu wenig beachtete Gesamtdarstellung über die Deutsche Mystik von ihren Anfängen im 13. Jh. bis zu ihren Auswirkungen im Reformationszeitalter darf in vieler Hinsicht als überaus ansprechend bezeichnet werden. Sie

enthält eine wohlausgeglichene Mischung von Hagiographie, historischer Einbindung, Literaturgeschichte und Werkanalyse mit informativ ausgewählten Textbeispielen. Das Buch ist leicht lesbar. Es bietet die notwendige historische Information und ist obendrein durchaus geeignet, als geistliche Lektüre im besten Sinn des Wortes zu dienen. Es ist Studierenden der Theologie und allen religiös wie geistesgeschichtlich Interessierten rückhaltlos zu empfehlen.

Ich fand in dem Buch nur 2 Schwierigkeiten, die mir allerdings grundsätzlicher Art zu sein scheinen. Das ist die prinzipielle Einschätzung mystischer Phänomene als eines nicht mehr hinterfragten Wertes. Es wäre daher eine Begriffsunterscheidung wie „Mystik“ und „Mystizismus“ zu empfehlen. Mangels dieser Unterscheidung manövriert sich Vf. in unnötige Interpretationsschwierigkeiten. Für ihn ist es z. B. ein Problem, wieso Mystiker und mystische Gruppierungen im späten Mittelalter häufig auch zu Sektenbildung neigten (z. B. 13ff). Es müßte deutlicher herauskommen, daß die Mystik, wenn auch etwas stiller und weniger revolutionär, im Rahmen der mittelalterlichen Armutsbewegung gesehen werden muß und so auch etwas von einem stillen Protest gegen das bestehende Kirchenwesen an sich hat. Außerdem ist m. E. die These von H. Grundmann über die religiösen Bewegungen des Mittelalters auch auf die Mystik anzuwenden, daß es sich hier um ein ambivalentes Phänomen handelt, das, auf der historischen Ebene gesehen, in gleicher Weise hetero- wie orthodox ausgehen konnte. „Mystik“, historisch gesehen, muß daher ähnlich wie Religion noch „getauft“ werden, um als Mystik im dogmatischen Sinn Bestand zu haben. Vieles, was in diesem Buch bei solch anziehenden Gestalten wie dem sel. Heinrich Seuse belegt ist, kann auch mit bestem Willen nicht als christlich und nachahmenswert empfohlen werden. Der Zusammenhang dieser Strömungen mit dem Schwärmer- und Täuferum der Reformationszeit ist offensichtlich. Dabei bleibt allerdings die Frage, warum es nicht gelungen ist, diese Energien für die Großkirche zu bändigen. Mystik ist hier für C. schon von vornherein ein Gütezeichen. Das stimmt zwar dogmatisch, nicht aber religionskritisch und historisch. Ich möchte auch geistlich nicht etwa einen von den kleinen „Gottesfreunden“, wie einen Heinrich von Nördlingen gegen einen Kardinal Nikolaus von Kues ausspielen. Mystizismuskritik gibt es, solange es eine Mystik gibt, sie setzte vor allem aber auch bei „Mystikern“ wie Gerson im 15. Jh. in einer Art Aufklärungsbewegung mächtig ein. Wer die Entartungserscheinungen der Mystik kritisiert, kann dabei durchaus selbst ein Mystiker sein. Daher schien mir die Unterscheidung von Mystik und Mystizismus unbedingt erforderlich.

Eine zweite Unterscheidung halte ich gleichfalls für notwendig, um Fehlinterpretationen zu vermeiden: Mystik im dogmatischen und im literarhistorischen Sinn. Die Frage scheint mir nicht sehr hilfreich, ob Eckhart und Tauler wirklich Mystiker waren. Das Literarhistorische ist ein

nachweisbares Faktum, das Dogmatische wird nicht immer feststellbar sein. Mit dieser Unterscheidung wäre das Verdikt über eine der großen geistlichen Gestalten des 15. Jh., den bereits erwähnten Kusaner, zu vermeiden gewesen: „Dieser Sohn eines Moselschiffers, der in einer fast unvorstellbaren Karriere zum Kardinal wird, ist schließlich nur ein Streber mit ausdauerndem Willen, nicht ein geistlicher Mensch“ (196f). C. hat offensichtlich nicht die geistlichen Briefe des Kardinals an die Tegernseer Mönche u. a. gelesen. Andere Autoren haben m. E. zu Recht keine Bedenken, den Kirchenreformer auch literarhistorisch als „Mystiker“ zu bezeichnen. Daß er dem Aberglauben und dem Mystizismus gegenüber kritisch war, ist bekannt. Selbst wenn man bei diesem Schüler der „Brüder vom Gemeinsamen Leben“ streiten kann, ob er „Mystiker“ im Sinn eines geistlichen Schriftstellers war, darüber, was in seinem Herzen „dogmatisch“ vor sich gegangen ist, kann kein Historiker urteilen.

Im übrigen ist C. für ein Buch zu danken, das man gern ganz und mit Vergnügen liest.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

PADBERG RUDOLF, *Erasmus von Rotterdam*. Seine Spiritualität, Grundlage seines Reformprogramms. (124.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1979. Kart., lam. DM 9.80.

Erasmus (1466–1536) gehört offensichtlich zu jenen Bewegern der Geschichte, an denen sich die Geister scheiden müssen, weil sie wie etwa ein Origines oder Augustin zu großformatig waren, um von einer Partei ausschließlich vereinnahmt werden zu können. Seine Person könnte der Schlüssel zum Verständnis des Reformationszeitalters sein. Dabei spielt sein kontroverses geistliches Profil eine zentrale Rolle. Seine Pietas, die in vielem der Geistigkeit der Devotio moderna und der „Nachfolge Christi“ eines Thomas von Kempen nahesteht, ist auch noch nicht annähernd erforscht (vgl. Bd. V der Leidener Ausgabe der Werke des Erasmus). Hier Anregungen für die Forschung zu geben und Begeisterung auch für breitere Leserschichten zu wecken, ist das Ziel dieses Büchleins. Es enthält geistliche Texte und Gebete, die für den Praktiker vorzüglich brauchbar sind und auch heute nicht besser formuliert werden könnten. Man darf einem der Altmeister und Pioniere einer positiven modernen Erasmusforschung für diese Auswahl danken. Es werden damit Schätze kath. Frömmigkeit gehoben, die zu Unrecht verschüttet waren.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

TÜRK HANS GÜNTHER, *Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn*. (Theologie im Übergang, Bd. 5) (460.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr 72.–.

Die europäische Geistesgeschichte nach den Umwälzungen von 1789 entdeckte namentlich im Deutschen Idealismus die Kategorie der Geschichte. Damit hatte man gleichsam hinter Plato

und Aristoteles zurückgegriffen. Urplötzlich wurde das „schlechthin Unableitbare, Unvorhersehbare und stets Neue“ (115) der Geschichte, mit anderen Worten nicht die metaphysische Statik ewiger Wahrheiten, sondern ein Prozeß des Kommens und Gehens, nach dem „alles fließt“, als Prinzip alles Existierenden entdeckt. Die Erkenntnisvorgänge mußten sich danach richten.

Das hatte u. a. die Geburt der modernen Geschichtswissenschaft zur Folge, einer Historie, der man nicht mehr so wie in früheren Jh. bloß unterhaltende, anekdotische, belehrende, ja sogar paränetische und prophetisch-chilastische Bedeutung beimaß, sondern den Erkenntnisvorgang, der allein eine adäquate Erfassung des Seinsflusses gewährleistet.

Für die Theologie hatte das zur Folge, daß auch ihre Gegenstände, Dogmen, Kirchenstrukturen, Verfassung, Riten, Sakramente in ihrer geschichtlichen Bedingtheit gesehen werden konnten und mußten. Dabei ergab sich für den Theologen die Schwierigkeit zu verhindern, daß der offenbarende Gott als konstantes Wort in der Heilsgeschichte, bei der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ mit Hegels absolutem Geist gleichgesetzt wird. Denn dann hätte sich der Prozeß verabsolutiert. Gott wäre in den Fleischwolf des „Alles fließt“ geraten, nicht mehr der sprechende, sinngebende Herr der Geschichte geblieben, sondern nur mehr der Ausgedrückte, Ausgesprochene, der nun seinerseits der Sinnbedeutung durch den „individuellen Geist“ bedarf.

Dazu kam, daß der Hegelschen Geschichtsphilosophie die Kontinuität mangelte, ohne die eine kath. Auffassung von Offenbarungsgeschichte undenkbar ist. Genau auf dieses Anliegen versuchte dann die Neuscholastik des Jh. des Infalibilitätsdogmas durch ihr Insistieren auf eine satzhafte Unfehlbarkeit einzugehen. Die Tübinger meinten den Hegelschen Geschichtsbegriff taufen zu können, indem sie in der durch Christus gebrachten Offenbarung das eigentlich geschichtliche Ereignis, „das schlechthin Unableitbare . . . und Neue“ (115) sahen. Das stimmt ja auch weithin. Kuhn wollte darauf in romantischer Weise folgern, daß daher alle Geschichtsbetrachtung nur von diesem Ereignis her sinnvoll ausgeführt werden könne. Eine Gefahr bleibt dabei bestehen, bei allem Neuen in der Person Jesu das Kontinuierliche etwa mit dem AT und der Religionsgeschichte nicht zu sehen. Denn gehörte nicht diese Traditionsgebundenheit Jesu zu einer der notwendigen Konsequenzen aus der Menschwerdung?

Die Tübinger der ersten Hälfte des 19. Jh. versuchten nun diesen Salomlauf zwischen neuer Philosophie und kath. Glaubenstradition. In ihren Bemühungen sind sie bis zur Theologie der Gegenwart von Interesse. Dem Verf. gelingt es, in seiner Münchner Doktorarbeit (bei H. Fries), die diesbezüglichen theol. Versuche von J. E. Kuhn gut zu vermitteln. Das Buch ist nicht leicht zu lesen, aber voller Anregungen. Soweit ich sehen konnte, erschien es mir methodisch sauber