

schichtlichem Realismus und absolutem Idealismus“ heraus (Kap. 5: 517–568). Das sechste Kapitel geht schließlich auf die Freiheitsproblematik, zumal in der Diskussion Rahners ein: „Gefährdete Freiheit als Chance christlicher Existenz“ (569–602). Im „Ausblick“ zieht der Autor das Resümee seiner Arbeit vor allem durch die Angabe von möglichen und notwendigen Themenstellungen für theologisches Denken auf der Grundlage des hier Erarbeiteten (603–608). Dabei ist anerkennend hervorzuheben, daß er deutlich auf die Grenzen bzw. auf das Vorläufige aller transzendentalen Überlegungen hinweist, was nicht immer geschieht.

Es ist hier kein Raum, auf die Vorzüge und die gültigen Ergebnisse dieser umfangreichen und tiefen Untersuchung näher einzugehen. Wer sie liest, wird für sein theologisches Denken mannigfaltige Frucht finden, Anregungen zum Nach-, Weiter- und auch Anders-Denken, und das nicht einmal nur in der engeren Thematik dieses Werkes. Dafür ist dem Verfasser zu danken. Sollen Desiderata, nicht so sehr an diese Arbeit als vielmehr an die Theologie gestellt werden, die sich vornehmlich transzendentaltheologisch bemüht, so könnte auf folgendes hingewiesen werden: Es sind die Grenzen zu beachten, die solchem Ansatz „von Natur“ anhaften, wie der Verfasser es auch selbst ausdrücklich sagt; es braucht die notwendige Ergänzung durch konkrete Inhalte des faktischen Offenbarungsgutes. Sodann ist wieder einmal sichtbar geworden, wie sehr die Gnadentheologie daran „krankt“, daß sie „Natur“ zu wenig, wenn überhaupt in theologische Erwägung zieht. Und schließlich wäre zu fragen, ob ohne eine gebührende Berücksichtigung dessen, was mit Sünde und, folglich, Kreuz angesprochen ist, das Anliegen gerade auch der Transzendentaltheologie voll erreicht werden kann. Das sind Fragen, denen der Autor nicht ausweicht, die aber als von heutiger Theologie mehr als üblich und unbedingt zu behandeln herausgestellt seien.

Wien

Raphael Schulte

■ SCHLOSSER MARIANNE, *Cognitio et amor*. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 35). (XXVIII+272). Schöningh, Paderborn 1990. DM 58,—.

Die theologische Anthropologie Bonaventuras in der Spannung zwischen Wille und Intellekt ist Gegenstand vorliegender Dissertation. Traditionell wird Bonaventura als „Voluntarist“ dem „Intellektualisten“ Thomas gegenübergestellt. Von solchen vereinfachenden Denkmustern kann diese eher systematisch als historisch orientierte Untersuchung befreien, die allerdings etwas an der Länge und Häufigkeit lateinischer Zitate, die dann z. T. relativ knapp und kursorisch kommentiert werden (bes. bei den spirituellen Weisungen S. 220–246), leidet. Die Stellung des Menschen zu Gott wird grundsätzlich in der Gottebenbildlichkeit gesehen, die in der Schöpfung angelegt und in den „heilsgeschichtlichen“ Stufen (Sünde, Gnade, Glorie) entfaltet wird. Als Bild Gottes ist der Mensch „capax Dei“ durch Erkenntnis und Liebe, deren Verhältnis zueinander

zu klären ist. Gerade bei Bonaventura wirkt jedoch die Ausgliederung der Schöpfung von der Heilsgeschichte fragwürdig.

Beachtung verdienen vor allem die anthropologischen Ausführungen zur Rationalität des „liberum arbitrium“ und die Klärung grundlegender anthropologischer Termini (37–45), die Erörterung über die Stellung von Mensch und Engel, die Bonaventura im Sinne einer neuen Christozentrik sieht (123–130), über das Verhältnis der drei theologischen Tugenden zueinander (132–140), sowie die mit einer Kritik früherer Deutungen (u. a. K. Rahners) verbundene Untersuchung der „ecstasis“ (192–205). Die erst in der Glorie zu erreichende Synthese von Intellekt und Affekt (257) ist das Ziel, auf das der Mensch im dynamischen Zusammen der beiden Kräfte, aber auch der Geistesgaben von Wissenschaft und Frömmigkeit (166–174) ausgeht.

Regensburg

Ulrich G. Leinsle

■ BARTOS JAN FRANCISZEK OFMConv, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel Pensiero di S. Bonaventura*. (Seraphicum, Dissertationes ad Lauream n. 76). (XVII+221). Editrice Miscellanea Francescana, Roma 1990.

Die vorliegende Dissertation nimmt ein durch das Vaticanum II neu in das theologische Interesse gerücktes Thema zum Anlaß, seine Spuren bei Bonaventura aufzuzeigen: Christus als Offenbarung Gottes. Nach einer kursorischen Sichtung der Vätersagen zu diesem Thema, wobei vor allem Augustinus als Quelle Bonaventuras hervorgehoben wird, gliedert Vf. seine in einem etwas blumigen Theologien-italienisch gehaltenen Ausführungen nach dem bei Bonaventura selbst vorgegebenen Schema: *Verbum increatum — incarnatum — inspiratum*. Gut herausgearbeitet ist die zentrale Rolle des ewigen Wortes in der Trinitätslehre Bonaventuras, gründend in dessen Exemplarismus. Das ewige Wort wird vor allem als Exemplarursache des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes bzw. des Wortes betrachtet. Wertvoll ist dabei die Auseinandersetzung mit der Interpretation A. Gerkens und in der Frage der Illumination mit der von B. Rosenmöller aufgeworfenen Frage eines Ontologismus bei Bonaventura. Relativ kurz wird die Inkarnation als solche und in ihrer Funktion als Offenbarung des Vaters betrachtet. Naturgemäß steht hier auch die schwankende Stellungnahme Bonaventuras zur Frage der absoluten Prädestination Christi (auch ohne die Sünde Adams) im Blickpunkt. Gut herausgearbeitet ist auch die primär metaphysische, nicht satisfaktorisierende Sicht der Erlösung bei Bonaventura (wieder in Auseinandersetzung mit A. Gerken). Die Ausführungen zum *verbum inspiratum* vermissen wir freilich dann ebenso wie die S. 7 angekündigte Einbeziehung der Schöpfung in die „Theologie des Wortes“. Statt dessen bringt Vf. eine ausführliche Darstellung der Psychologie Christi bei Bonaventura, besonders hinsichtlich seines Selbstbewußtseins und seines Wissens. Die Ausführung entwickelt sich hier z. T. mehr in Anknüpfung an Bonaventura als mit Bezug auf seine Texte (bes. 174–177). Bonaventura hält in diesen Fragen an der Notwendigkeit der *visio beatifica* und

eines eingossenen Wissens auch für Christus fest. Schließlich vergleicht Vf. die Aussagen Bonaventuras mit denen neuerer Theologen (Verkündigungstheologie, Rahner, Alfaro u. a.), wobei Gemeinsamkeiten und Unterschiede klar herausgearbeitet werden.

Die inhaltlich durchaus interessante Arbeit hätte viel gewonnen, wäre Vf. grundsätzlicher auf den Offenbarungsbegriff Bonaventuras (vor allem als Schöpfungsoffenbarung) eingegangen. Ebenso zeigt sich ein Mangel an Kenntnis einschlägiger Literatur zu den angesprochenen Themen: Offenbarung, Symbolismus, Buch, Mittlerstellung Christi (z. B. W. Rauch, *Das Buch Gottes*, München 1961; J. A. W. Hellmann, *Ordo*, ebd. 1974; U. G. Leinsle, *Res et Signum*, ebd. 1976 u. a.). An für die Interpretation wichtigen Stellen werden die *Collationes in Hexaemeron* nur nach Ausgabe A zitiert, während die z. T. verlässlichere Ausgabe B Vf. unbekannt zu sein scheint.

Regensburg

Ulrich G. Leinsle

■ KLIMEK NICOLAUS, *Der Begriff „Mystik“ in der Theologie Karl Barths*. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band LVI). Bonifatius, Paderborn 1990. (294). Ln. DM 48,—.

Menschliche Erfahrung contra Wort Gottes, Mystik contra Glaube — diese Gegensatzpaare entsprechen dem gängigen Bild vom Urteil der dialektischen Theologie über die Mystik. Für Emil Brunner („Die Mystik und das Wort“) mag das zutreffen, bei K. Barth muß man aber differenzieren.

Die vorliegende Arbeit, eine Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Bochum (Gutachter: Langemeyer, Pottmeyer) untersucht, inwiefern der Mystik im Werk Karl Barths sehr wohl ein Platz eingeräumt wird. Das erste Kapitel skizziert die Entwicklung Karl Barths unter besonderer Berücksichtigung seiner Aussagen zur Mystik. Wichtig ist dabei, daß der Begriff der Mystik und das Urteil über die Mystik vom jeweiligen zeitlichen Kontext und Gebrauch abhängig sind. So ist es verständlich, daß der nationalsozialistischen Rezeption „deutscher“ Mystik, die hinter das Christentum zurückgehen will, ein „Nein“ entgegengeschleudert wird. Im zweiten Kapitel wird Karl Barths Verständnis von Mystik im systematischen Zusammenhang dargestellt. Dabei zeigt sich, daß es zum einen eine massive Kritik an Mystik gibt, da sie den Menschen unzulässig aufwerte, die Einmaligkeit der Offenbarung zerstöre und als Teil der „Religion“ dem Christentum gegenüberstehe. Differenzierter ist Barth in der Frage nach der Identität in der Mystik. Wohl steht bei ihm die mystische Identität im Gegensatz zur unio hypostatica. Wird aber Mystik im Sinne von Gal 2,20 (Christus lebt in mir) verstanden, so ist sie nicht Gegensatz, sondern Vollendung des Glaubens. Schließlich kennt Barth eine eher positive Einstellung zur Mystik im Sinne von Unterbrechung. Um den Begriff der Mystik bei Barth kritisch zu hinterfragen, untersucht Klimek im dritten Kapitel den Begriff der Mystik im heutigen Verständnis (historisch, philologisch-literarisch, religionspsychologisch, phänomenologisch, theologisch) und in sei-

ner ursprünglichen Bedeutung (Mysterienkulte, Plotin, Neuplatonismus, biblischer Gebrauch, Patriistik, lateinisches Mittelalter). Im vierten Kapitel weist K. auf, daß Barth Offenbarung letztlich nicht ohne recht verstandene Mystik denken kann. Die Spannung zwischen Glaube und Wissen als Spannung zwischen wissenschaftlicher und mystischer Theologie zeigt sich analog in der Einstellung Barths zur Frage des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube in der theologischen Rede. Ergebnis: Barth kritisiert wohl Mystik, diese Kritik ist aber nicht prinzipiell, sondern richtet sich gegen bestimmte mystische Erscheinungsformen.

Will Meditation und Mystik nicht dem Vorwurf der Diskursverweigerung ausgesetzt sein, müssen sie sich der theologischen Reflexion stellen. Diese Arbeit leistet einen wichtigen Beitrag dazu. Sie hilft zur Unterscheidung der Geister, damit nicht christliche Mystik in einen Topf des Einerlei und der Gleichgültigkeit mit Esoterik, Alchemie, Animismus, Magie, Okkultismus, genußvoller „Erleberei“ und Kontemplation ohne Nächstenliebe geworfen wird. Die theologische Arbeit darf das Feld der Mystik nicht den Philologen und Germanisten überlassen, wie dies gegenwärtig weitgehend der Fall ist. Da das Werk Karl Barths als Prüfstein der Ökumene gilt, hat die Arbeit K.s auch ökumenische Relevanz.

Linz

Manfred Scheuer

■ MADONIA NICOLÒ, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*. (Collana Teologia II). (312). Edizioni „Augustinus“, Palermo 1990.

Der Autor (geb. 1957) ist Professor für Dogmatik in Agrigent. Er studierte in Palermo, Rom und Tübingen. Es handelt sich um die „internationale“ Dissertation des Italieners Madonia über den deutschen Theologen Kasper beim Belgier Jacques Dupuis SJ an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Kasper, inzwischen Bischof von Rottenburg-Stuttgart, hat ein zustimmendes Vorwort geschrieben: Es handle sich um eine „ecellente analisi“ seiner Arbeiten zum Thema, insbesondere zu seiner Christologie. Den kritischen Anfragen Madonias (z. B. die Spannung zwischen historisch-kritischer Exegese und Dogmatik betreffend, 259, 289) stimmt er zu; sie regen eine vertiefte Reflexion an (11).

Um sich dem „Fokus“ des Themas (vgl. 16) in umsichtigen Schritten zu nähern, setzt die Arbeit beim weitesten Horizont an: bei der Herkunft Kaspers vom Deutschen Idealismus, dem späten Schelling im besonderen, und von der Tübinger Schule. Madonia erarbeitet dann die Elemente der allgemeinen Hermeneutik Kaspers: den säkularen Kontext (Atheismus) des gegenwärtigen Redens von Gott (Sinnfrage), das Verhältnis von Glaube und Vernunft (gegenseitige Implikation), Rolle und Theologie der Geschichte, Theologie zwischen überliefertem und verkündigten Glauben, das Verhältnis von Schrift und Tradition und Dogma.

Das Zentrum der Arbeit — ihr „Schlüssel“, ihr „Scharnier“ (17, 103) — zeigt die hermeneutischen Fundamente der Christologie Kaspers auf: das Zu- und Ineinander der kirchlichen und geschichtlichen, der impliziten und expliziten, der funktionalen und