

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 Theologia 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

ontologischen, der Christologie „von unten“ und „von oben“; das Verhältnis der Christologie zur Trinitätstheologie, zur Eschatologie und Soteriologie. Der Basissatz der Christologie Kaspers, die Kurzformel des christlichen Glaubens, lautet: „Jesus ist der Christus“ (13, 103), die beiden Augen der Christologie sind die Geschichte und der Glaube (155ff). Im Lichte dieser Perspektiven werden dann ausführlich Inhalte der Christologie gesehen: Geschichte, Schicksal und Geheimnis Christi.

Die Christologie Kaspers erweise sich zwar nicht als eine hermeneutische im strikten Sinn, biete aber genügend Elemente, um sie als eine solche zu bezeichnen (158); geht es ihr doch um die Frage, welchen Sinn für den Menschen von heute die traditionelle Glaubensaussage über Jesus Christus habe (161). Die Theologie und in ihr die Christologie ist der Prozeß einer Interpretation der geschichtlich ergangenen Offenbarung, einer Wiederinterpretation also, welche in Treue zum ursprünglichen Evangelium als der norma normans dessen neues und kreatives Verstehen sucht, dies unter Anwendung der historisch-kritischen Methode und ausgehend von den Fragen des Menschen von heute (283).

Der Autor erweist sich mit der deutschen philosophischen und theologischen Szene gut vertraut, mit Werk und Denken Walter Kaspers im besonderen. Er verrät, daß er sich in den Urtext eingelese hat. Die Bibliographie der Arbeiten Kaspers und der Sekundärliteratur ist umfassend (297—307; interessant ist, daß von zwölf Büchern Kaspers neun ins Italienische übersetzt sind.) Das Unterfangen, der Theologie Kaspers in der Perspektive seiner Hermeneutik nach-zu-denken, ist geglückt. Da sich dabei das Formale und das Inhaltliche kaum trennen lassen (159), muß eine Redundanz in Kauf genommen werden, die des Lesers „Durst nach Neuem“ wiederholt auf die Probe stellt. Der Kontakt der deutschen Theologie mit der jungen Generation der italienischen Theologen ist, so Kasper, zu begrüßen; umgekehrt bereichere er seit einiger Zeit auch die deutsche Theologie (11).

Linz

Johannes Singer

ÖKUMENIK

■ SCHLEMMER KARL (Hg.), *Gottesdienst — Weg zur Einheit*. Impulse für die Ökumene (Quaestiones Disputatae, Bd. 122). (142). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 32,—.

Das Buch enthält acht Vorträge eines in Passau veranstalteten wissenschaftlichen Symposiums zum Thema „Liturgie und Ökumene“. Die Autoren gehören den orthodoxen und reformierten/reformatrischen Kirchen sowie der katholischen Kirche an. Eine kurze Vorstellung der Autoren wäre wünschenswert gewesen. Hier seien zunächst die Beiträge aufgelistet: A. Hänggi (Einheit durch Gottesdienst), B. Bürki (Die Bedeutung liturgischen Gebens und Nehmens unter den Kirchen), H.-Ch. Schmidt-Lauber (Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung), A. A. Häußling (Was heißt: Liturgiewissenschaft ist ökumenisch?), W. Bühl-

mann (Die Wende zu Gottes Weite. Liturgie und Ökumene in weltkirchlicher Sicht), K. Ch. Felmy (Gabe und Anfrage der orthodoxen liturgischen Tradition an die Kirchen des Westens), J. Hakenhäuser (Die eucharistische Dimension des Gottesdienstes verlebendigen. Der Beitrag der evangelischen Gemeinschaften), E. Ch. Suttner (Die ökumenische Dimension der Liturgie).

Hänggi legt zu Beginn dar, welchen Anspruch jedes ökumenische Bestreben zu erfüllen hat, nämlich den des Evangeliums: Jesu Beten nach Joh 17, 11.21—23 muß Wirklichkeit werden. Das ökumenische Programm ist eingeordnet in den Lebensentwurf eines jeden Christen: alle Christen müssen christlicher werden, d. i. immer mehr Christus-Christen (S. 13f). Den Weg in die Ökumene weist nicht das Interesse verschiedener Kirchenleitungen, sondern der vom Evangelium geprägte Umgang der Christen miteinander.

Häußlings Beitrag zur Theoriendiskussion der Liturgiewissenschaft fragt in drei Punkten: Was ist Liturgiewissenschaft im Ökumenischen Kontext? Was sind deren Aufgaben? „Was ist die neue, wahrhaft ökumenische Aufgabe der Zukunft, sofern es um die Fortdauer der Liturgie selbst in der Christenheit geht?“ Thema der Liturgiewissenschaft sei „die Kirche selbst, wie sie notwendig nur als betende und die Liturgie feiernde existiert . . .“ Dies hätte die Liturgiewissenschaft von Beginn an in ökumenischer Breite wirken lassen müssen. Die Geschichte vermag zu zeigen, wie hindernd dabei die konfessionellen Verhärtungen waren. Die katholischen Theologen glaubten den Gottesdienst der Protestanten ignorieren zu können, weil er als „abgeschafft“ gar nicht existent war; für die evangelischen Theologen war der katholische Gottesdienst der Inbegriff des Götzendienstes, weil er der Gottesdienst des falschen Glaubens war. Dies hat sich sehr geändert, durch fleißige Arbeit von Liturgiewissenschaftlern auf beiden Seiten. — Da es in der Liturgie um den Menschen geht, wie er in dieser Welt lebt und sich vor Gott verhält, kann Liturgiewissenschaft nicht anders als ökumenisch sein. Es geht weniger um einzelnen Konfessionen zuzuordnende Zeremonien „als um den Menschen, der als Kirche berufen, Liturgie feiern soll“.

Wenn der Mensch ernst genommen wird, kommt die Liturgiewissenschaft um neue Fragestellungen nicht herum. Diese orientieren sich zunächst an den Humanwissenschaften, die in der Mitte der 60er Jahre eine Theoriendiskussion mit verschiedenen Ansätzen begründeten, worüber Schmidt-Lauber berichtet. Konfessionelle Ansätze seien nicht mehr erkennbar, aber auch zukünftige Arbeit an liturgischen Büchern/Agenden sei nicht mehr anders als ökumenisch ausgerichtet denkbar. Denn grundlegende Erkenntnisse über den Gottesdienst seien für die verschiedenen christlichen Konfessionen gleichermaßen wichtig.

Einen kurzen Abriss über die Theologie der russisch-orthodoxen Kirche bietet Felmy, durchaus mit dem Anspruch, daraus die Kirchen des Westens schöpfen zu lassen, denn „was in Ost und West gemeinsam geglaubt wird, (findet oft) liturgischen Ausdruck nur oder jedenfalls voller im Osten“, z. B. der Theopha-