

ziert. Aus soteriologischen Gründen lehnt Theodoret die Vorstellung von einer Veränderlichkeit Gottes in Christus ab. Papst Leo formuliert in seinem berühmten Brief an Bischof Flavian von Konstantinopel: »Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens, quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem prae-buit ..., inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis« (DH 293; zitiert S. 51, 55). *Leo Scheffczyk* (57–66) plaziert seine theologisch-systematische Annäherung an die Unveränderlichkeit und Freiheit Gottes in einer Problemskizze der Entfremdung des westlichen Denkens von der Seinsmetaphysik, die auf die Theologie durchgeschlagen hat, und votiert für eine Überwindung der »Metaphysik der Subjektivität«, die von der Theologie zu leisten sei.

An der Spitze des zweiten Themenkreises steht der umfangreiche Beitrag des Rektors der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein *Josef Seifert*, in dem er sich mit Anselm von Canterbury befaßt, dem auch sein im selben Jahr erschienenenes Opus »Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments« (Heidelberg 1996) gegolten hat. Seiferts Studie »Die natürliche Hinordnung des Menschen auf die beseligende Schau Gottes und auf die Gemeinschaft der Liebe mit dem unendlichen Gut« (69–107) verbindet Anselms Argumente für die Unsterblichkeit der Seele mit dessen Reflexionen über das vollkommene Glück in der *visio beata*. *Francesco Botturi*, Philosoph an der Katholischen Universität »Sacro Cuore« Mailand, handelt über den »Vollendungsdynamismus und die unveränderliche Glückseligkeit nach Thomas von Aquin« (108–118). Seine Ausführungen widerspiegeln die anziehende Klarheit des *Doctor communis*. Im Zentrum steht die Lehre vom »desiderium naturale«. Die Aporie der Kompatibilität einer dynamischen Natur mit einem scheinbar statischen Vollendungszustand wird auf der Denkschiene der augustinischen »insatiabilis satietas« umgangen. »Die Unveränderlichkeit, von der Thomas im Blick auf die beseligende Schau spricht, ist ganz und gar nicht mit einem Zustand der Unbeweglichkeit zu identifizieren, denn sie fällt vielmehr mit der geschenkten höchsten Aktivität des endlichen Subjekts zusammen, das Anteil am Leben Gottes erhält, der *activitas pura* ist« (117/118; von mir aus dem Italienischen übersetzt). In solch vermeintlichen Begriffen wie Unveränderlichkeit kommt das Moment der negativen Theologie zum Vorschein, das sein Pendant in einer »negativen Anthropologie« findet, die Ausdruck des Mysteriums Mensch ist. Die »Anmerkungen aus der Theologiege-

schichte« (119–140) von *Lucas F. Mateo-Seco*, Dogmatiker an der Universität von Navarra in Pamplona, konzentrieren sich auf Gregor von Nyssa, Augustinus und Johannes vom Kreuz. Während der Nyssener die Idee eines unendlichen Fortschreitens im *status gloriae* favorisiert, bedeutet für Augustinus das ewige Leben das Ende des menschlichen Suchens. Auch nach Johannes vom Kreuz liegt in der Teilhabe am Leben der trinitarischen Liebe die restlose Erfüllung des geistbegabten Geschöpfes. In magistraler Weise beschließt der systematische Beitrag (141–158) von *Manfred Hauke*, Dogmatiker der Tessiner Theologischen Fakultät, die zum Colloquium eingeladen hatte, den Diskurs des zweiten Problemkreises. Er kann auf seinen Aufsatz »Unaufhörliches Neuerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die »visio beatifica« verweisen, der den Lesern dieser Zeitschrift bekannt sein dürfte: FKTh 7 (1991) 175–195. Seine Argumente untermauern die These von der Unveränderlichkeit der ewigen Gotteschau und fordern ein Zusammendenken von höchster Ruhe und höchster Aktivität sowohl im Blick auf Gott wie auf das vollendete Geschöpf, sein Ebenbild.

*Paolo Pagani* (Lugano) zieht die Referate der Philosophen zu einer eigenständigen »philosophischen Synthese« (161–168) zusammen. Das für die theologischen Referate zu erwartende Gegenstück ersetzt *Andrea Milano* (Neapel) durch einen neuen Beitrag mit der Überschrift »Für Gott ist nichts unmöglich« (Lk 2,37). Die »Unveränderlichkeit« Gottes im Licht des »Paschamysteriums Christi« (169–228), der ausführlich neuere Entwürfe und Denkversuche, angefangen von Karl Rahner, Hans Küng, Hans Urs von Balthasar bis hin zu Karl Barth und Eberhard Jüngel zu Wort kommen läßt.

Mit der Veröffentlichung der Akten des X. Colloquiums, die zugleich – nach der Begründung einer eigenen Zeitschrift (1996) – nun auch den Start einer eigenen wissenschaftlichen Reihe signalisiert, hat die Theologische Fakultät Lugano bewiesen, daß es ihr seit der Gründung im Jahr 1992 in erstaunlich kurzer Zeit gelungen ist, nicht nur die Aufgaben der theologischen Ausbildung zu bewältigen, sondern durch die Veranstaltung solcher Kongresse an einem mit landschaftlicher Schönheit reich gesegneten Ort den internationalen Austausch der Gelehrten zu fördern und so die theologische Arbeit und Forschung zu beflügeln. Es wäre wünschenswert, wenn auch die Akten der vorausgegangenen Kolloquien wenigstens auszugsweise einmal veröffentlicht werden könnten.

*Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Holdt, Johannes: *Hugo Rahner. Sein Geschichts- und Symboltheologisches Denken*. Paderborn 1997, 211 S., ISBN 3-506-73956-5, DM 68,00.

Der Band entstand als Dissertation in den Jahren 1994–96 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Augsburg unter Begleitung von Professor Anton Ziegenaus. Nach den bis heute grundlegenden und maßgebenden Arbeiten des Innsbrucker Fundamentaltheologen Karl H. Neufeld S.J. zu den beiden Brüdern Hugo und Karl Rahner S.J. (insbesondere seiner Biographie »Die Brüder Rahner«, Freiburg 1994) unternimmt es Johannes Holdt, das theologische Werk Hugo Rahners unter einer aktuellen Fragestellung zu untersuchen. Es geht ihm angesichts theologischer Stimmen heute, die mit der Forderung interkultureller Theologien, die die abendländisch-europäische Glaubensgestalt relativieren, z. T. auch eliminieren, um die zentrale Stellung, die die Theologie des Abendlandes in Hugo Rahners Werk einnimmt. Die einleitende Herausstellung eines Rahner-Zitates macht von vorneherein deutlich, um welche »Hermeneutik« es ihm im Blick auf die aktuelle Auswertung des Rahnerschen Gesamtwerkes geht:

»Abendland ist der Raum, den Paulus eilends von Jerusalem zum Illyrikum und von da aus nach Rom und nach Spanien durchlaufen hat (Röm 15, 24). Abendland ist das Land, in dem sich die erste und nicht wieder rückzurufende Leibwerdung der Kirche vollzog und in dem das Licht aus dem Osten weitergegeben wird bis in das Abendland der Weltgeschichte. Abendland ist konsekriert durch den Kreuzestod Gottes und darum immer von neuem geeignet, Morgenland zu werden.«

Der erste Teil des Buches zeigt das theologische und zeitgeschichtliche Umfeld auf, für das dieses zentrale Thema Rahners heute seine Aktualität und Bedeutung erfährt. Unter der Überschrift »Von der ›Westkirche‹ zur ›Weltkirche‹« werden diejenigen Stimmen zur Darstellung gebracht, für deren Korrektur die Rahnersche Theologie herangezogen wird.

Herausragende Stimmen in diesem Zusammenhang sind u. a. O. H. Pesch: »die Selbstliquidierung der Kirche als einer europäischen Institution« – »Kirche vor dem Überschritt aus dem abendländischen Kulturkreis in die weltweite Menschheit«; M. Kehl: die »wirklich ›katholische‹« Gestalt des Glaubens nur noch in einer »Vielfalt der kulturellen Glaubensformen«. Wie es zu solcher »sentientia communis« in der Gegenwartstheologie kommen konnte, versucht Vf. mit Hilfe eines Durchgangs durch die zeitgeschichtliche katholische Theologie zu zeigen. Zu der »abendländischen Bewegung zwischen den beiden Weltkriegen«, wie Vf. sie

nennt, zählen die 1929 durch Hugo Rahner, Ildelfons Herwegen, Erik Peterson, Karl Adam und Erich Przywara ins Leben gerufenen Salzburger Hochschulwochen, die frühen Impulse Romano Guardinis (»Die Kirche erwacht in den Seelen«) sowie die katholische Literatur (G. von le Fort, P. Claudel, R. Schneider, H. von Hoffmannsthal, T. S. Eliot), einzelne Historiker (E. R. Curtius u. a.) und Publizisten. »Während auf politischem Gebiet die gedankliche Vorarbeit der zwanziger und dreißiger Jahre reiche Frucht trug« (Anm.: Vf. denkt hier an führende europäische Politiker wie K. Adenauer, R. Schumann und A. de Gasperi), »wurde in (Teilen) der Theologie die abendländische Idee aufgegeben«. Ein eigenes Kapitel gilt in diesem Zusammenhang Teilhard de Chardins tragenden Prinzipien seines Weltbildes (»Wechsel des Zeitalters«), Karl Rahners Wertung des II. Vatikanischen Konzils als »Sprung zur Weltkirche«, als »der erste Akt in der Geschichte ..., in dem die Weltkirche amtlich sich selbst als solche zu vollziehen begann« und das eine ähnlich einschneidende historische »Zäsur ... wie sie beim Übergang vom Judentum zum Heidenchristentum gegeben war«, nämlich »den Übergang der abendländischen Kirche in die Weltkirche« darstellte. Bereits in diesem einleitenden Kapitel wird unter Verweis auf die im Hauptteil folgenden Untersuchungen über die auch zukünftig nicht eliminierbare abendländische Grundgestalt der Kirche in den Arbeiten Hugo Rahners die unter diesem Gesichtspunkt unterschiedliche Sicht Karl Rahners entfaltet: Es geht um einen »Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft, ... um von da aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren«. Dazu soll sie »geschichtliche Herkunft ... ruhig in eine bloße geschichtliche Gewesenheit zurücktreten lassen« (K. Rahner: Schriften zur Theologie Bd. XIV, 1980, S. 300 u. Bd. XVI, 1984, S. 154). Als Fazit seines gewiß nicht ausführlich genug gehaltenen Exkurses zu Karl Rahners theologischen Perspektiven zu diesem Thema kommt Vf. zur *quaestio disputanda*: »Bemerkenswerterweise steht (Karl) Rahners Behauptung, vom Abendland und der abendländischen Kirche werde letztlich nur noch ein ›mehr oder weniger‹ abendländisch geprägtes Europa übrigbleiben, in genau umgekehrtem Verhältnis zur Überzeugung seines Bruders, daß das ›Abendländische‹ unabhängig vom Schicksal Europas und als theologische und kulturelle Qualität essentiell für die Zukunft der Weltkirche und der Menschheitskultur bleibe« (S. 26). Unter dem Stichwort »Abschied vom Abendland« werden dann einzelne Vertreter der sog. »Kontext-Theolo-

gien« zusammengefaßt, unter ihnen R. Panikkar (u. a. Manifesto for a Hindu-Christian-Theology, 1979) und L. Boff (»Der christliche Glaube ... muß ... zwangsläufig einen neuen Synkretismus und eine neue Gestaltwerdung der christlichen Botschaft entwickeln«, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1958).

Der Hauptteil der Arbeit beschäftigt sich mit Hugo Rahners »Theologie des Abendlandes«. Nach Einführungen in die geschichts- und symboltheologischen patristischen Studien Hugo Rahners arbeitet Holdt die für sein Thema grundlegenden Befunde heraus. Geschichte und Theologie sind hier ineinander verwoben. Das inkarnatorische Geheimnis spiegelt sich noch in den bleibenden Profilen seiner griechisch-römischen Auslegungsgeschichte wieder. So fragt Hugo Rahner: »Was gibt der abendländischen Kultur, in deren Gemeinschaft wir stehen, ihre einzigartige Bedeutung für alle mögliche kommende Kultur?« Und er gibt die Antwort: »Letztlich allein die Tatsache, daß Gott sich gewürdigt hat, eben in dieses späte, an der Grenze zwischen semitischer und mediterraner Welt stehende Kulturgebilde sein Offenbarungswort zu sprechen ... Gott hat seine Offenbarung in die Welt des griechischen Geistes und des römischen Imperiums hineingesprochen, und die Kirche hütet diese Wahrheit in den griechischen Lauten ihres heiligen Buches und in der Erblehre, die vom lateinischen Rom ausgeht« (S. 90). »Das Erbe von Hellas und Rom ist hineingenommen in den Schoß der Kirche, immerdar bereit, von dort in neuer Geburt hervorzubrechen zu schöner Jugend« (S. 94).

Das katholische Prinzip der Einheit ist für Hugo Rahner zugleich das Ferment eines sich einenden Europas: »Jene Ideale der organischen Einheit, die das Abendland bildeten, erhalten ihre besten Kräfte aus der in der übernatürlichen Kirche vorgebildeten Einheit.« Es ist die durch die »Rechts- und Lehrautorität« des Bischofs von Rom bewahrte, »im Papsttum leibhaftig gewordene Einheit des Glaubens« ..., »ohne die es kein kommendes Europa gegeben hätte« (S. 95).

Aus den Rahners Hauptwerk durchziehenden Studien kirchlicher Deutungen griechischer Mythen und Symbole hat Holdt die für sein Thema einschlägigen Beispiele ausgewählt. Auf 40 Seiten wird eine »abendländische Symboltheologie« Hugo Rahners entfaltet. Dazu gehört die Symbolik von der Kirche als dem Schiff des Heils. »Kein Thema ist häufiger bei den Vätern der Kirche als der Symbolismus der Arche Noe als Vorbild der Kirche, in deren Schoß oder Schiff die Menschen vom Gericht Gottes verschont bleiben durch das Wasser«. Das Symbol wird zur Veranschaulichung des Satzes »außerhalb der Kirche kein Heil« (H. Rahner,

Zit. S. 108). Zur biblischen Symbolik kommt bei H. Rahner die christliche Deutung einzelner homerischer Motive aus der Odyssee. »Der blinde Sänger hat, vom Genius der Poesie geleitet, mit zitternden Händen die Urgestalt des Wahren betastet, darum ist er uns ein Vorläufer des im Fleische erschienenen Wortes.« (Zit. S. 114). Holdt zeigt, wie diese griechischen Studien bei Rahner durch seine langjährige Mitarbeit im Eranos-Kreis mit seinen über 100 Gelehrten (darunter C. G. Jung, A. Portmann, E. Neumann) und durch die gemeinsame Zuwendung zu den abendländischen geistigen und kulturellen Werten angeregt und befruchtet wurden.

Am Beispiel der allegorischen Deutungen der antiken Odysseusgestalt durch Kirchenväter wie Clemens v. A. und Hippolyt wird u. a. verdeutlicht, wie Hugo Rahner mit dem antiken Geisteserbe als einem wesentlichen Teil seiner inkarnatorisch verstandenen Theologie des Abendlandes umgeht. Zur eigentlichen Aufgabe eines christlichen Humanismus gehört deshalb die christliche Deutung der antiken Bildungsgüter. »Darin also liegt die Kraft des christlichen Humanismus, und die Symbolgeschichte des gebundenen Odysseus hat es uns gezeigt, daß der erlöste Mensch vom Ewigen her die neugewordene Erde überhaupt erst so zu erkennen und zu lieben vermag, wie es dem Wesen des Geschaffenen entspricht ... Nur der Verzichtende findet, und nur der Gebundene ist frei« (H. Rahner: Griechische Mythen ..., S. 328). Zu den von Holdt ausgeführten Beispielen gehört auch das von H. Rahner ausführlich behandelte Thema »Maria in der Kirche sehen und die Kirche in Maria« (S. 125–139).

Ein dritter Teil des Buches (S. 140–188) bringt dann die theologische Auswertung und eine vergleichende Gegenüberstellung der differentiellen Denksysteme der beiden Brüder Hugo und Karl Rahner. Sie betrifft keineswegs nur die jeweils andere Sprachform. Bei Hugo die großartige Wortkunst eines »römisch gemeißelten Stils« (Alfons Rosenberg), »Sprache als Ausdruck seines symbolisch-sakramentalen Glaubensverständnisses« (S. 141), bei Karl dagegen eine von seinem transzendental-theologischen Denken geprägte, zum Abstrakten und zum Spekulativen neigende Formulierungsgabe. Holdt zeigt, was sich an unterschiedlichen, ja gegensätzlichen theologischen Inhalten mit ihrem sprachlichen Niederschlag verbindet. Diese über 40 Seiten geführte Analyse ist eine gelungene und die Kernanliegen beider treffende Untersuchung. Was sich in bezug auf die Thematik »Abendland« bereits herausgestellt hatte, wird hier zu einem Befund, der das jeweils gesamte theologische Denken betrifft: »Was für Hugo eine bleibende heilsgeschichtliche Realität ist –

die abendländische Gestalt des Glaubens – gehört bei Karl dem Bereich des Kategorialen und damit prinzipiell Transitorischen an« (S. 142). Die beiden Begriffe, mit denen Holdt die Unterscheidung vornimmt, lauten: »transzendentaltheologisches Denken« und »synthetisch (gestaltendes) Denken«. Bei ersterem kann dann unterschieden werden zwischen »Kern« und »Schale« des Glaubens, unterliegt die »zeitlose Wahrheit des Christentums« »wechselnden geschichtlichen Ausdrucksformen«, erfordert sie immer wieder neue und andere »Paradigmenwechsel« (Hans Küng). Anders die kategorialen Bestimmungen in Hugo Rahners Theologie. Bei ihm findet Holdt eine »ganzheitlich-inkarnatorische Anschauung des Glaubens und der Kirche«, in der »Inkarnation als Eintritt Gottes in die Menschheitsgeschichte der Ursprung und das Geheimnis der sichtbaren Kir-

che« bleibt. Daraus folgt: »Das Christentum ist definitiv an eine geschichtliche Stunde gebunden, an den in eine bestimmte historisch-kulturell-geographische Gesamtkonstellation eingebetteten Kairos der Menschwerdung« (S. 159).

Der Band schließt mit »Thesen zu Inkulturation bzw. Neu-Inkulturation des Christentums«. In ihnen wertet Vf. den Ertrag seiner Rahnerstudie in bezug auf die gegenwärtig geführte Diskussion in prägnanter Weise aus. Gerade darin aber erweist er noch einmal, welchen aktuellen theologischen Stellenwert das Werk Hugo Rahners (das Literaturverzeichnis belegt seinen Umfang) in diesen Auseinandersetzungen heute besitzt. In dem inzwischen breit aufgefächerten und kontroversen Themenfeld stellt die Lektüre dieses Buches eine solide Orientierungshilfe dar.

Horst Bürkle, Starnberg

## Glaube und Kultur

Gschwind, Ludwig: *Die heilige Messe. Symbole, Farbe, Handlungen*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 1997, 143 S., ISBN 3-929246-22-8, DM 19,80.

»Ich wüßte nicht, wie ich beten sollte ohne Einbeziehung des Leibes. Es gibt Perioden, in denen ich den Eindruck habe, als bete ich mehr mit dem Leib als mit dem Geist.« Mit diesem Wort leitet Vf., Pfarrer in einer schwäbischen Gemeinde und Dekan, sein Buch über die Heilige Messe ein. Er versucht durch die Symbole, durch das Sichtbare wie die Gegenstände (Altar, Kanzel, Kreuz, Brot, Wein), die Gewänder des Priesters, die Geräte, die Farben und die Handlungen an das Mysterium der Eucharistie heranzuführen. Verständnis und Ehrfurcht sollen geweckt werden. Die einzelnen Gegenstände oder Handlungen werden erklärt, meistens mit geschichtlichen Erinnerungen und der Schilderung ihrer Entstehungsgeschichte und nicht selten mit Beispielen, die zum Nachdenken anregen. Auch wenn manchmal nach dem – sicher auch subjektiven – Urteil des Rezensenten die vorkonziliare Liturgie zu stark für die Erklärung herangezogen wird und manche biblisch-patristischen Vertiefungen wünschenswert wären (z.B.: Was besagt »Kelch«? Kelch = Lebenslos, trinken, reichen, vorübergehen), so ist das Buch wärmstens zu empfehlen, etwa als Anregung für den Prediger bei Kinder- oder Schulgottesdiensten, als Lektüre für die Ministrantenstunde und als Geschenk für lesefreudige Jugendliche. Aber auch Erwachsene finden viele Stellen, die zur Besinnung anregen. Das Buch ist leicht zu lesen und doch tief. Es wird sich einen breiten Leserkreis erobern.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mónica Codina: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*, EUNSA, Pamplona 1997, ISBN 84-313-1495-8, 298 S.

»Das geheime Siegel der Erinnerung«, so etwa dürfte der Titel des vorliegenden Studiums in der Übersetzung lauten. Mónica Codina, eine junge Professorin für christliche Anthropologie an der Universität von Navarra, setzt sich hier mit »Tradition und Nihilismus im Erzählwerk Dostojewskis« auseinander. Sie betrachtet das Werk des großen russischen Schriftstellers aus philosophischer Perspektive und rechtfertigt dies gleich zu Beginn mit dem Hinweis darauf, daß seit Aristoteles immer wieder die Nähe von Dichtung und Philosophie betont worden ist, da der Dichter – wie der Philosoph – ein besonderes Gespür dafür hat, die großen Probleme der menschlichen Existenz zu erfassen, und sie in der Regel auch in aller Radikalität darzustellen vermag. (13) Dies gilt besonders für Dostojewski, der in seinem Erstlingswerk (*Arme Leute*, 1846) die Unruhe und Besorgnis einer ganzen Generation angesichts der sozialen Nöte in Rußland zum Ausdruck bringt und dann nicht mehr aufhört, in immer tieferer Weise über den Menschen und sein Schicksal nachzudenken. »Er schreibt, um den Menschen kennenzulernen«, sagt die Autorin schlicht. (15) Seine klaren Einsichten in die Abgründe der menschlichen Seele offenbaren sich dem Leser vor allem in seinem Reifwerk (*Die Brüder Karamasow*, 1879).

Doch welche sind die anthropologischen Voraussetzungen, von denen Dostojewski ausgeht? Kann man überhaupt von einer einheitlichen Sicht des Menschen in seinen verschiedenen Romanen