

Gestützt auf die deutsche Übersetzung, meint der Verf., das Konzil äußere sich über die Dienste der Kirche an der Welt sehr vorsichtig, indem es nicht davon spreche, was die Kirche geleistet hat, derzeit leistet und künftig leisten wird, sondern in den Überschriften der Art. 41, 42 und 43 ganz vorsichtig und bescheiden das Wörtchen „möchte“ verwende. Es liege, so meint G., „durchaus im Bereich der Möglichkeit . . . , daß die Sternstunde einer . . . Weltzuwendung der Kirche verpaßt ist“ (88; auf S. 120 kommt er nochmals darauf zurück). Der lateinische Text hat aber an allen drei Stellen das eindeutige indikativische ‚sagit‘ (bemüht sich, läßt sich angelegen sein), das genau dem ‚accipit‘ in der Überschrift des Art. 44 entspricht, wo von dem die Rede ist, was die Kirche von der Welt an Diensten und Hilfen empfängt. Es wäre eine böse Unebenheit, wenn die Kirche die ihr von der Welt geleisteten Dienste mit Befriedigung entgegennähme, selbst aber nicht über „guten Willen“ hinauskäme und keine Leistungen zustande brächte. Darin, daß die Kirche „Sternstunden“ verpaßt hat, ist G. zuzustimmen „aus verschiedenen Gründen: weil die sich so rapid vermehrende Menschheit kaum mehr so vom Christentum durchsäuert werden kann, wie man es sich noch zu Beginn unseres Jahrhunderts vorgestellt hat; weil die missionarische Kraft eines noch dazu in sich gespaltenen Christentums nur zum Teil nach außen fließen kann; sie wird zu einem guten Teil im ‚Innenbetrieb‘ verbraucht, das heißt dafür, die Tauscheinchristen wieder zu beleben und die auseinanderstrebenden Gruppen zusammenzuhalten“ (ebd.).

Die Enzyklika ‚Ecclesiam suam‘ ist in AAS Bd. 56, nicht, wie S. 50, Anm. 29 angegeben, Bd. 58 verkündet. – Die an Art. 68, Abs. 1 der Konstitution geübte Kritik (120) ist insofern unzutreffend, als es bei der Mitbestimmung durchaus auch um physische Personen als Unternehmensinhaber und Arbeitgeber geht, aber nicht nur um physische, sondern auch um juristische Personen, welche letztere nicht nach Gottes Ebenbild erschaffen sind. – S. 124, Anm. 20 schlägt G. eine andere deutsche Übersetzung vor; das lateinische ‚detegenda‘ will er statt durch „Einsicht“ lieber durch „Wahrnehmung“ wiedergeben. Leider ist „Wahrnehmung“ ebenso ungeeignet wie „Einsicht“ oder, weil es im Zusammenhang mit *Rechten* einen völlig anderen Sinn annimmt, noch viel ungeeigneter. Es soll zum Ausdruck kommen, daß der Mensch zu neuen Einsichten *gelangt*, seiner Rechte mehr und mehr *gewahr wird*. Um den Gedanken richtig wiederzugeben, wird man auf ein Substantiv verzichten und nach dem Vorbild des Lateiners sich *verbal* ausdrücken müssen; warum fällt uns Deutschen das so schwer?

Diese geringfügigen Anstände tun dem hohen Wert des Büchleins keinen Abtrag.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Muschalek, Georg, *Glaubensgewißheit in Freiheit* (Quaestiones disputatae, 40). 8⁰ (104 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 12.80 DM.

Der Verf. stellt sich einem der vordringlichsten Probleme heutiger Theologie: Wie ist der Glaube zu verantworten, und zwar als christlicher und kirchlicher Glaube, der an ein bestimmtes, fest formuliertes Credo gebunden ist? Wie findet der Mensch Gewißheit im Glauben? Was heißt überhaupt Glaubensgewißheit? Es ist von vornherein sehr wohlthuend, daß diese Fragen nicht nur abstrakt und ungeschichtlich zur Sprache kommen, sondern daß sofort die heutige konkrete Gestalt der Problematik dargestellt wird. Der heutige Mensch, „d. h. jener, der für unsere Zeit kennzeichnend ist“, erlebt „eine geistige Ungewißheit . . . , die es in dieser Schwere und Radikalität wohl noch nie gab“. Er fragt nach seinem Lebenkönnen und nach der Wahrheit über sein Leben, aber er besitzt nicht mehr „einen vorgegebenen Raum der Wahrheit . . . , in den er sich einbergen könnte“ (11). Von dieser Erschütterung aller Lebensgewißheit ist auch der Glaube betroffen. Als Ursachen des Zusammenbruchs der christlichen und katholischen Gewißheit nennt M. den geistigen Pluralismus (der die Frage weckt, ob sich nicht unter sehr verschiedenartigen Bekenntnissen ein viel tieferes, aufrichtiges, allen wohlmeinenden Menschen gemeinsames Glauben, Hoffen und Lieben findet), ferner das wachsende Bewußtsein und Erleben der Geschichtlichkeit (durch das der Gläubige den Eindruck gewinnt, das feste Fundament seiner bisherigen Überzeugungen sei ins Wanken geraten) und schließlich die vielfachen Schwierigkeiten, auf die heute eine Untersuchung stößt, welche die Berechtigung des Glaubens historisch-

philosophisch oder durch Hinweise auf die Lebenshilfe des Glaubens aufzeigen will. In dieser geistigen Situation stellt sich die Aufgabe, in einem neuen Versuch zu zeigen, „wie es im Glaubensbereich Gewißheit geben könne, und zwar eine, die nicht erdrückt wird von der wirren Buntheit der Glaubensbekenntnisse . . . , die wagt, sich in ein Bekenntnis hineinzugeben und sich in ihm zu halten, auch dann, wenn dieses Bekenntnis sich wandeln muß, um dasselbe zu bleiben; eine Gewißheit, die nicht die Angst des Bodenlosen spürt, weil ihr der Boden einer soliden irdischen Vergewisserung entzogen ist“ (19). M. will diese Aufgabe nicht in ihrer ganzen Breite anpacken; nur eine „wesentliche Linie“ soll gezogen werden (19).

Um die vorgelegte Antwort in ihrer Bedeutung verständlich zu machen, geht M. zunächst auf die Geschichte der Gewißheitsfrage ein (20–51) und stellt vor allem ausführlich die Position des hl. Thomas v. Aquin dar; denn dessen Lösung bildet den Endpunkt einer Entwicklung, der für die katholische Theologie bis in unsere Zeit hinein bestimmend geblieben ist. Thomas übernimmt aus der schon in der frühen Väterzeit einsetzenden theologischen Tradition sowohl die Betonung der „fides quae“ vor der „fides qua“ und damit eine Einengung des Glaubensvollzugs auf das Glaubenswissen und auf den Erkenntnisvorgang, wie auch die Bestimmung des Glaubens als einer Erkenntnis, deren Objekt nicht *geschaut* wird. Diese traditionelle Lehre wirkt sich bei Thomas dahin aus, daß der Glaube (als Erkenntnisakt) in das aristotelische System der verschiedenen Weisen des Wissens eingeordnet wird und dabei (als Erkenntnis, die nicht „Schau“ ist) einen untergeordneten Platz erhält. Der Glaube wird am Wissen, das seinen Gegenstand mit Stringenz und Notwendigkeit erfaßt, gemessen und tritt so in Konkurrenz zu diesem Wissen. Zwar wertet Thomas als Theologe den Glauben wieder auf und läßt ihn dem Wissen sogar überlegen sein, insofern der Glaube seine Zustimmung auf die untrügliche Erste Wahrheit gründet. Aber von seiner subjektiven Seite her gesehen, bleibt der Glaube doch „ein Vollzug, durch den der Intellekt des Menschen nicht erfüllt wird. Der Intellekt wird nicht, zu seinem eigenen Ziel gebracht“, sein Wirken als solches ist „höchst unvollkommen“; er ist „im Glaubensvollzug in seinem Eigentlichsten frustriert“ und muß gewissermaßen „von außen“, d. h. durch den Willen, zur Annahme der geoffenbarten Wahrheiten bewegt werden (29 f.). Verstand und Wille werden in einer scharfen Trennung gesehen. Die Einflußnahme des Willens auf den Verstand im Glauben erhöht nicht den Wert des Erkenntnisvollzugs und seiner Gewißheit, sondern läßt den Verstand ungesättigt und ordnet ihn „fremden Bedingungen“ unter (31). Die Freiheit der Glaubenserkenntnis ist bei Thomas also nicht „ein Zeichen für die Würde dieser Erkenntnis und die Höhe dieser Gewißheit“ (32), sondern sie entspringt der *Schwäche* des menschlichen Geistes, der „jenseits der irdischen Erkenntnisgegenstände (und der in sich einleuchtenden ersten Prinzipien)“ (33) nicht mehr mit zwingender Evidenz zu erkennen vermag. M. weiß, daß es andere Ansätze in der Glaubenspsychologie des hl. Thomas gibt, die eigentlich zu einer höheren Einschätzung des Glaubens als Erkenntnis führen. Er sieht jedoch die ange deutete Seite als charakteristisch für die thomistische Glaubenstheologie an, worin ihm vielleicht nicht alle Thomasinterpreten ganz folgen werden. Jedenfalls hebt er den Aspekt hervor, der die weitere Entwicklung lange Zeit bestimmt hat. Das Modell, an dem der Glaube auch in der Folgezeit gemessen wird, bleibt das vom Willen unabhängige, stringente Erkennen (Wissen) innerweltlicher Gegenstände. Das wird vor allem von Descartes an offensichtlich, dessen Erkenntnisideal die neuzeitliche Philosophie und Theologie nachhaltig beeinflusst hat. Besonders auf katholischer Seite ließ sich eine bestimmte Glaubenstheologie apologetischer Art „den Maßstab der Gewißheit vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal geben“ (42). Im Gegensatz dazu betonte der Traditionalismus einseitig die Rolle des Willens beim Zustandekommen des Glaubens. Die Trennung von Erkennen und Wollen, die bei Thomas schon sichtbar wurde, war damit radikalisiert. – Am Ende des geschichtlichen Überblicks zeigt M., daß das Vaticanum I den Glauben nicht auf das kartesianische Erkenntnisideal festgelegt hat. Damit ist die Freiheit zu neuen Fragen gegeben.

In einem 2. Teil (53–72) beschäftigt sich der Verf. mit der Frage der Glaubensgewißheit in der Hl. Schrift. Im biblischen Glaubensverständnis geht es wesentlich um das Gewißwerden des Menschen selbst, um sein Existierenkönnen. „Wenn

wir eine Vereinfachung nicht scheuen . . . , können wir sagen: nach der Schrift hat Glauben wesentlich mit Gewißheit der menschlichen Existenz zu tun. Nach dem Alten Testament ist Glaube soviel wie Gewißwerden an Jahwe; nach dem Neuen Testament ist Glaube die Eröffnung des Gewißwerdens an Gott in Jesus. Hier ist das Glaubensverhältnis zu Gott nicht unmittelbar und allein das Bauen des Lebens auf Gott, mit anderen Worten nicht nur die Gabe des menschlichen Lebens an den Menschen, sondern zunächst und vor allem die Gabe des göttlichen Lebens an den Menschen und *darin* die Gabe des auch ganz und gar menschlich Lebenkönnens“ (71). Daraus wird der Unterschied des biblischen Verständnisses zur traditionellen theologischen Fragestellung sichtbar: Während in der Hl. Schrift Glaube wesentlich Gewißheit des Menschen *ist*, war in der vergangenen Glaubenstheologie die Gewißheit „ein Postulat des Menschen, das er erfüllt sehen wollte, *bevor* er sich zu Jesus Christus bekannte“ (71).

Im 3. Teil (73–94) handelt M. über die „Theologie des Gewißwerdens im christlichen Glauben“. In mehreren Schritten zeigt er, was Gewißheit im Glauben besagt und wie sie erlangt wird. Die 1. These ist grundlegend und zeigt den Unterschied der Position M.s zu der Glaubenstheologie, die oben als die des hl. Thomas dargestellt wurde: „Gewißheit geschieht nur in Entscheidung“ (74). Erkenntnis ist von ihrem Wesen her Selbstbestimmung des Menschen und hat es daher mit der Freiheit des Menschen zu tun. Jede Erkenntnis, auch die zwingende, hat daher noch einen Bezug zur Freiheit. Je tiefer die Einheit von Erkenntnis und Freiheit ist, desto tiefer ist die Erkenntnis. Dort, wo der Mensch in freier Entscheidung über die Bedeutung seiner Existenz verfügt, fallen Erkennen und Freiheit ineins. „Man kann dann nicht mehr davon sprechen, daß das eine dem anderen vorausgehe: Erkenntnis und Entscheidung entstehen und wachsen miteinander.“ „Es gibt also ein Wissen, das Freiheit *ist*“ (77). In diesem „urtümlichen Vollzug“ wird dem Menschen auch die Erkenntnis Gottes geschenkt: „Das Aufgehen Gottes ist eine Sache der Freiheit und des Wissens in einem“ (79). Von derselben Art ist nun auch die Glaubensgewißheit: Sie ist „ein wahres Wissen . . . , und zwar in der höchsten Form des Wissens . . . , das in der freien Entscheidung entsteht und ganz zu sich kommt“ (81). – In der 2. These führt M. aus, daß die Glaubensentscheidung eine Entscheidung von Gott her ist, der sich in Jesus der Welt mitteilt. Die Glaubenstat des Menschen ist also geöffnet zur Gnadenwirksamkeit Gottes hin und zu der geschichtlichen Wirklichkeit hin, in der Gott der Menschheit endgültig nahegekommen ist. – Die 3. These expliziert dann die Beziehung des Glaubensvollzugs zur Kirche und zur kirchlichen Verkündigung. An dieser Stelle kommt M. auch auf das zu sprechen, was er „Vergewisserung des Glaubens von außen“ nennt. Die gnadenhafte Dynamik, die dem Menschen in der Glaubensentscheidung die eigentliche Gewißheit mitteilt, „drängt dazu und befähigt dazu, die Welt selbst abzusuchen nach gewissen Zeichen des Heils“ (88). Für ein volles und ganzmenschliches Finden der Glaubensgewißheit ist eine sorgfältige und methodisch saubere Erforschung der äußeren geschichtlichen Zeichen des Heils notwendig. Allerdings führt diese Erforschung nicht zur Glaubensgewißheit, wenn sie von der Glaubensentscheidung losgelöst ist; denn es geht ja um *die* Frage der menschlichen Existenz, „die ohne bereitwillige Entscheidung nicht beantwortet werden kann“ (88). – In weiteren Thesen bestimmt M. das Hell und Dunkel, das die Glaubensgewißheit kennzeichnet, und zeigt, wie die Liebe inneres Moment der Glaubensgewißheit ist.

Im 4. Teil (95–104) gibt der Verf. eine Zusammenfassung und weist auf die pastorale Bedeutung der vorgelegten Lösung gerade in der heutigen Glaubenssituation hin.

Man muß die Ausführungen M.s und die Perspektive, unter der sie geschrieben sind, begrüßen. Sie entsprechen zweifellos besser den biblischen Aussagen und kommen außerdem der geistigen Situation des heutigen Menschen mehr entgegen als eine Glaubenstheologie, die einerseits den Glauben selbst von menschlicher Einsicht und menschlichem Verstehen scharf abhebt und andererseits den Zugang zum Glauben mehr oder weniger nach den Gesetzen naturwissenschaftlichen Erkennens gestalten will. Vor allem die von M. vertretene Integration eines echten menschlichen Wissens und Verstehens in die Glaubensentscheidung selbst dürfte für die heutige theologische Reflexion von großer Bedeutung sein; denn wenn es

der Theologie nicht gelingt, aufzuzeigen, wie die Glaubenshaltung des Hörens und die Annahme von Autorität mit wahrer menschlicher Einsicht vereinbar und sogar identisch ist, wird sie den Menschen, die um ihre Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit ringen, den Glauben nicht als Wert vorstellen können.

Vielleicht wird die Vereinigung von Gewißheit und Entscheidung, die M. vornimmt, manchen Theologen als Beeinträchtigung der rationalen Struktur des Glaubens erscheinen. Man muß jedoch berücksichtigen, daß M. ganz klar an der Möglichkeit und Notwendigkeit einer „Vergewisserung von außen“, d. h. einer apologetischen Begründung, festhält. Außerdem darf man die Glaubensentscheidung nicht, wie M. mit Recht betont, mit der Entscheidung für innerweltliche Ziele gleichsetzen. Bei diesen ist allerdings die sichere Erkenntnis des Zieles und der Mittel zum Ziel schon vor der Entscheidung für das Ziel erforderlich. Bei einer Entscheidung für Gott liegen die Dinge dagegen anders. Gott als letztes und umfassendes Ziel des ganzen Menschen kann dem Menschen nur aufgehen, wenn der Mensch als Ganzer, d. h. in seiner Existenzmitte und in seiner Freiheit, zum Vollzug kommt. Die rationale Vergewisserung kann daher nur *im* menschlichen Freiheitsvollzug geschehen. Unabhängig von diesem Vollzug oder außerhalb seiner führt sie zu keinem Ergebnis.

Wegen dieses Eingebetteteins der rationalen Vergewisserung in den Freiheitsvollzug selbst ist M.s Ausdruck einer „Vergewisserung von außen“ wohl nicht so günstig. Er weckt zu sehr den Eindruck, als handle es sich dabei um eine Vergewisserung, die zur eigentlichen Glaubensgewißheit als etwas anderes und Neues von außen noch hinzukäme, oder als stütze sich diese rationale Vergewisserung ganz auf äußere geschichtliche und weltliche Fakten, während die eigentliche Gewißheit des Glaubens davon ganz unabhängig sei. Beides wird man nicht sagen können und will der Verf. zweifellos auch nicht sagen. Die eigentliche Glaubensgewißheit ist immer und wesentlich auch geschichtsbezogen: Nur von außen durch den Anruf der Geschichte wird sie im Menschen geweckt, und nur in der Offenheit des Menschen zur Geschichte vollzieht sie sich. Es gibt daher niemals ein bloß inneres, „wortloses“ Geschehen, das erst anschließend nach außen und zum Wort drängt. Jedes innere Geschehen ist immer schon wortbezogen und geschichtsoffen (mag auch die innere Dynamik weit über das Wort und die Geschichte hinausgehen). Gerade deshalb aber ist die rationale Reflexion über die geschichtlichen Fakten, auf welche die eigentliche Glaubensgewißheit bezogen ist, nicht etwas Neues *neben* der Glaubensgewißheit, sondern sie ist ein entsprechend der jeweiligen geistigen Situation je verschiedener Prozeß, in dem sich die eigentliche Glaubensgewißheit selbst dem Menschen vollmenschlich vermittelt.

Wir wollen hoffen, daß die vorliegende Quaestio disputata die theologische Diskussion wirklich anregt und daß sich die wertvollen Gedanken, die in ihr zu Wort kommen, für die Glaubenstheologie und durch sie für das Selbstverständnis der Glaubenden fruchtbar auswirken.

E. Kunz, S. J.

Pottmeyer, Hermann J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburger Theologische Studien, 87). Gr. 8^o (517 u. 105* S.) Freiburg 1968, Herder.

Es ist sicher zu begrüßen, daß hier, trotz aller Präponderanz des Zweiten Vatikanischen Konzils, noch einmal auf das Erste Vatikanum zurückgegriffen wird, und zwar auf die Konstitution über den katholischen Glauben („Dei Filius“), die in der Form einer feierlichen Lehrentscheidung der Kirche den Niederschlag der neuzeitlichen Auseinandersetzungen zwischen Glaube und Wissenschaft darbietet. „Es ist die Konfrontation der im Jenseitigen sich begründenden Autorität mit der an der Forschung, dem Experiment sich messenden Wissenschaft ... Die Kirche sah sich von der mit dem Pathos absoluter Autonomie und Selbstbegründung sich vollziehenden Säkularisation gefordert, die Eigenständigkeit des weltlichen Bereiches anzuerkennen. Sie war gefragt – und zwar schon seit der Reformation – nach der Endlichkeit und Geschichtlichkeit ihres Offenbarungsverständnisses, nach der Freiheit des Einzelnen und dem Recht des Gewissens. Die Schwierigkeit dieser Probleme ist für jeden Wissenden einsichtig“ (16). Ausgeklammert sind die Paragraphen des 1. Vatikanischen Konzils, die sich mit den Quellen der