

Der trinitarische Gott in der Fülle seines Lebens ist der primäre Gegenstand der Theologie A. v. Speyrs. Das trinitarische Leben ist Bewegung der Liebe. Ursprung und Ziel allen Lebens ist der Vater, dessen Rolle neu und tiefer zu sehen zum besonderen theologischen Auftrag A. v. Speyrs gehört (vgl. Bd. II, 68; 75; 90). Sie weist darauf hin, daß der im Offenbarungs- und Erlösungsgeschehen primär Handelnde der Vater ist. Das wirkt sich besonders deutlich in ihrer Sicht der Passion und des Kreuzestodes des Sohnes aus. A. v. Speyr beschreibt die verschiedenen Rollen, die der Vater, der Sohn und der Hl. Geist in diesem Ereignis spielen. Nur angemerkt sei, daß sie damit in eine unmittelbare Nähe von Positionen kommt, wie sie in der evangelischen und katholischen systematischen Theologie gegenwärtig zur Diskussion stehen: in der trinitarischen Kreuzestheologie J. Moltmanns, E. Jüngels, H. Mühlens, H. U. v. Balthasars u. a. – ein Sachverhalt, auf den A. mit Recht hinweist (Bd. II, 158 Anm. 16).

Das Spezifische an der Kreuzestheologie A. v. Speyrs aber liegt darüber hinaus in ihrer Karsamstagstheologie, konkreter: in ihrer vertieften Sicht des Abstiegs des Sohnes zur Hölle (Bd. II, 135–148). Die Hölle ist die Erfahrung der völligen Verlassenheit des Sohnes durch den Vater. Der Sohn, dem diese Erfahrung durch den Vater zugemutet wird, trägt zum Karsamstagsgeschehen nur das Geschehenlassen, den grenzenlosen Gehorsam dem Vater gegenüber bei. A. v. Speyr deutet die Karsamstagserfahrung des Sohnes bisweilen in Kategorien der Beichte, deren sakramentale, kirchliche Gestalt in diesem Hiatus zwischen Karfreitag und Ostern entspringt (Bd. II, 132; 140; 181 ff.), manchmal auch in solchen der Eucharistie (ebd. 116 ff.; 189 ff.).

Ohne Zweifel sprengt die Theologie A. v. Speyrs die Grenzen des Gewöhnlichen und Üblichen. Um so bedeutsamer ist es, daß sie selbst ihre Einsichten Kriterien unterworfen hat, um sie so auf ihre Echtheit und Kirchlichkeit hin zu prüfen. Die Autorin hat diese Kriterien dargestellt (Bd. II, 60–64). Sie heißen Indifferenz, Wille zur Objektivität, Bereitschaft zum Dienst.

Das Werk A. v. Speyrs kann die heutige katholische Theologie inhaltlich anregen und sie vor allem daran erinnern, daß sie ihre spirituelle Dimension erst zu nehmen hat. Das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Werk der Basler Mystikerin auch seine Einseitigkeiten hat. Die wichtigste dürfte darin liegen, daß hier die Erfahrungen und Fragen der Menschen, die heute unausweichlich in einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation leben, nicht ausdrücklich genug ins theologische Denken einbezogen werden. A. dürfte auch diesen Mangel im Auge haben, wenn sie schreibt: „Der Begriff ‚Geschichte‘ taucht bei ihr kaum auf, obwohl sie das Gemeinte in ihren Aussagen über die heilsbedeutsame irdische Zeit des Herrn und die Nachfolge Christi in der Zeit durchaus sieht und intensiv erörtert. Aber die Ewigkeit und entsprechend der Himmel und – ausgezogen wiederum bis in den Bereich des Soteriologischen – das, was ‚schon jetzt‘ ist, dominiert über die vergängliche Zeit, die Erde und das noch Ausstehende, zu Ersehrende, das, was ‚noch nicht‘ ist“ (Bd. II, 93). – B. Albrechts „Eine Theologie des Katholischen“ kann allen empfohlen werden, die sich einen Einblick in das breite, weitgehend noch unbekannte Werk A. v. Speyrs verschaffen und ein Exempel spiritueller Dogmatik kennenlernen möchten. W. L ö s e r, S. J.

K ü n g, H a n s (Hrsg.), *Fehlbar? Eine Bilanz*. 8° (528 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1973, Benziger. Br. 32.– DM.

Die ersten 300 S. des umfänglichen Bandes werden von Kungs Antwort an K. Rahner sowie einer Reihe von Artikeln seiner Sekundanten gebildet. Von diesen sei nur auf einige besonders eingegangen. W. Kasper behauptet, m. E. nicht ganz zu Recht, die Frage nach den Bedingungen einer „Ex-cathedra“-Entscheidung sei vom I. Vatikanum „geflissentlich ausgeklammert worden“ (80); in Wirklichkeit werden diese Bedingungen in der Unfehlbarkeitsdefinition selbst genannt. Zustimmung möchte ich dagegen seinem Hinweis, daß mit einem Minimalismus, der die unfehlbaren Akte und die irreformablen Sätze auf möglichst wenige Fälle beschränken will, nichts gewonnen ist: im Gegenteil, „damit wird die ganze Angelegenheit nur um so mirakulöser“ (79). Sein eigener Ansatz vom Gehaltenwerden der Kirche in der Wahrheit unterscheidet sich von Kungs Auffassung dadurch, daß er, Kasper, Satz Wahrheit und Gehaltenwerden in der Wahrheit in innerer Zuordnung zueinander sehe (85). Da-

durch glaube er, der „hoffnungslosen Engführung“ auf einzelne und isolierte a priori als irrtumslos garantierte Satz Wahrheiten entgangen zu sein (86). – *H.-E. Hengstenbergs* Argumentation, daß ein Satz über alle unfehlbaren Sätze nicht wiederum unfehlbar sein könne (217), ist logisch nicht einsichtig; genauso könnte man sagen, daß ein Satz über alle Sätze (z. B. daß jeder Satz aus Subjekt und Prädikat besteht) nicht wiederum ein Satz sein kann. – *H. Häring* erörtert die Möglichkeit der Verifikation von Glaubenssätzen. Er weist gut das gegenseitige Angewiesensein von Verifikation durch Menschlichkeit (Orthopraxie) und Verifikation am historischen Ursprung auf (244). – *O. H. Pesch* stellt seine Überlegungen unter die sehr bedenkenswerte Frage, wie der Christ „zu einer solchen Art der Zustimmung findet, die einerseits weiß, daß er sich seinen Glauben nicht selber sagt, sondern ihn aus der kirchlichen Lehrüberlieferung empfängt, und die andererseits durch sachgemäße Kritik dazu beiträgt, daß die kirchliche Lehrformulierung Dienst am Glauben *bleibt* und nicht zum doktrinären Kommando wird“ (251). – *F. Böckle* zeigt, daß die spezifische Lehrkompetenz der Kirche im Bereich der Moral in der Anwendung des Glaubens auf das sittliche Leben besteht, wobei die Offenbarung die kategorialen Strukturen der Sittlichkeit nicht verändert, sie aber vertieft und klärt (303).

Auf weiteren fast 200 S. zieht K. selbst Bilanz, insbesondere in Auseinandersetzung mit dem von Rahner herausgegebenen Sammelband „Zum Problem Unfehlbarkeit“. K. erinnert daran, daß er seine Grundthese bereits in „Strukturen der Kirche“ (1962) vertreten habe; aber damals habe sich kein namhafter Theologe in bezug auf diese Frage geregt. „Nachdem bei den Verantwortlichen sanftere Töne nicht angekommen waren, mußte schließlich der Wecker rassel!“ (325) K. geht sodann ausführlich auf die Frage seiner eigenen „Katholizität“ ein (337–340); der von ihm angegriffenen „römischen“ Lehre dagegen bestreitet er die wirkliche Katholizität (340, 347). Er weist die m. E. tatsächlich falsche Auffassung einer Reihe seiner Kritiker, aber auch seiner eigenen Sekundanten zurück, die die Unfehlbarkeit nicht als Eigenschaft von Sätzen, sondern allein von Personen bzw. Akten verstanden wissen wollen (353). Zusammenfassend erklärt er, seine positive These vom Erhaltenwerden der Kirche in der Wahrheit habe weite Zustimmung gefunden. Dagegen habe kein einziger Theologe in der bisherigen Debatte den Beweis für die Möglichkeit garantiert unfehlbarer Sätze zu führen vermocht (383).

K.s Bilanz scheint mir zunächst ein profundes Mißverständnis zu beseitigen, das fast allgemeine Verbreitung gefunden hat. Bei seiner Leugnung garantiert unfehlbarer Sätze anerkennt er gleichzeitig, daß ein Konzil – und dann wohl auch der Papst – durchaus verbindlich, ja in entscheidenden Fragen mit letzter Verbindlichkeit sprechen können. „Es ist jene letzte Verbindlichkeit, die nur von der Wahrheit her kommen kann, hinter der Gott selber steht: von der christlichen Botschaft her, die in einer bestimmten Situation ein langes Diskutieren und Differenzieren nicht mehr erlaubt, sondern, wie dargelegt, ein vollgültiges und unbedingtes Ja (unter Umständen auf Leben und Tod) herausfordern kann“ (452). Hier ist offenbar durchaus nicht nur die Verbindlichkeit einer pragmatischen Sprachregelung gemeint, sondern schlechthinige Glaubensgewißheit, in der schlechthin Verlässliches geglaubt wird. Diese Möglichkeit bestreitet K. also nicht. Aber was meint er dann genau, wenn er zugleich „garantiert unfehlbare Sätze“ ablehnt? Er selbst versteht sie als Sätze, die „nicht nur nach Prüfung (im nachhinein, a posteriori) als wahr angenommen werden sollen, sondern wegen eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes als von vornherein (a priori) wahr, so daß sie also gar nicht falsch sein können und an sich der nachträglichen Überprüfung oder Verifikation nicht bedürfen“ (379); oder anders gesagt handelte es sich um Sätze, bei denen man von vornherein voraussetzen müßte, daß sie wahr sind, nur weil sie von einer bestimmten Instanz unter bestimmten Bedingungen formuliert worden sind (391). Ob und wieweit ein Satz wahr ist, ist nach K. immer an der Wirklichkeit selbst zu bemessen (50). Verbindlichkeit kann nicht auf irgendeiner willkürlichen oder gewalttätigen Setzung beruhen, sondern immer nur von der Wahrheit her kommen (394). Das ist K.s eigentliches Anliegen.

Mir scheint dennoch, daß der Verf. dabei das Kind mit dem Bade ausschüttet. Die Wahrheit, um die es in *als Glaubenssätze verstehbaren Sätzen* geht, läßt sich nicht außerhalb und getrennt von diesen Glaubenssätzen selber vorführen. Daß Gott den Menschen mit der Liebe annimmt, in der er seinem eigenen Sohn zugewandt ist, ist nicht außerhalb des Glaubens an das Wort, in dem es verkündet wird, erfahrbar. Ich kann also die Verkündigung nicht mit einer außerhalb ihrer liegenden Wirklich-

keit vergleichen, sondern ich kann sie nur bei ihrer eigenen inneren Stimmigkeit behafteten und daran prüfen. Läßt sie sich von ihrem Inhalt her als Wort Gottes verstehen? Jeder angebliche Glaubenssatz ist an dem zu prüfen, was er sagt. Negatives Kriterium dafür ist, daß nichts geglaubt werden kann, was der ihre Autonomie wahren Vernunft widerspricht. Positiv muß gewahrt bleiben, daß nur das geglaubt werden kann, was man nicht von sich aus entwerfen kann, sondern wofür man auf eine Tradition angewiesen ist (vgl. oben O. H. Pesch). In diesem Sinne sind als Glaubenssätze verstehbare Sätze (in denen es also um die eigene Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu geht), die dennoch falsch wären, gar nicht herstellbar. Der Beistand des Hl. Geistes besteht dann nicht in einer von außen hinzukommenden Hilfe, sondern in sachgemäßer Glaubensverkündigung wird der Hl. Geist überliefert, und Glauben im Vollsinn ist das Erfülltsein vom Hl. Geist. Die christliche Überlieferung sagt von solchem Glauben: „fidei non potest subesse falsum.“ Alle weitere Unfehlbarkeit, die etwa der Kirche als ganzer oder Amtsträgern in ihr verliehen ist, ist vom Wesen des Glaubens selbst abgeleitet und von daher zu verstehen. Man kann dann keineswegs mehr zur Annahme beliebiger Behauptungen verpflichtet werden, und zwar ganz schlicht deshalb nicht, weil es beim besten Willen gar nicht möglich ist, beliebige Aussagen als Glaubensaussagen im Sinn reinen Glaubens zu verstehen. Dazu, eine Wahrheit als Glaubenswahrheit vorzulegen, gehört allerdings unendlich viel mehr, als nur zu behaupten, man müsse sie glauben. Eine Glaubenswahrheit muß die nachprüfbare Bedingung erfüllen, daß sie, wenn überhaupt, dann nur „aus sich“ wahr sein kann und sich jedem anderen Verständnis entzieht. Weltliche Wahrheit dagegen läßt sich an auch außerhalb der Aussage bezeugender Wirklichkeit verifizieren. Mit diesen Hinweisen beansprucht der Rez. gegen K., daß in der katholischen Theologie auch in einem vernünftigen Sinn von „unfehlbaren Sätzen“ die Rede sein kann. Sie sind nicht ungeprüft zu übernehmen, sondern gerade daraufhin zu überprüfen, ob sie sich tatsächlich als solche Sätze verstehen lassen, als die sie behauptet werden. Alle wirklichen Glaubenssätze sind dieser Art. Mag diese Auffassung auch nicht mit der von K. angeprangerten „römischen“ Theologie übereinstimmen, so tröstet mich doch seine Bemerkung, auch ich dünkte „völlig traditionell“ (382).

Es mag hier die Frage entstehen, ob denn in dieser Sicht die nach katholischer Lehre unabdingbare Autorität des Amtes gewahrt bleibt. Ich verstehe diese Autorität nicht als einen zusätzlichen, zum Wesen des Glaubens kraft positiver Willensäußerung Jesu hinzukommenden Sachverhalt, sondern meine, daß sie bereits im Wesen des Glaubens selbst impliziert ist. „Der Glaube kommt vom Hören“ (Röm 10, 17). Nichts kann geglaubt werden, worauf man von sich aus verfällt, anstatt konstitutiv darauf angewiesen zu sein, es gesagt zu bekommen (und umgekehrt ist nur eine solche Verkündigung für den Glauben verbindlich, der man anders als im Glauben nachweislich nicht gerecht werden kann, sondern die nur geglaubt werden kann). Dieser Satz nun gilt nicht nur für den einzelnen Gläubigen, sondern auch für die Kirche als ganze. Daß der Glaube auch für die Kirche als ganze noch immer vom Hören kommt, findet seinen Ausdruck in der Institution eines besonderen Lehramtes. Aber dieses hat der Kirche als ganzer keinen anderen Glauben zu verkünden als den, den die Kirche der Welt zu verkünden hat. Das besondere Lehramt überbietet nicht den Lehrauftrag aller Gläubigen, sondern ist streng notwendig als *Dienst an der Unüberbietbarkeit* eben dieses Lehrauftrags aller. Denn wenn die Einsicht verlorenginge, daß auch der Glaube der ganzen Kirche noch immer vom Hören kommt, wäre der Glaube selbst verloren.

Den Schluß des Buches bildet u. a. ein Briefwechsel zwischen der „Sacra Congregatio pro doctrina fidei“ und dem Hrsg. Den formalen Einwänden K.s gegen das Verfahren (keine Einsicht in die Akten, Geheimhaltung des „relators pro auctore“, einseitige Fristen usw.) wird man vermutlich Recht geben müssen.

P. Knauer, S. J.