

entfernt ist: „Hilarius schließt hier den Heiligen Geist, und zwar auf hinreichend ausdrückliche Weise, von der Wesens- und Natureinheit, die der Vater und der Sohn bildet, aus“ (317). Es scheint, daß für H. Göttlichkeit und volles Personsein des G. unvereinbar sind. Deswegen negiert er das eine, wenn er das andere behauptet. Der Grund dieser Denkschwierigkeit scheint darin zu liegen, daß auf den G. der Begriff der Zeugung nicht anwendbar ist, H. aber keinen anderen Begriff sieht, der die Natureinheit gewährleistet.

Der Schlußabschnitt bringt eine Gesamtwertung der hilarianischen Pneumatologie. Neben den Verdiensten nennt L. hier – in etwas überraschender Schärfe – auch die Grenzen seines Autors. Obwohl im Werk des H. eine fortschreitende Klärung der innertrinitarischen Rolle des G. stattfindet, bleiben zutiefst Ungewißheit und Zweifel. Im Bekenntnis zur Gottheit des G. feststehend, fehlen H. doch die Begriffe zu einer theologischen Klärung derselben. Die beiden Grundaspekte seiner Pneumatologie, der heilsgeschichtlich soteriologische und immanent-trinitarische, sind nicht genügend aufeinander abgestimmt.

Schon Hieronymus hat dem Kirchenlehrer aus Poitiers das Etikett *a lectione simpliciorum fratrum procul est* angehängt; zu Recht, denn H. ist ein schwieriger Autor. Seine gelegentlichen, also in obliquo vorliegenden Äußerungen über den G. in eine kohärente Lehre einzusammeln, ist deswegen alles andere als ein leichtes Unternehmen! Daß es dem Verf. gelungen ist, Klarheit in diesen dunklen Autor in einer dunklen Frage zu bringen, verdient also volle Bewunderung, und zwar vor allem deswegen, weil die Klarheit nicht an den Texten vorbei konstruiert ist. L. zieht H. nicht in die eine und nicht in die andere Richtung, nicht auf die ‚klassische‘ Position zu und nicht in Richtung der „Pneumatomachen“, er läßt ihn stehen, wo er steht, nämlich auf seinem eigenen Standpunkt. Den zu ermitteln setzt der Verf. freilich seinen ganzen Scharfsinn und seine ganze Energie ein. Was uns am meisten an dieser schönen Arbeit gefällt, ist diese radikale Redlichkeit und Zurückhaltung, die Kennzeichen des echten Historikers. – Zum Schluß seien auch noch einige Desiderate des Rez. genannt! Stärker als geschehen hätte u. E. H. in die dogmengeschichtliche Entwicklung eingebunden werden können. Den Vergleich mit Augustinus vor allem hätte man gern über die Ausführungen zum ‚donum‘ hinausgeführt gesehen. Hier hätte der Verf. ja sogar auf eine sehr brauchbare eigene Vorarbeit zurückgreifen können, die er in seiner Bibliographie übrigens nicht genannt hat (*L. Ladaria, Persona y Relación en le De Trinitate de San Agustín*, in: *Misc. Comillas* 30 [1972] 245–291). Auch was zum griechischen Einfluß auf die Geistlehre des H. gesagt wird, ist, so will uns scheinen, etwas knapp ausgefallen. Weiter: L. charakterisiert folgendermaßen die Geistlehre des H.: „Der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, ein und derselbe Geist wie der Vater. Was er den Menschen gibt, die Gabe des Heiligen Geistes, ist nicht etwas anderes als was er selber ist, sondern einfach sein ‚Heiliger Geist‘, seine mitgeteilte Gottheit“. Tatsächlich ist es keineswegs abwegig, wie L. richtig schreibt, zur Bezeichnung dieser zuinnerst aufeinander bezogenen Wirklichkeiten das gleiche Wort zu verwenden. „Vater und Sohn sind ein Geist und der Heilige Geist ist dieser selbe Geist des Vaters und des Sohnes, der den Menschen durch die Vermittlung der Menschheit des Christus geschenkt ist“ (329). Warum ließ sich der Verf. hier nicht ein wenig von den Texten und der Geschichte weg zu einem kurzen Ausflug in das Reich der Spekulation verleiten? Was wäre aus der kirchlichen Geist- und Trinitätslehre geworden, wenn auf diese konkrete Weise des H. weitergedacht worden wäre? M. a. W., einige grundsätzliche Bemerkungen über den letztlich kontingenten Charakter der Dogmenentwicklung wären durchaus am Platze gewesen und hätten damit auch, so will uns scheinen, die aktuelle Bedeutung dieser Studie sichtbar werden lassen: Die Theologie kann zwar nicht an Augustinus vorbeidenken, aber vielleicht stärker als bisher Hilarius mitbedenken.

H.-J. Sieben, S. J.

Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 8<sup>o</sup> (XII u. 224 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Auf einer Banderole um den Umschlag wird von Karl Rahner das vorliegende Buch angezeigt als „Endlich die fundamentale Theologie, in der die wirklichen geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit aufgegriffen und

verwandelt werden in eine neue Praxis von Christentum und Theologie“. So greift man mit hohen Erwartungen zu diesen Studien. Es handelt sich etwa zur Hälfte um bereits anderweitig veröffentlichte Aufsätze des Verf., die für das Gesamtkonzept überarbeitet und angepaßt wurden. – Der erste Teil (1–74) legt das „Konzept“ einer praktischen Fundamentaltheologie dar. Für M. besteht das eigentliche hermeneutische Problem nicht im Verhältnis von systematischer und historischer Theologie, sondern in dem von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis. Er hält alle Versuche für unkritisch, die die Theologie in reiner Theorie oder in absoluter Reflexion zu begründen suchen; solche Theologie wäre für ihn nur Exponent eines bürgerlichen Subjektseins. Mit der Forderung gesellschaftlicher Praxis ist der Kampf gegen eine Unmündigkeit, eine Ohnmacht und ein unterdrücktes Leben gemeint, „das sich nicht bloß der sittlichen Schwäche derer verdankt, die da unmündig, ohnmächtig und unterdrückt sind“, sondern das gesellschaftlich bedingt ist (51). Die christliche Forderung nach Umkehr hat gesellschaftliche Bedeutung nicht nur für das eigene Subjektsein, sondern für das Subjektwerden anderer. So werden „Praxis“ und „Subjekt“ zu Leitbegriffen der Fundamentaltheologie. „Praxis“ bedeutet nicht nur Handeln, sondern auch die Bereitschaft zum Leiden; und „Subjekt“ meint nicht das eingeschränkte bürgerliche Subjekt in einer Tauschgesellschaft, sondern das Subjektwerden aller vor Gott. M. entwickelt seine Auffassung am Gegensatz zu den pauschal von ihm so bezeichneten „Paradoxtheologien, Existenztheologien und Personaltheologien“, die seiner Auffassung nach darin übereinkommen, den Glauben als Sprung zu interpretieren (36); „nahezu alle theologischen Ansätze heute“ seien auf eine abstrakte, geschichtslose Subjekttheologie vereidigt (61). M.s eigener Versuch einer Definition des christlichen Glaubens lautet: „Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft“ (70). – Der zweite Hauptteil, „Themen“, (75–158) will die Kirche als Tradent in einer gefährlichen Freiheitserinnerung verstanden wissen, die den Kanon der herrschenden Plausibilitätsstrukturen durchbricht. „Heilsgeschichte ist jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir ‚Tod‘ nennen, ein Sinn in Aussicht gestellt wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird“ (100). Das zentrale Problem gegenwärtiger Theologie wäre dann die Vermittlung von Erlösung und Leidensgeschichte. „Leidensgeschichte“ soll dabei nicht auf soziale Unterdrückungsgeschichte und politische Gewaltgeschichte eingengt werden, als welche sie auch in der emanzipatorischen Befreiungsgeschichte thematisiert wird; vielmehr umfaßt sie auch und untrennbar Schuldgeschichte und Geschick der Endlichkeit und des Todes (109). Das Ärgernis des Christentums bestehe darin, daß ein und dieselbe Kirche Unglückliche und bloße Zuschauer des Unglücks in sich vereine (128). Die geschichtliche Krise des Christentums sei deshalb nicht eine Krise der Botschaft und ihrer Inhalte, sondern eine Krise seiner Subjekte und Institutionen, die sich dem praktischen Sinn der Inhalte entziehen (149). So plädiert M. für ein neues „apokalyptisches“ Verständnis in dem Sinn, daß die Zeit drängt: Nachfolge und Naherwartung gehören zusammen (155). – Ein abschließender dritter Hauptteil (159 bis 211) behandelt die Basis-Kategorien dieser Fundamentaltheologie: Erinnerung, Erzählung, Solidarität. Mit „Erinnerung“ ist – im Gegensatz zu einer Siegeregeschichte – eine Solidarität mit den Besiegten der Vergangenheit gemeint. Glaube ist als „memoria“, als inhaltlich gebundener und dogmatischer Glaube zu verstehen (177); überhaupt ist M. der Auffassung, daß sich die Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Systemen nur aus der Substanz des christlichen Credo führen lasse, wofür er auf sein demnächst erscheinendes Buch „Der Glaube der Christen“ hinweist (18, 179). Das Christentum ist nicht primär als Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern als Erzählgemeinschaft zu verstehen (186). Denn der Austausch von Glaubenserfahrung hat nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung. Erzählung ist die Sprache der Systemunterbrechung; und christlicher Glaube ist Systemabweichung schlechthin (192). Erinnerung und Erzählung gewinnen ihre spezifische mystisch-politische Praxis in der Solidarität auch mit den Toten und Besiegten. Diese Solidarität ist nicht an der Scheinsolidarität im Tauschprozeß gleichberechtigter „vernünftiger“ Partner orientiert, sondern in ihr wird die Bedürftigkeit zur entscheidenden Voraussetzung der Anerkennung der

Subjektivität des anderen (208). – Diese „Fundamentaltheologie“ argumentiert grundlegend mit der gegenüber allen denkbaren Verhältnissen gesellschaftskritischen Bedeutung des Christentums. Die fundamentaltheologische Frage nach dem Recht und der Notwendigkeit, überhaupt das Wort „Gott“ zu gebrauchen und sich auch noch auf „Wort Gottes“ zu berufen, scheint mir damit noch nicht ausdrücklich beantwortet zu sein. Vielleicht ist dies von dem angekündigten weiteren Werk zu erhoffen.

P. Knauer, S. J.

Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. 8<sup>o</sup> (368 S.) Düsseldorf 1976, Patmos.

Seit der Aufklärung stehen die Natur- und Humanwissenschaften und seit A. Comte die Sozialwissenschaften unter der theorie-immanenten wie gesellschaftlich-praktischen Erwartung, Theologie metatheoretisch und empirisch erklärend abzulösen. Alle diesbezüglichen Versuche sind geistes- wie sozialgeschichtlich notwendig und legitim, sowohl in Anbetracht eines zur „Entfremdung“ gewordenen Objektivismus der theologischen Gehalte und Institutionen, als auch, damit unmittelbar zusammenhängend, in Anbetracht des Zerbrechens der (ursprünglichen) Einheit von religiöser und sozialer Sinnwelt, der faktischen Trennung von Religion und Gesellschaft. Diese Trennung entspricht derjenigen von Theorie und Praxis, wie sie immer noch in zu vielen theologischen „Theorien“ praktiziert wird, die größtenteils ohne tieferes Eingehen auf Anfragen der Wissenschaften und des antireligiösen bzw. akirchlichen öffentlichen Bewußtseins gebildet werden. Statt die Aufklärung in puncto Theologie zu überwinden, indem man sie im Sinne einer Handlungs- oder Praxistheorie durchführt, startet man immer noch vornehmlich fundamentalphilosophische Immunisierungsversuche des Glaubens, die Theologie letztlich jedoch immer weiter an den Rand, wenn nicht gar ins Außerhalb des wissenschaftlich-theoretischen Geschehens drängen.

In dieser Situation greift P. die Frage theologischer Theoriebildung auf und versucht in der Auseinandersetzung mit fundamentaltheologischen, wissenschafts- und handlungstheoretischen Ergebnissen Ansatz und Status einer fundamentalen Theologie in drei umfangreichen Denkschritten zu analysieren. *Im ersten Schritt* (Teil I, 21–64) bearbeitet er drei *Ansätze fundamentaler Theologie*, die sich entgegen der oben umrissenen Situation, durchaus auf die seit der Aufklärung veränderten Denk- und Lebensverhältnisse konstruktiv einlassen: Theologie wird als existentielle Interpretation (R. Bultmann), im Sinne transzendentaltheologischer Hermeneutik (K. Rahner) und als „politische Theologie“ (J. B. Metz) kritisch rezipiert. Ergebnis: Die bei der Aufarbeitung vorliegender theologischer Theorien herauskristallisierten Probleme konvergieren auf eine theologische Theorie kommunikativen Handelns, in den Dimensionen einer Theorie der Gesellschaft und einer Theorie der Geschichte (21). „Entsprechend besteht die Grundidee der Arbeit darin, den Vorschlag für eine fundamentale Theologie von einer Theorie kommunikativen Handelns aus zu entwickeln“ (15). – Eine derartige, theologisch spezifizierte Theorie, der grundlegende Bedeutung für sämtliche theologische Projekte zukäme, muß sich aber den bis dato von wissenschaftstheoretisch-methodologischer Seite her durchgeführten Theorieanalysen stellen und die aus ihnen hervorgegangenen Versuche, theologische Theoriebildung ad absurdum zu führen, aufheben. Somit ist eine *Rekonstruktion der entscheidenden wissenschaftstheoretischen Argumentationen für Theologie* von systematischer Wichtigkeit. P. führt eine solche im *zweiten Teil* der Arbeit *Wissenschaftstheorie und Handlungstheorie* (67–205) durch. Er nimmt den Ansatz von Wittgenstein's Tractatus-logico-philosophicus und dessen Verschärfung durch den „Wiener Kreis“ als Ausgangspunkt und ständigen Hintergrund der nachfolgenden Diskussion (67–86). Die entscheidende innere Kritik des Ansatzes geschieht in der anschließenden Grundlagendiskussion von Logik und Mathematik, in der die inneren Grenzen des Formalisierens aufgewiesen werden (87–102), sowie in der genauen Untersuchung der Theoriebildung in den empirischen Wissenschaften (103–144) entlang der Aussagen von R. Carnap, K. R. Popper, Th. S. Kuhn, I. Lakatos und P. Feyerabend u. a. m. Die sich hierbei andeutende Wende zur Pragmatik (145–174) erläutert P. gründlich an der Spätphilosophie Wittgensteins und an der Entwicklung der Linguistik durch N. Chomsky, J. L. Austin und J. R. Searle, sowie auch an der Metho-