

Besprechungen

Knauer, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentaltheologie. 8° (336 S.) Graz-Wien-Köln 1978, Styria.

Seit einigen Jahren läßt sich im deutschen Sprachraum ein gesteigertes Interesse feststellen, Fragen der Fundamentaltheologie im systematischen Zusammenhang eigenständiger Konzeptionen anzugehen. Dies gilt in gleicher Weise für die katholische wie für die protestantische Theologie (vgl. die einschlägigen Arbeiten von Pannenberg, Joest, Peukert, Eicher). In diesen Zusammenhang gehört das hier anzuzeigende Buch von K. Das als Lehrbuch angelegte (vgl. die jedem Abschnitt angefügten Fragen zur Selbstkontrolle für den Leser) und in einer erstaunlich klaren Sprache geschriebene Werk darf aus einem doppelten Grund Aufmerksamkeit beanspruchen. a) K.s Buch trägt den Untertitel „Ökumenische Fundamentaltheologie“. K. versteht seine Darstellung als den Versuch, zwischen den verschiedenen „theologischen Sprachen“ (9, Vorwort) eine Brücke zu schlagen. Dies geschieht in der Weise, daß bei den einzelnen Themen meist von kath. Lehraussagen (Tridentinum/Vatikanum I u. II) ausgegangen und anschließend versucht wird, die Vereinbarkeit des wesentlichen Gehaltes dieser Aussagen mit den Grundanliegen reformatorischer Theologie aufzuzeigen. b) K., der sich in seinem theologischen Ansatz G. Ebeling besonders verpflichtet weiß, legt einen eigenständigen Entwurf vor, dem er dadurch, daß er seinen Grundgedanken bei allen Einzelthemen konsequent zur Geltung bringt, große Geschlossenheit verleiht. K.s Konzeption ist mehr als eine bloße kath. Rezeption der Position Ebelings. Von diesem empfängt K. zwar wesentliche Anregungen, die Hauptthesen werden von ihm jedoch noch prägnanter herausgearbeitet.

Voraussetzung für eine Verantwortung des Glaubens an das „Wort Gottes“ ist nach Auffassung des Verf. eine Verständigung über die Bedeutung des Wortes „Gott“. Wie lassen sich die traditionell gelehrt Unbegreiflichkeit Gottes und die Forderung nach einem „Gottesbegriff“ miteinander ohne logischen Widerspruch vereinbaren? Zur Beantwortung dieser heute sprachanalytisch bedrängenden Frage will K. eine Alternative zu den bisherigen sog. Gottesbeweisen vorlegen. Man könne von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. Weltliche Wirklichkeit, die als solche Einheit von Gegensätzen ist, läßt sich ohne logischen Widerspruch nur als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ und damit als geschöpflich bestimmen.

Die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott bedeutet dann aber, daß die Rede von einem „Wort Gottes“ nicht mehr trivial selbstverständlich ist. Nach der christlichen Botschaft kann eine wirkliche Partnerschaft zwischen Gott und dem Menschen nur bestehen, wenn der Mensch in die innergöttliche Beziehung mit einbezogen wird. Dies wiederum heißt nichts anderes als: Offenbarung Gottes kann überhaupt nur in einem trinitarischen Gottesverständnis angemessen begriffen werden. „Eine reale Relation Gottes auf die Welt läßt sich nur dann aussagen, wenn sie im voraus dazu als Relation Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn, besteht“ (76). Die Trinität tritt hier also nicht als zusätzliches Mysterium zu anderen Offenbarungstatsachen hinzu, vielmehr ergibt sie sich unmittelbar aus einem radikalen Ernstnehmen des Begriffes von Gott und Wort Gottes bzw. Offenbarung selbst. K.s Hauptanliegen besteht nun darin, aufzuweisen, daß man für ein so zu verstehendes „Wort Gottes“ konstitutiv auf eine in der geschichtlichen Wirklichkeit begehende Botschaft angewiesen ist. Weit davon entfernt, ein Einwand gegen die Möglichkeit von Glauben zu sein, wie etwa Lessing meinte, ist die Geschichtlichkeit der Botschaft die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit von Glauben. Beim Wort Gottes bilden Inhalt und Geschehen des Wortes eine Einheit. Dieses Wortgeschehen ist das Hineingenommenwerden des Menschen in die liebende Beziehung Gottes zu

Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist. Das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu im Hören auf die christliche Verkündigung vermittelt. Einzig der so gehörte Inhalt der christlichen Botschaft ist der dem Glauben „entsprechende“ „Gegenstand“. Die strenge Korrelation von Wort und Glaube ist für K.s Glaubensverständnis (mit Ebeling) zentral. Der Glaube ist „unfehlbar“, d. h.: „Es ist . . . gar nicht möglich, als Glaubensaussagen verstehbare Aussagen, die dennoch falsch wären, herzustellen“ (145). „Bei Glaubensaussagen gibt es nicht die Alternative ‚wahr oder falsch‘, sondern nur ‚wahr‘ oder ‚nicht als Glaubensaussage verständlich‘“ (229). Ekklesiologisch bedeutet dies, daß in der Unfehlbarkeit des Lehramtes nichts anderes geschieht als die ausdrückliche Feststellung dessen, was dem Glauben als solchem immer schon als Wesenseigentümlichkeit zukommt. – Die herausgearbeitete Eigenart christlichen Glaubens hat Konsequenzen für die vernünftige Glaubensverantwortung, d. h. die Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis. „Im strengen Sinn ist unter der ‚Glaubwürdigkeit‘ der christlichen Botschaft zu verstehen, daß sie denjenigen ‚Glauben‘ verdient, den sie selbst als das Erfülltsein vom Heiligen Geist verstanden wissen will. Eine solche ‚Glaub‘-Würdigkeit ist aber allein in der Weise eben dieses ‚Glaubens‘ erkennbar. Sie wird nur in der Glaubenszustimmung selber erfaßt. Glaubwürdigkeitserkenntnis in diesem Sinne und Glaubenszustimmung sind ein und derselbe Akt“ (253). Es gibt für K. jedoch auch noch einen weiteren Sinn von „Glaubwürdigkeit“. Glaube und Unglaube sind nicht „gleichberechtigt“ (283). Denn „im Unterschied zum Willkürvorwurf gegen den Unglauben läßt sich der Willkürvorwurf gegen den Glauben nicht begründen, sondern selbst als willkürlich erweisen“ (ebd.). Es gibt für die Vernunft keine „positive“, sondern immer nur eine „negative“ Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Glaubens.

Das Hauptverdienst der Arbeit K.s besteht wohl darin, daß er in bemerkenswerter Konsistenz den Versuch unternimmt, aufzuzeigen, daß die Glaubensverkündigung einen in sich widerspruchsfreien Anspruch erhebt, dem man sich insofern nur willkürlich entziehen kann, als man keine in sich widerspruchsfreien Gründe dafür angeben kann, daß man sich ihr entzieht. Dabei erweist sich der konsequent durchgehaltene „relationale“ Ansatz als außerordentlich fruchtbar. Er zwingt in manchmal geradezu erregender Weise dazu, herkömmliche Glaubensinterpretationen neu zu durchdenken. Es sei hier besonders hingewiesen auf K.s Überlegungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament (176–185) und zum Problem der Inspiration der Heiligen Schrift (186–192) sowie zum theologischen Wunderbegriff, der nach ihm mit Wort Gottes, Glaube und Liebe koextensiv ist (266–278). Es ist nicht verwunderlich, daß an einen solchen Entwurf, der alle wesentlichen Themen der Fundamentalthologie aufgreift, auch eine Reihe kritischer Fragen zu richten ist. Angesichts der gebotenen Kürze kann hier nur auf wenige Punkte hingewiesen werden.

a) K. will den Schwierigkeiten der Gottesbeweise (bzw. H. Alberts „Mündhausen-Trilemma“) entgegen, indem er die Gottesfrage nicht als Begründungs-(Kausalitäts-), sondern als Beschreibungsproblem ansetzt. Wie verhält sich jedoch bei K. der Begriff des „restlosen Bezogenseins“ zu dem ebenfalls von ihm gebrauchten Begriff der „schlechthinigen Abhängigkeit“? Schließt nicht letzterer Begriff eine „Kausalität“ Gottes ein, die im Begriff eines bloßen „restlosen Bezogenseins auf ihn“ noch nicht mitgegeben ist? Die Kategorien „Kausalität“ bzw. „Grund“ scheinen für den Aufweis der Geschöpflichkeit in der Tat unverzichtbar zu sein. Nur wenn die fragliche Relation von vornherein als „Begründungsverhältnis“ gedacht wird, kann man sagen, das „restlose Bezogensein“ der Weltwirklichkeit erkläre ihre Identität, Eigenständigkeit usw., ihre „restlose Verschiedenheit“ die gleichzeitig zu konstatierende Nichtidentität und Kontingenz (vgl. 36). Nun trennt freilich K. die Kategorien „Relation“ und „Grund“ nicht so scharf voneinander. Er führt den Begriff des Bezogenseins ein als „nicht sein können ohne . . .“ (21), und in Entsprechung hierzu spricht er ausdrücklich vom „Grund“ (39). K. gebraucht also die Kategorie „Relation“ offenbar in einem ontologisch „dichteren“ Sinn, als es sonst üblich ist. Es ist aber um eines präzisen Gebrauchs der Kategorien willen zu fragen, ob durch das Hineinnehmen des Gedankens des „Grundes“ nicht der Ansatz bei einer bloßen „Beschreibung“ gesprengt wird, durch den K. doch gerade

seine Konzeption z. B. gegen den „Kontingenzbeweis“ abheben will. Dieser Punkt bedarf noch sehr der Klärung. An ihm hätte die weitere Diskussion von K.s interessantem Versuch einzusetzen.

b) Gott wird nach K. nicht in seinem An-sich begriffen, sondern im von der einseitigen Relation Welt – Gott her gewonnenen „Gottesbegriff“ „begrift man von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das in seiner ganzen Eigenwirklichkeit restlos auf ihn verweist“ (27 f.). Gott ist das „Woraufhin“ der Beziehung der Welt. Andererseits bestimmt K. Gott als den, „ohne den nichts ist“ (43), womit, wie es scheint, doch Gott in seinem „An-sich“ getroffen ist. Damit ist das Problem der analogen Gotteserkenntnis angesprochen. K.s Ausführungen 44–48 sind ihm gewidmet. K. bringt entschiedener, als es sonst in der Lehre von der analogen Erkenntnis Gottes geschieht, das Anliegen negativer Theologie zur Geltung. Dies betrifft auch die Aussage über Gottes „Sein“. Unser Seinsbegriff übergreift nur die Welt. „Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt ist letztlich fundamentaler als der Seinsbegriff; sie ist ihm ontisch vor- und nicht nachgeordnet“ (45). Von Gott können „Sein“ und „Wirklichkeit“ nur noch „hinweisend“ (ebd.) ausgesagt werden. Ist es aber um der Wahrung des hinweisenden (analogen) Charakters des Redens von Gott willen nötig, die Anwendbarkeit der Kategorie „Sein“ in dieser Weise einzuschränken? Hält man sich streng an die Formulierung, wonach die Unterscheidung Gott – Welt dem „Seinsbegriff“ (d. h. also: der Unterscheidung Sein – Nichts) „vorgeordnet“ ist, muß man folgern, daß von Gott keine – auch keine bloß „hinweisende“ – Aussage gemacht werden kann. Dies widerspricht nicht nur der Intention der traditionellen Analogielehre, sondern auch K.s sonstigen Äußerungen.

c) Für K.s Verständnis von Wort Gottes (Offenbarung) ist (mit Ebeling) die strenge Korrelation von Wort und Glaube konstitutiv. „Nicht nur die einzelnen Inhalte der christlichen Verkündigung, sondern ihre Grundbehauptung, ‚Wort Gottes‘ zu sein, kann nur geglaubt werden“ (248). Dennoch ist auch nach K. die christliche Verkündigung außerhalb des Glaubens nicht einfach unverständlich. Das Verstehen bleibt jedoch streng auf den „negativen“ Ausweis beschränkt. Ist es aber um der vernünftigen Verantwortung des Glaubens willen nicht notwendig, die Glaubensaussagen auch „positiv“ mit der Vernunft zu konfrontieren? Hat der Glaube überhaupt mit „Wirklichkeit“ zu tun, soll er überhaupt „verständlich“ sein, so muß sein „Gegenstand“ wenigstens grundsätzlich bzw. in irgendeiner, wenngleich u. U. „partikulären“ Hinsicht auch einer vom Glauben selbst verschiedenen Betrachtungsweise (und zwar „positiv“, auf der Ebene, auf der inhaltlich bestimmte „Behauptungen“ einander entgegenzutreten) zugänglich sein. Dabei kann durchaus in Geltung bleiben, daß der „volle Wesensgehalt“ jenes „Gegenstandes“ sich allein dem Glauben selbst erschließt.

d) K. meint, daß die Wahrheit des Glaubens nur im Glauben selbst erkannt werden könne. Das Hineingommensein des Geschöpfes in die Liebe des Vaters zum Sohn besage keine abgesehen davon und außerhalb des Glaubens erkennbare Veränderung am Seinsbestand des Geschöpfes. Läßt sich dann noch ein Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft in der Geschöpflichkeit des Menschen benennen? K. sieht einen solchen Anknüpfungspunkt vor allem im sittlichen Anspruch, dem der Mensch von vornherein kraft seiner Geschöpflichkeit unterliegt. Die christliche Botschaft beansprucht, den Menschen von der Angst um sich selbst befreien zu können, die ihn aufgrund der Verfallenheit in die Sünde daran hindert, sich menschlich zu verhalten. Der sittliche Anspruch besteht darin, dem Mitmenschen nicht a priori das Gehör zu versagen. Es bleibt allerdings recht undeutlich, wie diese mehr personale Sicht sich zu den Ausführungen des Verfassers über das Grundprinzip der Ethik verhält, das er als die Forderung interpretiert, nicht „kontraproduktiv“ zu handeln (vgl. 157 f. mit 61–75).

Es erscheint darüber hinaus inkonsequent, wenn K. im Namen einer bloß vernünftigen – außerhalb des Glaubens stehenden – Sittlichkeit einerseits fordert, den Glaubensboten nicht a priori das Gehör zu versagen, und andererseits gleichzeitig fordert, dem Anspruch der Glaubensboten aposteriori Glauben zu schenken, obwohl er betont, daß der Anspruch des Glaubens außerhalb des Glaubens in keiner Weise positiv als vernünftig anzusehen ist. Er verlangt somit, jemandem Glauben zu schenken, dessen Anspruch in keinerlei Hinsicht als a priori vernunftgemäß aus-

gewiesen wird. Es erscheint jedoch nach analytischen Grundsätzen keinesfalls als vernunftgemäß, einer bloß aposteriorischen Aussage Glauben zu schenken, deren Anspruch in keinerlei Hinsicht als a priori vernunftgemäß ausgewiesen wird. Es leuchtet also auch nicht ein, wie ein solcher Anspruch im Rahmen einer bloß vernünftigen Sittlichkeit verantwortbar wäre. Tatsächlich aber erscheint der Glaubensanspruch, wenn auch nicht einfachhin, so doch unter bestimmter Rücksicht, nämlich unter der Voraussetzung, daß er tatsächlich das verbum externum einer Offenbarung und somit aposteriori wahr ist, durchaus nicht als willkürlich. Er ist somit unter dieser Voraussetzung auch a priori mit der Vernunft vereinbar und sinnvoll. Das schließt freilich nicht aus, sondern vielmehr ein, daß der Glaubensanspruch auch unter dieser Voraussetzung die Grenzen der Vernunft einfachhin übersteigt. Dieser unter bestimmter Rücksicht mit der Vernunft positiv vereinbare, wenn auch die Grenzen der Vernunft einfachhin übersteigende Glaubensanspruch kann somit auch die Glaubensentscheidung und das Zum-Glauben-Kommen unter dieser außerhalb des Glaubens erfassbaren Rücksicht als ein Faktor positiv mitbestimmen. Man kann demnach den Glaubensgehalt zwar nicht einfachhin, aber doch unter bestimmter Rücksicht außerhalb der Korrelation Wort-Glaube als der Wirklichkeit entsprechend verifizieren und nicht nur nicht falsifizieren. Man muß deshalb K. zwar im Ergebnis zustimmen, daß angesichts der christlichen Verkündigung „jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zu ihr letztlich willkürlich bleibt“ (249) und die Urteilsenthaltung unverantwortlich ist; aber man braucht nicht seine These, daß die Wahrheit des Glaubens nur im Glauben selbst erkannt werden könne, in der von ihm dargestellten Weise mitzuvollziehen.

Gerade auch die angeführten kritischen Bemerkungen machen deutlich, wie fruchtbar eine Auseinandersetzung mit K.s Thesen sein könnte. Es ist zu wünschen, daß sein Werk die verdiente Beachtung in der fundamentaltheologischen Diskussion erfährt, die anzuregen es in so hervorragendem Maße geeignet erscheint.

W. Molinski

Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*. 8^o (116 S.). Bonifacius-Druckerei, Paderborn / Lembek, Frankfurt 1978.

Im Anschluß an den sogenannten Malta-Bericht über „Das Evangelium und die Kirche“ (1972) legt die gemeinsame Kommission, die vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Lutherischen Weltbund eingesetzt worden ist und auf katholischer Seite unter der Leitung des Bischofs von Kopenhagen, Hans L. Martensen, stand, nunmehr das Ergebnis ihres Dialogs über die Eucharistie vor. Dabei werden viele Aussagen bisheriger ökumenischer Dokumente übernommen, soweit sie dem lutherischen und dem katholischen Verständnis entsprechen (10 f.). Der erste Teil des 39 S. umfassenden Dokuments enthält das „gemeinsame Zeugnis“ (13–30), in dem lutherische und katholische Christen sich bereits verständigen können (das Vermächtnis Jesu gemäß der Schrift – Geheimnis des Glaubens – durch, mit und in Christus – in der Einheit des Heiligen Geistes – zur Verherrlichung des Vaters – für das Leben der Welt – im Blick auf die künftige Herrlichkeit). Der zweite Teil wendet sich „gemeinsamen Aufgaben“ (31–47) zu: Kontroversfragen und Konsequenzen, die sich für Leben und Lehre der Kirche und insbesondere für die Liturgie ergeben. An diesen Text schließt sich eine Auswahl der gegenwärtig gebräuchlichen liturgischen Formulare der katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirchen (Bundesrepublik Deutschland, USA, Frankreich, Tschechoslowakei, Niederlande) für das Herrenmahl an (48–84). Den Schluß des Buches bilden Exkurse (85–114) aus der Sicht eines lutherischen (*H. Meyer*) und eines katholischen (*V. Pfnür*) Mitglieds der Kommission, die von dieser zustimmend zur Kenntnis genommen worden sind: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie; Eucharistie – Wort – Verkündigung; die Wirksamkeit der Sakramente *sola fide* und *ex opere operato*; die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene *ex opere operato*; die Eucharistie als Gemeinschaftsmahl; Eucharistie und Mahl der Sünder.

Das eigentliche Dokument der Kommission schließt mit einem Appell zu seiner Rezeption: Es ist „unerlässlich, daß unser gemeinsames Zeugnis über das Herrenmahl von unseren Mitchristen beantwortet und mitverantwortet wird. Wir wenden