

Grundlegung der Rahnerschen Theorie in seiner Erkenntnistheorie („Geist in Welt“) an. Die Struktur der menschlichen Erkenntnis in der formal-materialen Verbindung zwischen dem Licht des Geistes und dem sinnlich Gegebenen entspricht dem Verhältnis von Glaubenslicht und Glaubensgegenstand. Dieses letztere Verhältnis, das direkt in den Problemkreis führt, zu dem auch die Theorie von den „anonymen Christen“ gehört, untersucht Schw. unter dem Stichwort der Selbstmitteilung Gottes. In der Besinnung auf das geschichtliche Moment der Selbstmitteilung Gottes geht Schw. von der Kritik A. Gerkens aus, der bei R. ein vermittelndes Feld zwischen dem „Transzendentalen“ und dem „Kategorialen“ vermißt und der selbst diese Vermittlung im „Personalen“ und in der für die Theologie H. U. von Balthasars entscheidenden Kategorie der „Gestalt“ sucht. Um zu zeigen, daß es doch auch bei R. eine solche Vermittlung gibt, rekurriert Schw. auf den Symbolbegriff R.s: „Es scheint, daß dem Gestaltbegriff in den Entwürfen von Balthasars u. a. der noch nicht gebührend beachtete Begriff des (Real-)Symbols bei R. vergleichbar ist“, wie er ihn bereits 1959 entfaltet hat. Schw. untersucht diesen Symbolbegriff und benutzt ihn als Leitbegriff für R.s Versuch, die Bedeutung des geschichtlichen Moments der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und ihrer Annahme durch den Menschen zu bestimmen. So lassen sich die fundamentalen Voraussetzungen der Rahnerschen Theorie der „anonymen Christen“ in seiner theologischen „Grundüberzeugung“ zusammenfassen, daß „jeder Mensch seinhaft und bewußtseinsmäßig durch die universal zumindest angebotene Gnade bestimmt ist“, und zwar eine Gnade, die „immer und überall analog die Struktur des Gottmenschlichen Jesus Christus an sich trägt“ (345). – Diese „Grundüberzeugung“ wird im letzten 3. Teil der Arbeit unmittelbar auf das Problem der „anonymen Christen“ angewendet. Diese Anwendung umfaßt folgende Themen: Transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott und Annahme seiner selbst in deren konkret-geschichtlicher Vermittlung, gnadenhafte Erfahrung Gottes und konkret-geschichtliche Zugänge zu Jesus Christus, „anonimes Christentum“ und Kirche. Zum Schluß schlägt Schw. vor, die theologische Zentralidee R.s mit der Formel „Erfahrung der Gnade Christi“ zusammenzufassen. Der große Wert der Arbeit von Schw. liegt nicht nur in der bereits erwähnten Erhellung der inneren Zusammenhänge der Gnadentheologie R.s, sondern auch in einer bewundernswert breiten Auswertung der Sekundärliteratur.

J. BOLEWSKI S.J.

ANČIĆ, NEDJELKO, „Die Politische Theologie“ von Johann Baptist Metz als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII; 155). Frankfurt/Bern: Lang 1981. V/377 S.

Die als Dissertation an der Universität Innsbruck angenommene Arbeit gesellt sich zu einer Reihe von Werken, die sich mit der von J. B. Metz inaugurierten neuen Politischen Theologie befassen, deren kritisch-praktische Intention eine gewisse Tendenzwende in der Theologie markiert. Das Grundmotiv ist dabei die Auseinandersetzung des Christentums mit der Moderne, seine „Apologie“ angesichts der Herausforderungen durch die Aufklärung.

Der Verf. vergewissert sich geduldig des Denkweges von Metz, indem er ihn genetisch, mit „entstehungsgeschichtlicher Methode“ (25) nachzeichnet. Nach einer knappen, zu den Anknüpfungspunkten von Metz führenden tour d'horizon durch die Geistesgeschichte (1. Kap.) entrollt er im 2. Kap. die von der Säkularisierungsthese und dem Primat der Zukunft geprägte gesellschaftskritische Gestalt der Politischen Theologie, um dann an der Theorie-Praxis-Problematik und an der Negativen Dialektik der Frankfurter Schule die Marxismus-Rezeption festzumachen, die ihrerseits vom „eschatologischen Vorbehalt“ durchkreuzt wird (3. Kap.). Das nächste Kap. befaßt sich mit der „Memoria-These“, mit der Metz seinen Ansatz weiter entfaltet und zugleich die vorgebrachte Kritik unterlief. Hier wird schon die in die „Erinnerung“ an Jesu Passion und Auferstehung eingebrachte „Leidensgeschichte“ thematisiert, die dann im 5. Kap. auf die Schuldgeschichte ausgezogen wird. Die beiden folgenden Kap. befassen sich mit der Kategorie der Narrativität und mit der für das Theorie-Praxis-Verhältnis bestimmenden mystisch-politischen Doppelstruktur der Nachfolge. Die

Darstellung mündet im 8. Kap. in der Bestimmung einer praktischen Fundamentaltheologie des Subjekts, deren Ziel die universale Solidarität ist. Eine Zusammenfassung des Gesamtdukts des theologischen Denkens von Metz schließt die Arbeit ab, die insgesamt eine verlässliche und gut belegte Gesamtdarstellung bietet. Die Position des Verf. ist im wesentlichen affirmativ, mit eigenen kritischen Akzenten ist er äußerst sparsam. Ein kritischeres Relief hätte die Arbeit erhalten, wenn A. zum einen die theologischen Positionen stärker ins Spiel gebracht hätte, von denen sich Metz absetzt (z. B. die Position K. Rahners), und wenn er zum anderen den mehr philosophischen Positionen tiefer nachgegangen wäre, von denen Metz einige seiner zentralen Kategorien implizit oder ausdrücklich bezieht; so wird zwar mehrfach auf die Bedeutung Walter Benjamins bezüglich der Kategorien „Erinnerung“, (123), „Leidensgeschichte“ (151 ff.), und „Erzählung“ (199) hingewiesen – man müßte noch die Kategorie „Unterbrechung“ hinzufügen, jedoch wird diese Herkunftsgeschichte nicht weiter vertieft, wie denn auch Benjamins Gesammelte Schriften in der Literatur nicht vorkommen. Die Arbeit bietet aber eine gute Basis, um diese Fragen zu vertiefen. M. SIEVERNICH S. J.

KUHN, HELMUT, *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution* (Herkunft und Zukunft 6). Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 171 S.

Von 1966 bis 1968 veranstaltete Mao Tse-tung in der VR China mit Hilfe der Roten Garden die sog. Kulturrevolution. Sie hatte ein doppeltes Ziel. Zum einen ging es um die Säuberung von Staat und Partei, zum ändern um die Rückbesinnung auf die traditionellen Werte, die in China vor seiner Öffnung zum Westen Geltung besaßen. Den Begriff der Kulturrevolution benutzt nun Kuhn, der verdienstvolle Münchener Philosoph, um die heutige Welt und die Lage der Kirche in ihr zu beschreiben. Das vorliegende Buch läßt sich in neun Kap. einteilen. Im 1. (Worum es geht – ein Vorwort, 7–19) wird die Intention des Buches erläutert: „Dabei geht es um weniger und vor allem um unendlich viel mehr als um exakte Wissenschaft. Wir lieben die Kirche und wollen in ihr und mit ihr leben. Zugleich fürchten wir die Kulturrevolution, weil wir nicht mit ihr leben können. Sofern wir ihr aber schon verfallen sind, möchten wir wissen, ob ihr Ende abzusehen ist oder wie wir uns von ihr befreien können. Um ein Lebenswissen also geht es uns“ (15). Das 2. Kap. (Der hermeneutische Zirkel, 21–29) erläutert die Schwierigkeit, die entsteht, wenn man die eigene Welt, also unsere Gegenwart, betrachten will. Man möchte *über* die eigene Zeit schreiben, kommt aber nicht umhin, *aus* ihr zu sprechen. Um diesen Zirkel zu durchbrechen, richtet der Autor die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand (die Kirche) in der Zeit, der diese durchschneidet wie das Schiff ein Gewässer. „Und wie vom Schiff und seiner Fahrt her sich das jeweilige Gewässer beurteilen läßt – es zeigt sich als reißender Strom oder als friedlich dahinwandelnde See, als tückisches Polarmeer oder als unendlich weit offener Ozean –, so läßt sich von einer langlebigen, vielleicht uralten, aber immer mit sich identischen Institution her beurteilen, was von dieser ihrer jeweiligen Zeit zu halten ist“ (21 f.). Die „revolutionäre Tradition“ (30–39), welche 1789 auf ihren Höhepunkt kam, steht auch im 19. und 20. Jh. – gleichsam als unerkanntes Fundamentalmotiv – noch im Hintergrund aller Bewegungen. Und sie tritt nun als westliche Kulturrevolution in unseren Tagen wieder auf die Bühne der Weltgeschichte. Ja, sie entwickelt sich sogar – das ist das Thema des 4. Kap. (Der Revolutionismus, 40–56) – zur reinen und absoluten Revolution, die sich selbst verschlingt. Angesichts dieses „revolutionären Zirkels“ (57–73) gibt es nur eine legitime Haltung: wir müssen aus diesem Zirkel ausbrechen. Das 6. Kap. (74–106) beschreibt die Kulturrevolution. Diese „ist die Revolution der Revolution: Vollendung ihres Begriffs und zugleich seine Aufhebung“ (74). Was nach ihr bleibt, ist die Tabula rasa, ist Nihilismus. Dieser wird im folgenden Kap. (Jenseits des Nihilismus, 107–138) beschrieben. K. tut dies in Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre. Dabei wird zugleich deutlich, daß – in Deutschland – die Revolution mit dem Nationalsozialismus zusammengelaufen ist. Damit zeigt aber die Revolution ihr wahres Gesicht, und dagegen gibt es nur die „Besinnung zum Widerstand“ (139–149). Das abschließende Kap. (Schiff in Seenot, 150–167) wendet nun die bisherigen Überlegungen auf die Kirche an. Wie die Kulturrevolution in die Kirche eingedrungen ist, stellt