

den Fällen ein öffentlicher „Notschrei“ gegen gefährliche Extremtendenzen berechtigt war, oder auch daß – selbst wenn in solchen öffentlichen Reaktionen Berechtigtes sich mit der gefährlichen Ambivalenz einer liberalen Öffentlichkeit verquickt – es dann darauf ankommt, mit solchen Protesten richtig umzugehen, ohne es gleich zum Schisma kommen zu lassen! Hier liegt m. E. durchaus das „Lehrstück“ für heute.

KL. SCHATZ S. J.

3. Systematische Theologie

HANDBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE, hrsg. v. *Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler*, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre / Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988. 544 S.

In diesem abschließenden Band des Handbuchs wird der Traktat „Theologische Erkenntnislehre“ von *Otto Hermann Pesch* mit dem Kapitel eingeleitet: „Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis“ (27–50); daran schließt sich der Artikel „Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis“ von *Peter Neuner* (51–123) an. Für Pesch gilt: „Bestimmte objektivierende und objektivierende Aussagegestalten und deren zugrundeliegende Begriffspädagogik sind nicht das Wort Gottes, sondern repräsentieren es...“ (41). Deshalb muß er nach den „vermittelnden Objektivationen“ des Wortes Gottes fragen (39); daraus ergibt sich auch, daß dann die „fides quae“ nur „das ist, was die Kirche glauben soll (nicht: was sie faktisch glaubt)“ (44). Peschs Frage würde sich wohl nicht so stellen, wenn unter „Wort Gottes“ das von vornherein mitmenschliche Wort der Weitergabe des Glaubens verstanden würde und wenn deutlich würde, daß überhaupt nichts anderes denn Gottes Selbstmitteilung Glaubensgegenstand sein kann. Neuner schreibt: „Der Glaubende versteht sich selbst neu. Glaube führt aber darüber hinaus auch zur Erfassung objektiv intelligibler Gehalte im Sinn einer fides [quae? P. K.]“ (54) Ähnlich heißt es S. 65: „Glaube gesehen nicht allein als existentielle Sinnerhellung, sondern im Sinne der fides quaerens intellectum auch als die Eröffnung objektiver hermeneutischer Glaubenswahrheit“ (65). Ist dies die richtige Reihenfolge? Der Glaubensinhalt (unser Aufgenommensein in die Liebe des Vaters zum Sohn) stellt ja nicht eine Hinzufügung zum gläubigen Selbstverständnis dar, sondern ist dessen Voraussetzung und Grundlage. – *Meinrad Limbeck* behandelt das Thema „Die Heilige Schrift“ (68–99) und stellt fest: „Keine der biblischen Schriften ist Gottes Wort, sondern immer nur dessen Ausdrucksform und Bezeugungsgestalt.“ (72) Auch hier scheint nicht gesehen zu werden, daß überhaupt jede wirkliche Weitergabe des Glaubens das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in mitmenschlichem Wort und damit „Wort Gottes“ ist. Der Autor meint vielmehr: „Da die biblischen Schriften die Erkenntnis des Wortes Gottes in Jesus Christus zum Ziel haben, das in der Fülle seiner Wahrheit jegliches menschliches Begreifen übersteigt, kann seine Wahrheit auch nie umfassend, sondern immer nur unter bestimmten Aspekten dargestellt werden.“ (86) Könnte man nicht unter „Wort Gottes“ ein menschliches Wort verstehen, in welchem genau das gesagt wird, was Gott uns zu sagen hat? Durch was sollte die Aussage, daß wir mit Gott Gemeinschaft haben, noch überboten werden können? Es scheint übrigens, daß L. mir die Auffassung zuschreibt, das Alte Testament (!) sei nicht mehr als „eine Selbstdarstellung des Menschen in seiner Geschichte wie auch andere große Literatur“ (74). Vielleicht hat er dieses Zitat aus seinem Zettelkasten, wo der Zusammenhang fehlt. – *Dietrich Wiederkehr* untersucht „Das Prinzip Überlieferung“ (100–123); er weist darauf hin, daß die Verheißung des Geistes weder vom sichtbaren, empirischen Überlieferungsweg abgespalten noch mit ihm gleichgesetzt werden dürfe (120). – Ähnlich wie einige der bereits genannten Autoren meint auch *Hermann Josef Pottmeyer*, „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung“ (124–152), die Gemeinde empfangen „das Wort Gottes vermittelt durch Menschenwort“ (125). Ist nicht das Wort Gottes von vornherein menschliches Wort, aber nach 1 Thess 2, 13 gerade nicht Menschenwort und auch nicht durch Menschenwort vermittelt? Daß nach

LG 12 die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren könne, wird von P. zitiert, aber nicht in seiner Tragweite erläutert (139). Er versteht die Hierarchie der Wahrheiten (UR 11) im Sinn einer unterschiedlichen Gewichtung der Überlieferungsinhalte (149) (anstatt dahingehend, daß abgeleitete Glaubenswahrheiten zu ihrem Verständnis die Grundwahrheiten voraussetzen). – In dem Artikel „Lehramt und Unfehlbarkeit“ (153–178) sagt *Avery Dulles*, daß die „juridische Unabhängigkeit, die das Vaticanum I dem Papst zuspricht [...], [...] in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der in zahlreichen Texten des II. Vatikanischen Konzils angestrebten kollegialen Solidarität des Episkopats“ stehe (160 f.). Etwas unpräzise ist wohl auch die Aussage, „daß auch beim ‚Festhalten‘ der sogenannten ‚tenenda‘ in der Kirche eine Art religiöser Glaube eine Rolle spielt“ (176). – *Max Seckler* meint in seinem facettenreichen Artikel „Theologie als Glaubenswissenschaft“ (179–241), zum Begriff der Glaubenswissenschaft gehöre die Vernunft als „übergreifender Wahrheitshorizont“ (194); er erklärt aber andererseits, daß „dem Wort Gottes sowohl erkenntnistmäßig wie kriteriologisch der absolute Vorrang zukommt“ (195). Woran erkennt man die wirkliche Entsprechung zum Wort Gottes? S. sieht die Lösung in der Geschichtlichkeit der Vernunft, wonach diese in der Lage sei, ihre eigenen Irrtümer mit der Zeit zu entdecken (214). Er beklagt jedoch einen Mangel an theoretischer Klärung der kritischen Funktion von Theologie in der Kirche (230). – *Walter Kasper* stellt die „Wissenschaftspraxis der Theologie“ dar (242–277) und behandelt dabei auch die Einheit und Vielheit der theologischen Fächer. Nach ihm ist das grundsätzliche Verhältnis zwischen systematischer und exegetischer Methode „bis heute nicht voll geklärt“ (255). Er selbst ist z. B. der Auffassung, daß der Literalsinn der Quellen mehr besage, als was historisch kritisch faßbar ist: „Im historisch-kritisch Faßbaren ist vielmehr ein ‚Überschuß‘ gegeben, den wir oben als Symbolwirklichkeit beschrieben haben.“ (265) Handelt es sich nicht eher um den Unterschied zwischen der historisch-kritisch zugänglichen Existenz einer Behauptung und der Wahrheit dieser Behauptung? Aber diese Wahrheit stellt keinen „Überschuß“ über die Behauptung dar. Nicht ganz zutreffend erscheint mir Kaspers Wiedergabe der Analogielehre (vgl. DS 806): es gehe bei aller Ähnlichkeit um eine je größere „Unterschiedenheit“ (253). Ist nicht Unterschiedenheit etwas durchaus anderes als Unähnlichkeit? – In einem Anhang erläutert *Walter Kern* den „Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt“ (278–314); dieses Thema war ursprünglich L. Oeing-Hanhoff (†) zugeordnet und für den Offenbarungstraktat geplant. „Im Gegensatz zu ideologischen und zumal totalitären Systemen ist dem Christentum [...] das Prinzip der Selbstkritik seiner Verfallstendenzen (machtgieriger Selbstdurchsetzung z. B.) immanent.“ (312)

Im Schlußteil des gesamten Handbuchs geht es im Untersuchten zu den vorangehenden Einzeltraktaten um Reflexion auf Fundamentaltheologie überhaupt. Zunächst werden von *Wilhelm Geerlings*, *Gerhard Larher* und *Johann Reikerstorfer* „Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte“, nämlich in der Väterzeit, im Mittelalter und in der Neuzeit, dargestellt (317–372). Reikerstorfer scheint es als wünschenswert anzusehen, innere Wahrheit und göttlichen Ursprung der christlichen Heilslehre entschieden auseinanderzuhalten (347 f.). Er meint, das I. Vatikanum beziehe „gegenüber Fideismus und Rationalismus eine Mittelposition“ (357), und erläutert dies wie ein bibelchen von beidem. – In „Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums“ erklärt *Hermann Josef Pottmeyer*, es habe sich weitgehend die Auffassung durchgesetzt, daß auch die Tatsache der Offenbarung nur in dem Maße erkennbar wird, als jemand zum Glauben kommt (381). In bezug auf das I. Vatikanum schreibt er, das Konzil habe „sich jeder Aussage über die faktische Wirksamkeit des Wunderbeweises enthalten“; dies stehe jedoch in einer Spannung dazu, daß das gleiche Konzil die Wunder als „ganz sichere und der Fassungskraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung“ bezeichnet habe (384). Also doch eine Aussage über die faktische Wirksamkeit? Jedenfalls meint P., daß I. Vatikanum schreibe nicht zwingend den Wunderbeweis der Schulapologetik vor (385). Er entfaltet aber leider nicht, was mit einer „Kriteriologie des Gottseins Gottes“ (397) Richtiges gemeint sein könnte (m. E. dies: Gemeinschaft mit Gott kann vom Menschen her gesehen gerade nicht als eine selbstverständliche Möglichkeit erscheinen und wird deshalb nur in einem trinitarischen Gottesverständnis verstehbar). – *Erhard Kunz*, „Glaubwürdigkeits-

erkenntnis und Glaube (analysis fidei)“ (414–449), legt nach einer geschichtlichen Darstellung verschiedener Lösungsansätze dar, wie gemäß der Analyse von Pierre Rousselot Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubenzustimmung in ein und demselben Akt miteinander verbunden sind. Dies scheint mir darauf hinauszulaufen, daß die Voraussetzung der Glaubenzustimmung nicht eine davon unabhängige Glaubwürdigkeitserkenntnis ist, sondern nur die Erkenntnis der Existenz einer Botschaft, gegen die man in sich keine stichhaltigen Einwände findet. – Der Band wird von *Max Seckler* mit dem Artikel abgeschlossen: „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“ (450–514). S. bezeichnet mit Recht den Versuch als „monströs“, einen Wahrheitsbeweis für das Christentum unter Absehung von dessen zentralen Inhalten zu erbringen; in der Fußnote steht dann aber: „Mit dieser Feststellung soll natürlich [!] weder die traditionelle Apologetik insgesamt noch die hier zur Debatte stehende besondere Art von rationaler Apologetik pauschal disqualifiziert werden.“ (458) S. meint, daß die Krise des Christentums mit der Illusion zusammenhängt, „wir wüßten eigentlich schon hinreichend, was das Christentum in seinem theologischen Grundcharakter und was die Sache des Christentums sei“ (492). Einer solchen Diagnose könnte sich der Rezensent nach der Lektüre dieses letzten Bandes des Handbuchs der Fundamentaltheologie anschließen.

P. KNAUER S. J.

SCHEUER, MANFRED, *Die Evangelischen Räte*. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 1). Würzburg: Echter 1990. xiv/450 S.

Mit dem vorliegenden Buch ist eine neue Reihe eröffnet, die sich „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie“ nennt; sie wird herausgegeben von den Dogmatikprofessoren *Gisbert Greshake*, *Medard Kehl* und *Werner Löser*. Das besondere Anliegen der Einzelstudien ist, den „Bruch“ zwischen Schultheologie und Frömmigkeit, zwischen wissenschaftlicher und spiritueller Theologie überwinden zu helfen. Die erste Studie dieser Reihe widmet sich den evangelischen Räten. Im Blick auf das gegenwärtige theologische Denken kommt der Thematik eine besondere Bedeutung zu, denn die Räte beschränken sich nicht auf Einzelformen christlichen Lebens, sondern bestimmen jedes christliche Leben in all seinen Grundhaltungen; es geht also nicht nur um die Möglichkeit, sondern um die Notwendigkeit, die Räte als Grundgestalt christlichen Lebens zu verwirklichen, und zwar als „eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat“ (LG 43) und die sie auch „immer bewahren“ (ebd.) will. Was das Konzil lehrt, ist in den letzten Jahrzehnten kaum bedacht und ausgeführt worden. Es bleibt bezeichnend, daß in der letzten Zeit kaum eine neuere Studie zu den evangelischen Räten veröffentlicht wurde. Darum kommt der vorliegenden Arbeit, die sich sorgfältig vor allem der Frage einer Theologie der Räte zuwendet, ein zunächst unersetzbarer Wert zu. Scheuer, zur Zeit Spiritual am Priesterseminar in Linz, schrieb die vorliegende Arbeit bei Professor Dr. G. Greshake; im Sommersemester 1989 wurde sie von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen.

Die Frage nach der Bedeutung der Räte muß zunächst mit dem Hinweis beginnen, daß die klassische Trias der Räte erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts nachzuweisen ist und sich vor allem seit dem Konzil von Vienne (1311–1323) unmittelbar mit dem Ordensleben verbindet. Der Autor der vorliegenden Arbeit befreit die Räte aus dem traditionellen Kontext, wo die evangelischen Räte Armut, Gehorsam, Jungfräulichkeit meist den Exegeten und Moraltheologen anvertraut waren. Sch. geht es darum, die Räte nicht nur in biblischer, spiritueller und moraltheologischer Hinsicht zu bedenken, sondern als strukturierendes (und systemsprengendes) Prinzip dogmatischer Theologie. Wie sehr die evangelischen Räte an den dogmatischen Brennpunkten liegen, weist der Autor an vier wichtigen zeitgenössischen Theologien nach, nämlich bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. In diesen vier theologischen Ansätzen erweisen sich die Räte als Schlüssel für theologisches und dogmatisches Denken vor allem im Blick auf die Trinität, die Schöpfungstheologie, die