

daran interessiert, der Vielfalt der Aspekte, die es in dieser Beziehung gibt, dadurch gerecht zu werden, daß sie diese in mehreren, aufeinanderfolgenden Angängen beschreibt – Kap. III: Die Theologie der Heiligen – eine knieende Theologie (155–203); Kap. IV: Von der knieenden zur sitzenden Theologie (204–253); Kap. V: Zur Unterscheidung der Geister (254–270); Kap. VI: Theologie und Heiligkeit im Dialog (271–318). Ein VII. Kapitel schließt sich an, in dem auf die Vollendung des Menschen in Gott vorausgeblickt wird – „*Visio beatifica*“ – Teilnahme am Lebensereignis Gottes selbst (319–334). Zusammenfassende Perspektiven – Kap. VII (335–349) – sowie ein Plädoyer für eine „*spirituelle Theologie*“ – Kap. IX (350–364) – schließen das Werk ab.

Die Verf. hat einen beträchtlichen Teil des bekanntlich nicht gerade schmalen Werkes von Balthasars bearbeitet und das spezifisch Atmosphärische dieses Werkes einerseits und alle den beiden Titelbegriffen – „*Theologie*“ und „*Heiligkeit*“ – zuzuordnenden Erörterungen andererseits nachgestaltet. So fühlt sich der Leser dieser Arbeit Seite für Seite an von Balthasars eigene Schriften erinnert. Gleichzeitig hat die Verf. die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Heiligkeit immer wieder auch in eigener Verantwortung, wengleich im Geiste von Balthasars, also systematisch, behandelt. In diesem Zusammenhang greift sie dann auch immer wieder auf andere Autoren zurück, deren Überlegungen sie zur Ergänzung oder Begründung ihrer eigenen Gedankengänge heranzieht. So ist es verständlich, daß die vorliegende Arbeit beides in einem ist: interpretierende Wiedergabe der Theologie von Balthasars und Darlegung eigener Erkenntnisse. Die Grenzen zwischen beidem sind fließend. Der Leser dieser Arbeit spürt bald, daß es ein persönliches Anliegen der Verf. ist, ein Verständnis von Theologie zu vertreten, das dem von Balthasars entspricht. So schreibt sie aus einer unverhüllten Identifikation mit dessen Werk heraus. So zu verfahren, ist zweifellos ihr Recht. Andererseits ist so etwas anderes doch wohl zu kurz gekommen: die kritisch-analytische Bearbeitung des Werkes von Balthasars. Dessen Werk könnte eine solche durchaus vertragen und würde ihr standhalten. Würde man dieses Werk einer solchen Analyse unterziehen, so würde deutlich werden, daß es in der Welt der Theologie durchaus Beachtung verdient – auch beim Anlegen der Maßstäbe der Wissenschaftlichkeit und Zeitgemäßheit. Die Arbeit in ihrer vorliegenden Gestalt schöpft trotz ihres Umfangs nicht ganz aus, was in von Balthasars Werk beschlossen liegt. Eine größere Strenge bei der Untersuchung dessen, was Theologie bedeutet und was Heiligkeit meint und wie sie aufeinander zu beziehen sind, hätte zu mehr Klarheit geführt. So bleibt es doch letztlich im vagen, wie beides zusammengehört. Hätte nicht stärker beachtet werden müssen, daß Theologie einerseits eine menschliche Erkenntnisbemühung und andererseits ein strukturiertes Aussagengefüge ist – beides begründet durch und bezogen auf Gottes Offenbarung und des Menschen Glaube –, und daß Heiligkeit eine Eigenschaft zuerst Gottes und dann auch des Menschen ist? Und da dies doch recht unterschiedliche Sachverhalte sind – wie lassen sie sich sachlich gut begründet aufeinander beziehen? Diese Frage erneut angestoßen zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit – auch wenn sie die Antwort noch nicht abschließend enthält.

W. LÖSER S. J.

3. Systematische Theologie

VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf: Patmos 1991. 619 S.

Im vorliegenden „Grundriß“ hält sich der Verf., der bereits durch seine kritische Kommentierung neuerer fundamentaltheologischer Literatur wie auch durch prägnante Stellungnahmen zu wichtigen Einzelfragen hervorgetreten ist, an die traditionelle Abfolge der Traktate der Fundamentaltheologie. Gefragt wird nach der Vernehmbarkeit, dem Ergangensein und der Gegenwärtigkeit von „*Gottes letztem Wort*“. Zwei Aspekte dieses Wortes hebt V. von Anfang an klar heraus. Gottes Offenbarung, sein an die Menschen gerichtetes Wort, auf das sich der christliche Glaube beruft und von dem die Fundamentaltheologie vernünftige Rechenschaft abzulegen hat,

ist formal durch den Anspruch auf Letztgültigkeit und Unüberbietbarkeit gekennzeichnet. Die nicht nachlassende Intensität in dem Bemühen, diesem Anspruch reflektierend gerecht zu werden, zeichnet V.s Fundamentaltheologie in besonderem Maße aus. Ebenso bedeutsam für seinen Ansatz ist der Nachdruck, der auf der inhaltlichen Charakterisierung des Gotteswortes liegt. Sie erfolgt durch das Stichwort *Traditio* (paraodis), das die Mitte des Glaubens benennt und neutestamentlich in vierfacher Bedeutung begegnet, indem es die Auslieferung Jesu durch den Verräter, die Auslieferung des Sohnes für uns durch Gott, die Selbsthingabe Christi für uns, schließlich die Überlieferung im Sinne von Tradition bezeichnet (68–72). Die Glaubensrechenschaft ist erst als gelungen anzusehen, wenn nicht nur der Letztgültigkeitsanspruch, sondern auch der vierfach-einheitliche Sinn von *traditio* reflexiv eingeholt ist; dementsprechend durchzieht der Leitgedanke der *traditio* bei V. alle drei Traktate. Ich kann V. s Gedankengang im folgenden nur in äußerster Knappheit nachzeichnen. Dieser Hinweis ist im vorliegenden Fall keine bloße Floskel, sind doch z. B. die einen breiten Raum einnehmenden, z. T. sehr detaillierten Auseinandersetzungen mit klassischen und modernen Autoren im ersten oder die exegetischen Einzelanalysen im zweiten und dritten Traktat für die Gesamtargumentation alles andere als nebensächlich.

1. Die Thematik des ersten Traktates geht V. in drei Schritten an. a) Ausarbeitung der Frage nach letztgültigem Sinn (182–203): V. akzeptiert K. O. Apels Transzendentalpragmatik, die sich hier wegen ihrer auf Letztbegründung ausgehenden Zielsetzung als Anknüpfungspunkt anbietet, zwar als Diskussionsgrundlage, gelangt aber nach eingehender Erörterung bei aller positiven Würdigung doch zu dem Urteil, daß sie weder geeignet ist, letztgültigen Sinn zu vermitteln, noch auch nur die entsprechende Sinnfrage angemessen zu formulieren. Zum einen schließt „der unvermeidbar-tatsächliche Vorgriff auf ein kommunikativ Letztgültiges die positive Erwartung von sich kommunikativ einstellender Letztgültigkeit“ (193) keineswegs notwendig in sich, zum anderen sind Argumentation und Diskurs noch viel zu komplexe Akte, als daß auf dem Weg über sie die Sinnfrage so elementar und radikal herausgearbeitet werden könnte, wie es um der fundamentaltheologisch anzustrebenden Letztgültigkeit willen als nötig erscheint. In dieser Situation legt es sich nahe, direkt bei der Frage nach schlechthinniger Einfachheit bzw. Einheit anzusetzen. Eine Reflexion des Themas Einheit in der Tradition von Platon/Plotin und Descartes ergibt: Einheit ist niemals ohne Zweierheit (Denken – Gedachtes) zu fassen. Das Ich ist von „unaufhebbar antithetischer Struktur“ (200). Dennoch hat es das nicht abweisbare Bedürfnis nach Einheit. In der damit gegebenen absurden Situation, nämlich dem unausweichlichen Verwiesensein auf Einheit bei ebenso klarem Bewußtsein, sie nicht erreichen zu können, erhebt sich die Frage nach Sinn in ihrer ganzen Schärfe: Wie ist bei faktisch immer nur anzutreffender Vielheit dennoch absolute Einheit möglich? b) Erarbeitung eines letztgültigen Sinnes (233–255): Wie läßt sich Einheit-in-Differenz (und damit ein letzter Sinn-Begriff) präzise denken? Die dargestellte Einheitsaporie zeigt, daß eine Lösung allein auf dem Niveau eines transzendental-apriorischen Ansatzes, der die Subjektivitätsproblematik von vornherein mitberücksichtigt, zu suchen ist. Näherhin ist es nach V. die Bild-Lehre des späten Fichte, die eine adäquate Antwort auf die gestellte Frage erlaubt. Die gesuchte Einheit – die die vollkommene Einheit der Relata ebenso wahr wie ihre Eigenständigkeit – besteht ihr zufolge in der Einheit der sich gegenseitig als Antwort auf die Forderung des unbedingten „Du sollst“ der praktischen Vernunft frei anerkennenden, im wechselseitigen Füreinander-Bild-Werden aufgehenden Subjekte, die wiederum in dieser Anerkennungseinheit insgesamt nichts anderes sind als Erscheinung des Absoluten. Hiermit sind „die Grundzüge eines Begriffs letztgültigen Sinnes umrissen“ (252). Die im Anschluß an Fichte skizzierte, in der Lehre vom Absoluten und seiner Erscheinung fundierte Interpersonalitätstheorie, in die, wie V. kurz andeutet, noch die Aspekte Natur, Leiblichkeit, Leid- und Todeserfahrung sowie der trinitarische Gesichtspunkt, daß das Absolute schon in sich Bild oder Wort ist, zu integrieren wären, spiegelt strukturell die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und löst so – auf der begrifflichen Ebene – einen wesentlichen Gehalt dessen ein, was *traditio* im christlichen Sinne (als Hingabe an den Vater wie an die Vielen) besagt. c) Philosophischer Nachvollzug von definitiver Sinnantwort in Geschichte (256–280): Wie ist absoluter Sinn

real-geschichtlich als zugänglich zu denken? Im Urvertrauen des Kindes ist ursprüngliche Einheit von Ich (personal und sachhaft verfaßter) Welt und Absolutem gegeben, damit grundsätzlich die Struktur letztgültigen Sinnes realisiert. Dieser Sinn muß jedoch, um als solcher auch wirklich zur Geltung zu kommen, tatsächlich erfahren und von der Vernunft vollzogen werden. Das geschieht prinzipiell im Interpersonalverhältnis – aber eben nur prinzipiell, da Vollzüge wie Fragen und Behaupten, die für dieses Verhältnis konstitutiv sind, auf absolute Einheit immer nur vorgereifen können. Der Übergang von der prinzipiellen zur geschichtlichen Ebene erfolgt in der Einsicht, daß sich dieser Vorgriff historisch in Religionen oder auch anderen Entwürfen des Absoluten konkretisiert. Als Kriterium für das „Ein-für-allemal“ geschichtlich ergangener Offenbarung gibt V. den Begriff einer Vermittlergestalt an, die etwa dem „absoluten Heilbringer“ bei K. Rahner entspricht, deren Züge nun allerdings in der Sprache Fichtes beschrieben werden. Solche Offenbarung ereignet sich dort, „wo ein Mensch seine ganze Existenz darangibt, Wort und Bild des Unbedingten zu sein.“ (266) In diesem Wort vernehmen die von ihm Angesprochenen zugleich „den unbedingten Anspruch und die feste Hoffnung . . . , alle Menschen als Bilder Gottes zu entdecken, deren gegenseitiges Anerkennen das vollendete Erscheinen Gottes möglich machen wird.“ (ebd.) Dieser Begriff gewinnt noch deutlichere Konturen, wenn nach der Möglichkeit einer Erscheinung des Absoluten angesichts sich verweigernder endlicher Freiheit gefragt wird. In sehr dichten, von Anselm und H. U. v. Balthasar inspirierten Überlegungen (268–280) gelangt V. zur Idee der stellvertretenden Genugtuung und zum Gedanken des „wunderbaren Tauschs“, durch den der Gerechte sich zur Sünde macht, damit der Sünder gerecht werde. Damit wird der volle Begriff von *traditio* wenigstens näherungsweise auch philosophisch nachvollzogen, zugleich aber an die äußerste Grenze dessen gegangen, was sich *remoto Christo* überhaupt denken läßt.

2. Der zweite Traktat der Fundamentaltheologie hat es zentral mit Lessings Problem des „garstigen Grabens“ zu tun. Wie ist glaubhaft zu machen, daß sich letztgültiger Sinn in geschichtlicher Kontingenz tatsächlich eröffnet hat? V.s Antwort lautet: Die Vermittlung solchen Sinnes übersteigt die Möglichkeiten historisch-objektiver Feststellung; sie kann nur im Zeugnis geschehen. Den für ihn zentralen Begriff des Zeugnisses entwickelt V., indem er B. Weltes Einsicht in die Eigenart personalen (statt objektiverend) Erkennens mit H. U. v. Balthasars „Theologischer Ästhetik“ und ihrem Ansatz bei der „objektiven“ Evidenz der Offenbarungswahrheit sowie G. Siewerths Rückgang auf das Staunen verbindet (391–402). Dieser Einsatz beim Zeugnis erhält Profil nicht zuletzt in der Konfrontation mit der historisch-kritischen Exegese, insbesondere der Rückfrage nach dem „historischen Jesus“ (402–416). Historische Forschung führt nur zu Wahrscheinlichkeitsurteilen. Absolutes Glaubensengagement aber ist auf unbedingte Evidenz angewiesen. Diese vermag allein das ganzheitlich-personale Zeugnis zu bieten. Das in diesem Sinne grundlegende Glaubenszeugnis liegt für den Christen in den neutestamentlichen Schriften vor, und zwar in der Gestalt, die ihnen von ihren Autoren faktisch gegeben worden ist. Fachexegetisch gesprochen, wird damit die Ebene der Endredaktion der Evangelien favorisiert. Sie allein ist fundamentaltheologisch relevant. Der mit dem Stichwort Zeugnis bezeichneten Linie folgt V. auch in seiner ausführlichen Reflexion des Stellenwerts der Wunder Jesu (330–357, 417–440). Entscheidend ist ihr Zeichencharakter. Dies zeigt nicht zuletzt wiederum ein Blick in die Evangelienredaktion. Die Evangelisten haben insgesamt so redigiert, daß das Augenmerk immer mehr von den einzelnen Wunderberichten ab- und dem „Integral des gesamten Redens und Handelns Jesu“ (vgl. 421) – im Spiegel der Wundererzählungen – zugewandt wird. Auch die Wunderüberlieferung wird so zum Christuszeugnis, das seine Mitte in der Weitergabe (*traditio*) seiner Hingabe (*traditio*) an die Menschen hat. Schließlich entfaltet V. in diesem Zusammenhang seine bereits früher vorgetragene These, derzufolge die Basis des österlichen Glaubens nicht in nach der Katastrophe auf Golgotha stattfindenden Ereignissen (den Erscheinungen des Auferstandenen) zu suchen, vielmehr bereits mit der gläubigen Wahrnehmung (die sich im Zeugnis, exemplarisch abgelegt durch den Centurio Mk 15, 39, äußert) des Lebens und Sterbens Jesu, deren Grundzug Dahingabe (*traditio*) ist, gegeben ist (441–480).

3. Den dritten – relativ am knappsten gehaltenen – Traktat entwickelt V. konse-

quent als christologisch orientierte und über den Gedanken der *traditio* an den Ansatz der Fundamentaltheologie überhaupt rückgebundene Besinnung auf den Sinn von Kirche. „Kirche läßt sich in dem Maße fundamentaltheologisch verantworten, wie sie Gegenwartigsetzung von Gottes letztem Wort bzw. deren notwendige Möglichkeitsbedingung ist.“ (484) Aus dieser Perspektive muß sowohl die Kirche überhaupt – etwa im von V. differenziert interpretierten Bild vom Leib Christi (515–545) – als auch nicht zuletzt das kirchliche Amt (546–572) gesehen werden.

V.s „Grundriß“ ist ein Entwurf von beachtlicher Eigenständigkeit, systematischer Konsequenz und ganz außerordentlicher argumentativer Kompetenz auf so unterschiedlichen Gebieten wie systematischer Theologie, klassischer wie moderner Philosophie und Exegese. Davon vermittelt das Referat, das im wesentlichen nur die Ergebnisse der jeweiligen Argumentationen, nicht diese selbst wiedergeben konnte, nur einen sehr unvollkommenen Eindruck. Eigens verwiesen sei noch auf die sehr instruktive Diskussion der Gottesbeweise (104–148). Ich beschränke mich abschließend auf zwei Bemerkungen zum ersten und eine Frage zum zweiten Traktat. V. rekurriert auf die Tradition (im weiteren Sinne) transzendental-apriorischer Philosophierens auf der Linie Platon/Plotin – Augustinus – Anselm – Descartes – Fichte. Ein solcher Ansatz – der mir, in dieser Konsequenz von theologischer Seite bisher nicht rezipiert, sowohl von der Sache her geboten als auch fundamentaltheologisch, gerade in seiner Verbindung mit dem Leitmotiv existentieller Absurditätserfahrung (vgl. z. B. 161 f., 201 f., 237 f., 249), sehr fruchtbar zu sein scheint – versteht sich nicht von selbst und ist, wie V. ausdrücklich bemerkt (256), nicht erzwingbar. Von anderen Positionen der Gegenwartphilosophie her kann er als allzu „steil“ empfunden werden. Deshalb wäre wohl noch mehr, als es bereits geschehen ist, Vermittlungsarbeit zu leisten gewesen, z. B. im Hinblick auf eine analytisch-philosophische Diskussion der Sinnfrage und des Sinnbegriffs oder eine Verteidigung der Begriffe von Subjektivität, sittlich-praktischer Vernunft etc. bis hin zu den Spitzenbegriffen der späten Philosophie Fichtes angesichts ihrer analytischen wie „postmodernen“ Infragestellung. Was die Letztgültigkeitsfrage betrifft, so mag man – auch wenn man die zentrale Bedeutung des Zeugnisses bejaht – ein näheres Eingehen auf die Problematik der „Absolutheit des Christentums“ im Kontext des Dialogs der Religionen oder einer „Theologie der Religionen“ vermissen. Der interessanteste Punkt im zweiten Traktat scheint mir, mehr noch als die These zur Osterevidenz, die Herausforderung der historisch-kritischen Exegese durch V.s Zeugniskonzeption zu sein. V. hält an der Ausweisbarkeit des Zeugnisses vor der historischen Vernunft fest. Wie ist jedoch das Verhältnis von sittlich-praktischer und historisch-kritischer Vergewisserung genauer zu verstehen? Es gibt offenbar – auch in den fundamentaltheologisch relevanten Fällen – prinzipiell drei Möglichkeiten, deren Zutreffen oder Nichtzutreffen mir trotz V.s Differenzierungen noch nicht ganz geklärt erscheint: (1) Ersetzung historischer Sicherheit durch die absolute Gewißheit des Zeugnisses, (2) Erschließung historischer Sicherheit aus der Zeugnissgewißheit (als deren „Bedingung der Möglichkeit“), (3) letzte Eigenständigkeit der historischen Sicherheit (bzw. Wahrscheinlichkeit) gegenüber dem Zeugnis (als Mindestvoraussetzung oder negative Norm). Auf eine der beiden zuletzt genannten Möglichkeiten könnten Formulierungen in der Diskussion mit T. Pröpper (407 f.) und die Forderung nach einem „fundamentum in re“ des Christuskerygmas (410) hindeuten. Fragen wie der hier kurz angedeuteten wäre im Gespräch zwischen Exegese und Fundamentaltheologie noch weiter nachzugehen. – V.s Buch gibt der künftigen fundamentaltheologischen Arbeit ein hohes Problembewußtsein vor und verleiht ihr durch die Prägnanz seiner bei aller Subtilität im einzelnen sehr einheitlichen Konzeption (vgl. die Leitgedanken Letztgültigkeit und *traditio*) zugleich einen deutlichen Impuls. Das entsprechende Echo in kritischer Diskussion und Weiterführung ist ihm ganz besonders zu wünschen.

H. G. TÜRK