

gendeine Zeit angewiesen, ist aber von einem konkreten Ort und einer konkreten Stunde unabhängig.“ (24) Der Rez. tut sich schwer, solches als Erzählsprache anzusehen; er hat auch sonst in diesem Buch keine Erzählsprache gefunden. Der Grundansatz des Werkes besteht in dem Versuch, aus möglichster Annäherung an den historischen Jesus auch die heutige Glaubensverkündigung plausibel zu machen. Ist nicht die erkenntnismäßige Reihenfolge umgekehrt? Nur wenn heutige Glaubensverkündigung sich wirklich als Wort Gottes verstehen läßt, läßt sich auch die Gotteshoheit ihres Urhebers im Sinn des Glaubens verstehen. Man kann nicht mit einer anderswoher vorausgesetzten Autorität Jesu die Autorität heutiger Glaubensverkündigung begründen, weil uns in Wahrheit die Autorität Jesu nur durch die Vermittlung der „viva vox evangelii“ überhaupt zugänglich ist. Es fehlt dieser „Fundamentaltheologie“ zugleich, wie man an den Ausführungen über die Auferstehung erkennen kann (55, 68), an der Sensibilität für den Unterschied zwischen historischem Wissen und Glaubenserkenntnis und für deren gegenseitige Inbeziehungsetzung im Sinn von DS 3015. Letztlich beruht hier alles auf einer Zirkelargumentation: „Wäre dieses Leben nicht universal, so hätte es sich gegenüber dem Tod nicht wirklich bewährt, denn der ist universal.“ (73) Die Argumentation des Vf.s erbringt nur, daß Jesus ähnlich wie Sokrates durchaus ein religiös überzeugender Mensch gewesen sein könnte: Jesu Mahnung sei „ständig durch sein eigenes Leben und durch sein eigenes Beispiel getragen; daraus bekommt sie ihre nicht anfechtbare Glaubwürdigkeit“ (113). Der Vf. selbst bezeichnet bereits auf S. 137 sein eigenes Verfahren als „eine Grundlegung des Glaubens (...), wie sie faktisch erfolgte und gelang“. An letzterem seien vorsichtige Zweifel angemeldet. P. KNAUER S. J.

KERN, WALTER, *Geist und Glaube*. Fundamentaltheologische Vermittlung zwischen Mensch und Offenbarung. Hrsg. Karl H. Neufeld. Innsbruck–Wien: Tyrolia 1992. 451 S.

Walter Kern zu Ehren, der von 1969 bis 89 in Innsbruck Professor für Fundamentaltheologie war, erschien dieses Buch im Jahre seines 70. Geburtstags, herausgegeben vom Lehrstuhlnachfolger. Es besteht aus einer Sammlung von Aufsätzen des Jubilars aus den vergangenen drei Jahrzehnten. Sie gewährt nicht nur einen Einblick in seine reiche wissenschaftliche Arbeit, sondern ist zugleich eine Standortbestimmung heutiger Fundamentaltheologie, wobei die philosophische Grundlagenarbeit stark ins Auge fällt. Einleitend gibt K. H. Neufeld einen Überblick über die Geschichte des Faches Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, bzw. an dem alten Jesuitenkolleg, aus dem die Universität erwachsen ist. Wir erfahren, wie sich die zunächst vorwiegend durch die interkonfessionellen Streitfragen geprägte „Kontroverse“ des 17. Jahrhunderts zu der immer mehr auch den Anfragen der Aufklärung zugewandten „Polemik“ des 18. und der „Apologetik“ des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelte. „Das vorläufig letzte Kapitel Innsbrucker Fundamentaltheologie schrieb Walter Kern“ (7). Dessen leitendes Anliegen faßt Neufeld in die Worte: „Es geht um einen Brückenschlag, und das ist die Aufgabe echter Fundamentaltheologie, die nicht hier oder dort Lager oder Festungen errichtet – mögen sie nun alt oder neu anmuten –, sondern die verbinden und Beziehung schaffen muß“ (27). Den Beweis für diesen von Kern stets praktizierten Stil der Theologie erbringen die hier zusammengestellten Aufsätze. Ich werde im folgenden jeden von ihnen mit einigen Stichworten charakterisieren, wobei freilich der für den Autor so typische Reichtum an Details notwendig vernachlässigt werden muß.

In dem kleinen frühen Aufsatz (1961) aus dem viel gelesenen Sammelwerk „Warum Glauben?“ wird das zentrale Thema einer philosophischen Vermittlung des christlichen Glaubens angeschlagen. Die Hauptthese daraus: Die Vernunft in ihrer Universalität ist wesentlich auf das Unendliche bezogen und damit auf Gott selbst. „Und was uns Gott als Mysterium des Glaubens offenbaren mag, das ist nichts anderes als die erfüllte ‚Innenseite‘ dessen, was wir im naturhaft ursprünglichen Wissen um das unendliche Sein immer schon ‚von außen‘ auf eine leere, unbestimmte Weise umgriffen haben“ (39). – Es folgt ein in der Fachwelt stark rezipierter Aufsatz über „Erkenntnis und Liebe“ bei „Hegel“ und „Thomas“ (1959). Anhand zahlreicher Textbeispiele wird zunächst die Verschiebung der Liebes- zur Erkenntnisthematik in der Entwicklung des

Hegelschen Denkens herausgearbeitet, d. h. der Schwerpunktwechsel in der Konzeption des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vom anerkannten Gegenüber zum erkennenden Subjekt. Der damit einhergehenden spekulativen Überbetonung des Kognitiven wird nun anhand von Thomas eine Geistmetaphysik gegenübergestellt, nach welcher Erkenntnis und Liebe gleichursprünglich sind und geistiges Leben, auf welcher Stufe auch immer, sich nur in der Einheit erkennender Aneignung und selbstloser Bejahung vollziehen kann. – Von dieser Geistkonzeption aus kann sich der Zugang zu einem Thema öffnen, das spätestens seit der Philosophie Hegels und des Personalismus für ein der metaphysischen Tradition verpflichtetes Denken zur Lösung ansteht, und dessen Diskussion durch den Aufsatz des Autors „Einheit-in-Mannigfaltigkeit“ (1964) bereichert und vertieft wurde. Es geht um die ontologische Grundfrage, ob nur die Einheit oder nicht auch die Vielheit ein „transcendentale“ sei, also ein das Sein schlechthin und auf jeder seiner Vollkommenheitsstufen charakterisierendes Merkmal. Immerhin gipfelt die traditionelle Ontologie in einer Metaphysik des Geistes. Wenn aber der Geist seinen Grundvollzug in einer den Unterschied setzenden wie auch übergreifenden Bewegung von Erkenntnis und Liebe hat, dann können Vielheit und Unterschied nicht nur Zeichen der Endlichkeit sein, sondern müssen ebenso als „perfectio pura“ gelten können, d. h. als eine bis ins Leben Gottes hinein steigere Vollkommenheit. Nun ist aber in der Tat nach christlicher Lehre Gott selbst in sich unterschieden, nämlich dreifaltig, so daß Augustinus von seiner Vollkommenheit als der „einfachen Vielfalt und vielfältigen Einfachheit“ (106) sprechen kann. Der Autor aber geht noch einen Schritt über diesen Verweis auf die christliche Gotteslehre hinaus. Denn vermag nicht, gleichsam im Rückblick, das Licht dieser Lehre unsere Wirklichkeitssicht überhaupt zu erhellen? Das entscheidende Argument dafür ist die „Doppelstruktur Wahrheit-Gutsein“ (85) in der klassischen Transzendentalienlehre, die sich als Selbstbejahung und Selbstgestaltung aller Wirklichkeit auslegen läßt und, auch in Einbeziehung des „nicht formell sinnlich oder geistig erkennenden Seienden“, als allgemein ontologische Einheit von „appetito“ und „perceptio“ zu denken ist (84).

Doch so hoch man die Kraft metaphysischer Vernunft auch einschätzen mag, so unvermeidlich kommt sie dort an die Grenze, wo sie, geführt von eigener Konsequenz, auf die Frage der „Theodizee“ stößt, eine Frage, der sich der Autor in verschiedenen Zusammenhängen, am ausführlichsten aber in einem Beitrag für „Mysterium Salutis“ (1969) gestellt hat. Die Lösungsversuche der Religions-, der Philosophie- und Theologiegeschichte, so wird in dem Beitrag deutlich, stehen immer erneuten Problematisierungen gegenüber, wie sie in neuerer Zeit vor allem auch durch die Literatur eindrucksvoll artikuliert wurden. Die Mitte der Darstellung bildet eine bibeltheologische Entfaltung (131 ff.) der Frage und die Andeutung einer Antwort, wobei es hier nicht so sehr um eine theoretische Antwort gehen kann, sondern nur um den Verweis auf die eine Tat Gottes, nämlich seine durch Sünde und Leid herausgeforderte „Selbsterschließung“ (141), die Erschließung seiner Liebe, die zugleich sein Geheimnis wahrht. – Wurde durch die Theodizeefrage eine legitime Rede von der Verborgenheit Gottes begründet, so untersucht ein weiterer Aufsatz „Atheistische Fehlformen der Verborgenheit Gottes“ (1982), mag es sich nun um verfehlt Folgerungen aus einer durch das Christentum mit angestoßenen Entsakralisierung des Kosmos (149 ff.) handeln oder um die typischen Allmachtsillusionen des „homo faber“ (155 ff.) oder auch nur um die Konsequenzen einer empiristischen oder sprachlogischen Verkürzung unserer Welt-sicht (162 ff.). Die Darlegungen sind wie immer reich an historischem Detail. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, das polemische Wort vom Tode Gottes bis zur mittelalterlichen Kabbala zurückverfolgt (155 f.). – In einem komprimierten Beitrag „Gotteserkenntnis heute“ (1981) unternimmt Kern den Versuch einer zeitgemäßen Reformulierung der klassischen Gottesbeweise. Die entscheidende Aufgabe besteht dabei darin, den in verschiedenen menschlichen Grunderfahrungen, etwa der Liebe oder dem Gewissensruf oder einer allgemeinen Kontingenzerfahrung, enthaltenen Bezug zum Unbedingten herauszuarbeiten und auf seine metaphysischen Implikationen zu befragen. Kern schlägt einen im Ansatz auf Leibniz zurückgehenden modallogischen Beweisgang ein (185 ff.). Dieser besagt, daß bereits mit dem Ausschluß der Unmöglichkeit der Existenz Gottes, – und die praktisch postulatorische Bezugnahme auf Gott stellt einen sol-

chen Ausschluß dar –, auch seine nicht mehr nur mögliche, sondern notwendige Existenz mitbehauptet ist. – Immer wieder ist für Kern Hegel der bevorzugte Gesprächspartner, ist doch dieser Denker in seinen Augen „der erste große Theoretiker des modernen Bewußtseins“ (396). So stellt die breit angelegte Analyse der späten Neuzeit: „Atheismus – Christentum – Emanzipierte Gesellschaft“ (1969), zugleich ein Hegelreferat dar. Wie Hegel in seiner „Weltgeschichte“ sagt, ist die „Entgötterung“ (205) des antiken Sakralkosmos letztlich auf den jüdischen Monotheismus zurückzuführen. Einer so entblößten Natur gegenüber führen die Wissenschaften von dieser Natur mit einer gewissen Konsequenz „zum Materialismus und Atheismus“ (222). „Denn in ihnen stehen die Gesetze der Natur als Letztes, für sich allgemeines“ (222). Doch die Verabsolutierung dieses naturwissenschaftlichen Verstandes ist eine grobe Verkürzung: „Indem der Verstand bei diesem Natürlichen als dem absolut Wahren stehen bleibt, kann es die Religion nicht gegen ihn aushalten. Sie hat einen spekulativen Inhalt; sie ist vernünftig und inkonsequent gegen den Verstand“ (224). Die in der Religion enthaltene Vernunft muß deshalb von der spekulativen Philosophie vor der Zerstörung durch den Verstand gerettet werden. Vor ihr muß die Religion aber auch dort gerettet werden, wo es um die Freiheit und Gleichheit aller Menschen geht. Kern zitiert aus der „Enzyklopädie“ (§ 482): „Diese Idee (der Freiheit) ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch an sich zur absoluten Freiheit bestimmt ist“ (220). Das aber heißt in der Konsequenz (Rechtsphilosophie § 209), „daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usw. ist – dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit“ (219). Wollte man aber im Eifer des Engagements eine der menschlichen Wirklichkeit bereits einwohnende werthafte „Vernünftigkeit“ leugnen und sich ganz auf die Konstruktionskraft von Weltverbesserungsplänen verlassen, so wäre dies der „Atheismus der sittlichen Welt“ (Rechtsphil. Vorrede) (228).

In dem Aufsatz „Die antizipierte Entideologisierung“ (1974) stellt Kern den Wert der Rückbesinnung auf die christliche Tradition in bezug auf ein spezifisches Problem der Moderne heraus, nämlich das der „Ideologie“. Deren Wesen dürfte darin bestehen, daß „ein Teilaspekt der Welt zum Totalsystem verabsolutiert“ (250), also vergöttlicht wird. Hiergegen aber ist das Christentum die entideologisierende Macht schlechthin. Kern illustriert dies durch eine ausführliche Exegese der paulinischen Warnung, sich nicht wieder den „Weltelementen“ zu unterwerfen, aus deren Sklaverei der Glaube an Christus befreit hat (Gal 4, 3; Kol 2, 8). Gerade dieser religiös wie säkular verwendbare Begriff der „Weltteile“ erweist sich als Brücke zur modernen Problematik. Die von aller versklavenden Macht befreiende Wirkung des Christentums wird schließlich in einem Wort Luthers zusammengefaßt: „*Domini sumus, in genitivo et in nominativo*“ (267), d. h. wir sind Herren, wenn wir *des* Herren sind. – Es folgen drei Beiträge aus dem mit W. Pottmeyer und M. Seckler herausgegebenen mehrbändigen „Handbuch für Fundamentaltheologie“. Der erste Aufsatz: „Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes“ (1985), nimmt nochmals die ideologiekritische Stoßrichtung des Christentums auf. Freilich, er zeigt, daß die Entmachtung der menschenfeindlichen Mächte im christlichen Glauben nichts Triumphalistisches an sich hat. Denn es ist gerade die Ohnmacht der „gekreuzigten Liebe“ (291), an der sich alle auftrumpfenden Mächte zu Tode siegen. Nietzsche hat dieses Paradox den „dauernden Selbstmord der Vernunft“ genannt (277). Augustinus dagegen spricht von dem Geheimnis, welches darin besteht: „*morte occisus mortem occidit*“ (285). – Mehr vorbereitenden und zum Glauben hinführenden Charakter hat der Aufsatz „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung“ (1985). Es werden hier anthropologische Grunddimensionen herausgearbeitet wie Welt- und Gemeinschaftserfahrung oder die allgegenwärtige Vermittlungsmacht der Sprache, darüber hinaus Grenzsituationen wie Leid, Tod und Schuld, die den Menschen für die Botschaft des Heiles empfänglich machen können. – Die christlichen Wurzeln der drei Forderungen der französischen Revolution „Freiheit“, „Gleichheit“,

„Brüderlichkeit“ untersucht mit viel Detailkenntnis der Aufsatz: „Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt“ (1988). – Der Titel des abschließenden Aufsatzes könnte als – theologische Quintessenz der Sammlung gelten: „Das spezifisch Christliche ist das allgemein Menschliche“ (1990). Dieses aber besteht, wie schlicht und überzeugend herausgestellt wird, in nichts anderem als der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. – In den autobiographischen Anmerkungen „Fundamentaltheologie mit Präntentionen“ und in der von A. Batlogg verfaßten biographischen Skizze wird dem Leser zunächst der Mensch Walter Kern nahegebracht, bzw. – den Freunden und Schülern – in Erinnerung gerufen. Wir erfahren von seiner in der Zeit des Nationalsozialismus sehr eigenständigen, ja gefährlich eigenwilligen Entscheidung zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu, von seinem Studiengang, der ihn von Pullach über Rom nach Innsbruck führte, und von seiner Lehrtätigkeit in Pullach, Freising und schließlich in Innsbruck, einer Lehrtätigkeit, deren Beschreibung auch manche liebenswerte Anekdote enthält. Wir erfahren nicht zuletzt von dem Einfluß der Theologie und der Person Karl Rahners auf den Studenten Walter Kern sowie von seinem früh erwachten und bis heute erhaltenen Interesse an der Philosophie Hegels. Das Buch liefert schließlich selbst den Beweis für die „Präntentionen“, d. h. für den stets hohen Anspruch des Autors an sich und seine Leser und Studenten. Interessant scheint mir auch der Orientierungshinweis des nun Emeritierten für eine künftige Fundamentaltheologie: „von den profilierten Positionen protestantischer Theologie her anvisiert: es wären in etwa zu verbinden Ebeling und Pannenberg: wird daraus kein Zwitter, wird's wohl ganz gut katholisch“ (395).

Das Buch bietet neben dem Einblick in das Lebenswerk von Walter Kern auch eine Art Grundkurs in Fundamentaltheologie, der für den Fachmann wie für den Studenten von Interesse ist. Der Reichtum an Detail macht es zudem zu einer wahren Fundgrube von Zitaten und historischen Einzelinformationen. Dazu kommt, doch das ist in einer Rezension nur schwer zu vermitteln, der animierende und lebendige Stil des Autors. Wer ihn persönlich kennt, wird hinter den Zeilen unschwer den fesselnden Redner erkennen. Ein Wermutstropfen ist für den Leser freilich die mangelhafte Betreuung des Druckes. Einen so peniblen Manuskriptleser wie Walter Kern hätte man ruhig mit etwas mehr Sorgfalt in diesem Punkt ehren sollen. Ich habe bisher schon sechszwanzig zum Teil sinnstörende Druckfehler entdeckt, außerdem viele unschöne Trennungsfehler. Auch der willkürliche Wechsel des Zeilenabstandes trübt die Optik. Dennoch, es ist ein schönes Buch. Vor allem aber ist es eines derjenigen theologischen Bücher, die beweisen, daß wissenschaftlicher Gehalt und geistliche Nahrung kein Gegensatz sind.

J. SCHMIDT S. J.

VERNUNFT DES GLAUBENS. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang. Hrsg. Jan Rohls und Gunter Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 734 S.

Im Vorwort der vorliegenden umfangreichen Festschrift betonen die Herausgeber, daß mit der Titelformulierung exakt das Grundmotiv Pannenberg'schen Denkens benannt sei. Denn diesem gehe es im Gegensatz zur existenzialen Hermeneutik der Bultmannschule und dem autoritären Offenbarungsdenken des Barthianismus, die in einem historischen Glaubenssubjektivismus befangen blieben, um den Nachweis einer allen Irrationalismus und Dezisionismus überlegenen Vernünftigkeit des Glaubens.

Die Herausgeber skizzieren auch in wenigen Strichen Pannenberg'schen Einlösung eines solchen Programms. „Durch die Wiederentdeckung der Universalgeschichte als des umfassenden Mediums der Offenbarung“ so schreiben sie, „versuchte Pannenberg, die Auflösung der Theologie in bloße Sprachlehre zu vermeiden und forderte statt dessen die Ausarbeitung einer religionsgeschichtlichen Theologie, welche die Offenbarungsgeschichte mit den ... Mitteln der historisch-kritischen Forschung untersucht. Das Christentum mit seiner ... Botschaft von der Gottesherrschaft wurde (sc. von ihm) verstanden im Kontext der geschichtlichen Überlieferungen Israels, insonderheit der jüdischen Apokalypitk. Als Spezifikum des christlichen Glaubens galt dabei die Annahme,