

Rahner durch Maréchal einzugehen. Der Autor untersucht vor allem Kants „Kritik der reinen Vernunft“; er stellt dar, wie sich Kants Ansatz etwa von dem Wolffs unterscheidet. Bei Kant werden als „transzendental“ bezeichnet die im Subjekt liegenden aller Erfahrung vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Andererseits versteht Kant unter transzendental auch das über die Erfahrungsgrenzen Hinausreichende und lehnt eine so verstandene Transzendentalphilosophie ab (170–172). – Das 3. Kap. ist dem Vergleich von Rahners und Kants Verständnis des Transzendentales gewidmet. Der Hauptunterschied läßt sich dahingehend bestimmen, daß Kants Begriff des Transzendentales sich streng allein auf die Erkenntnisebene bezieht, während er bei Rahner mehr auf die Sachebene angewandt wird (179). Diese sehr knappe Zusammenfassung ist beim Autor durch viele aufschlußreiche Einzelbeobachtungen belegt.

Gegenüber Rahners transzendentalen Ansatz sind nach Auffassung des Rez. manche Fragen zu stellen. Ist nicht der „unendliche Horizont“, in den Rahner alle Einzelerkenntnis stellt, noch immer geschaffen und darf keineswegs mit Gott identifiziert werden? Fragwürdig erscheint auch Rahners Auffassung, daß das „Natürliche“ gegenüber dem „Übernatürlichen“ nur ein Restbegriff sei, dessen genauer Inhalt sich nicht angeben lasse, weil ja faktisch die übernatürliche Erhöhung alles umfaßt und das Natürliche nie ohne diese übernatürliche Erhöhung begegnet. Ist nicht vielmehr alles von Gott Verschiedene geschaffen und als solches das „Natürliche“; mit der „übernatürlichen Erhöhung“ meinen wir die an der Welt nicht ablesbare, sondern verborgene und nur durch das Wort für den Glauben offenbar werdende Tatsache, daß die geschaffene Welt in die ungeschaffene Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen ist, die der Heilige Geist ist. Anstatt wie Rahner zu versuchen, eine göttliche Offenbarung plausibel zu machen, ginge es eher darum, mit der natürlichen Vernunft die Nichtselbstverständlichkeit von Offenbarung zu erkennen und dann danach zu fragen, wie die christliche Botschaft sich durch ihren eigenen Inhalt doch als Wort Gottes verständlich machen kann. Richtig an Rahners transzendentaltheologischem Ansatz ist gewiß, daß der Mensch nur dann zum Glauben fähig ist, wenn er verborgen von vornherein der übernatürlich Erhobene ist; er muß also von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen sein. Aber dies läßt sich nur in einer relationalen Ontologie sachgemäß aussagen. Rahners eher substanzontologisch orientierte Rede von einer göttlichen Formalursächlichkeit ist dafür wenig geeignet.

Die vorliegende Arbeit ist sorgfältig und in klarer Sprache geschrieben. Sie analysiert die Befunde zutreffend und ist dadurch tatsächlich „für alle diejenigen von Interesse, die sich mit dem Denken des katholischen Theologen Karl Rahner befassen“ (15).

P. KNAUER S. J.

IN VERANTWORTUNG FÜR DEN GLAUBEN. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries, Hrsg. von *Peter Neuner* und *Harald Wagner*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992, 408 S.

Zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 31.12.1991 wurde diese Festgabe dem Jubilar von 26 Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet. Sie befaßt sich in drei Hauptteilen mit „Glaube und Theologie“, „Kirche und Lehramt“, sowie „Verantwortung für Ökumene und Religionen“. Drei der Beiträge sind auf englisch abgefaßt. – *Wolfhart Pannenberg* bietet mit dem zwölfseitigen Artikel „Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums“ (35–46) eine Zusammenfassung seines gesamten theologischen Ansatzes: Die biblischen Texte sprechen von Gott und seinem Handeln in bestimmten Ereignissen. „Damit muß sich die Frage verbinden, ob die Ereignisse wirklich stattgefunden haben und ob sie wirklich etwas mit Gott zu tun haben“ (36). Wenn die christliche Theologie akzeptiert, daß in der profanen historischen Methode mit Gott nicht gerechnet wird, müsse sie sich den Vorwurf der Anpassung an den modernen Zeitgeist gefallen lassen (38). Statt dessen gelte es, die große Tradition philosophischer Theologie zu erneuern. „Erst auf dem Boden eines philosophisch ausgewiesenen Gottesgedankens läßt sich plausibel machen, daß die Welt und ihre tiefste Eigenart mitsamt der Menschheit als Schöpfung zu verstehen ist, und erst unter dieser Voraussetzung gibt es dann auch gute Gründe dafür, daß Gott in der Geschichte der Welt und

der Menschheit fortgesetzt handelt.“ (40) „Das Wort Gott wird nur dann sinnvoll gebraucht, wenn sich von seinem Inhalt her die Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Lebens tiefer verstehen läßt und ein angemessenes Verhalten dazu ermöglicht wird.“ (42) Nach Auffassung des Rez. ist es zwar richtig, daß der Glaube die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis voraussetzt. Aber P.s Ansatz bedeutet den in sich widersprüchlichen Versuch, die christliche Botschaft mit ihrem Anspruch, als Wort Gottes das letzte Wort über alle Wirklichkeit zu sein, in einen noch umfassenderen Anspruch der Vernunft einzuordnen. Das vorausgesetzte Gottesverständnis ist dasselbe wie dasjenige einer internationalen Schiffahrtsgesellschaft, die auf ihren Fahrkarten jegliche Haftung für eventuelle „Acts of God“ ausgeschlossen hat. Verkannt wird, daß Gott nicht Bestandteil eines übergreifenden Gesamtsystems ist. Die Welt wird nämlich nicht durch Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit, ihren Hinweischarakter auf Gott. Er besteht darin, daß sie in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgeht. Es ist nicht erst der Gottesgedanke, der auf den Gedanken einer daraus deduzierbaren Geschöpflichkeit kommen läßt. Vielmehr ist nur umgekehrt von der Welt her Gott als der zu bestimmen, „ohne den nichts ist“. Zwar kann man die christliche Botschaft als existierend mit der Vernunft erkennen; aber ihre Wahrheit ist dann keiner anderen Erkenntnis als der des Glaubens zugänglich. Die Vernunft hat ihr gegenüber nicht Stütz-, sondern nur Filterfunktion, indem sie alle Einwände gegen den Glauben auf ihrem eigenen Feld als unbegründet und damit willkürlich erweist. – *J. B. Metz* gibt in seinem kurzen Beitrag „Geist Europas – Geist des Christentums“ (67–76) zu bedenken, daß das Totalitäre des sog. „Eurozentrismus“ darauf beruhen könne, daß nur ein „halbierter“ europäischer Geist exportiert worden sei, und zwar die Vernunft als „Herrschaftswissen“ und „Unterwerfungspraxis gegenüber der Natur“, nicht aber „jene Vernunft, die als subjekthafte und solidarische Freiheit praktisch werden und zu sich selbst kommen will“ (68). Er beklagt, daß die heutigen Massenmedien eine „neue Art von Subjektunmündigkeit“ befördern und Vernunft zu einem „Krisengewöhnungdenken“ verkümmern lassen (70). Demgegenüber hat die im Christentum wirksame Art der Weltwahrnehmung, die Gestalt einer „anamnetischen Vernunft“ (71), die auf die Wissensform des „Vermissens“ zielt (73). Zugleich ist diese Vernunft mythenkritisch. Bereits die Gottfähigkeit Israels beruht auf einer eigentümlichen „Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen wirklich und letztlich trösten zu lassen“ (ebd). Vor allem aber ist diese wahre Vernunft universalistisch. „Das Christentum muß sich als Träger jenes europäischen Geistes befeuern, der nicht nur in der eigenen Freiheit, sondern in der Freiheit der Andern und damit auch als Gerechtigkeit sich selbst erkennt und zu sich selbst kommt.“ (75) – *Georg Kretschmar* untersucht in seinem Beitrag „Der christliche Glaube als *Confessio*“ aufschlußreich die Herkunft des lutherischen Bekenntniskonzepts (87–116); für Luther gehörten existentielle Betroffenheit und kirchliche Einbindung wesentlich zusammen. – *Leonhard Swidler*, „*Ecclesia semper reformanda*“ (153–164), zählt vieles auf, was man in der heutigen Kirche wie einen Rückschritt gegenüber der sonstigen Weltentwicklung empfindet. Er plädiert – leider im wesentlichen ohne Begründung aus dem Glauben selbst – für eine Art „Catholic Bill of Rights“ (156) von kirchlichem Verfassungsrang. – *Peter Neuner* handelt von „Reform als Wesenselement der Kirche“ (165–185). Nach einem geschichtlichen Überblick über verschiedene Modelle der Reform empfiehlt er als neues Modell die „Kirche als Dialoggemeinschaft“; er hält nur solche Kirchen, die sich den Forderungen nach Reform stellen, für ökumenefähig. – Gegen eine von verschiedenen Instanzen in letzter Zeit hingebungsvoll betriebene fundamentaltheologische „Nebelwerferei“ untersucht *Jürgen Werbick* Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt: „Das Gewissen des Theologen und das hierarchische Lehramt“ (201–216); er weist darauf hin, daß „Argumente und Begründungen bzw. Zweifel an Argumenten“ ihrem Wesen nach „nicht privatisierbar“ sind. „Sie verlangen nach Überprüfung – nach öffentlicher Überprüfung – ihrer Stichhaltigkeit.“ (208). Verbindlichkeit läßt sich nicht verordnen, sondern nur überzeugend zur Geltung bringen (211); „privat“ bleiben dagegen alle diejenigen Überzeugungen, die man einem intersubjektiven Prüfungsprozeß geflissentlich zu entziehen versucht (ebd.). – *Kardinal Willebrands* in „The Place of the Theology in the Ecumenical Movement: Its Contribution

and its Limits“ (257–266) sieht die Hauptaufgabe der Theologie in der Ökumene, das Kriterium des „*id quod requiritur et sufficit*“ zur Geltung zu bringen, damit sich nicht auch hier das Gesetz des Stärkeren durchsetzt (263). – In seiner Auseinandersetzung mit der Lehre von den „Fundamentalartikeln“ des Glaubens (267–277) meint *Harding Meyer*, daß für den ökumenischen Dialog die Frage einer „Differenzierung von Verbindlichkeit“ dringlicher als je sei (276); m. E. ginge es vor allem um die Frage der Reihenfolge im Verständnis der Heilsbedeutung von Aussagen. – *Bischof Paul Werner Scheele* stellt die ökumenischen Bemühungen um den Glaubensakt im Zusammenhang mit dem Faith-and-Order-Projekt „Den einen Glauben bekennen“ dar (279–292). – *Otto Hermann Pesch* plädiert für eine „Ökumenische Kirchlichkeit der Theologie“ (293–318) angesichts der Tatsache, daß man den Begriff „Kirchlichkeit“ gewöhnlich nur immer auf die je eigene Kirche bezieht. Für den Alltag am Schreibtisch formuliert er als Faustregel, daß man bis zum Erweis des Gegenteils davon ausgehen müsse, daß in den traditionellen Handbüchern der Dogmatik die Lehre der Schwesterkirchen als gegnerisch verzeichnet werde und man deshalb besser zu sachkundigen Monographien greifen möge (307). Aufgrund guter Erfahrungen an verschiedenen Orten empfiehlt er für Theologische Fakultäten die Berufung von ein oder zwei Vertretern von Schwesterkirchen in den eigenen Lehrkörper (312). – Einigen abschließenden Beiträgen dieser Festschrift (*Hans Küng, Günter Biemer, Franz Wolfinger*), die sich mit dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen befassen, ist gemeinsam, daß die Möglichkeit von Offenbarung als platte Selbstverständlichkeit angesehen wird. Nach Auffassung des Rezensenten läßt sich eine Zuwendung Gottes zur Welt nur in einem trinitarischen Glaubensverständnis mit der Anerkennung unseres Aus-dem-Nichts-Geschaffenseins vereinbaren und muß als Glaubensgeheimnis im strengen Sinn verstanden werden; nur von hier aus kann letztlich (im Unterschied zu exklusiver oder inklusiver Intoleranz) die tiefe Wahrheit der Religionen universal verkündbar werden. – *Thomas F. O'Meara* untersucht Gemeinsamkeiten der Weltreligionen in der mystischen Erfahrung (375–390). – Der letzte Beitrag besteht in einer fröhlichen Predigt von *Eberhard Jüngel* über Röm 8, 18 ff.; in ihr kommen sogar Engel vor, die, ihre gute himmlische Erziehung vergessend, keck hinter uns herpfeifen.

Den Abschluß des Bandes bildet die Bibliographie der Schriften von Heinrich Fries im Anschluß an den Stand von 1982, der in der Festschrift „Auf Wegen der Versöhnung“ veröffentlicht worden war.

P. KNAUER S. J.

4. Praktische Theologie

ECCLESIA A SACRAMENTIS. THEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ZUM SAKRAMENTENRECHT. HRSG. *Reinhold Ablers / Libero Gerosa / Ludger Müller*. Paderborn: Bonifatius 1992. 141 S.

Stephan Kuttner hatte im Rahmen der Reformarbeiten für den CIC/1983 den Vorschlag gemacht, die einzelnen rechtlichen Bestimmungen der Kirche den jeweiligen Normierungen über die Sakramente zuzuordnen und so den CIC nach den sieben Sakramenten zu gliedern. Zwar ließ sich dieses Gliederungsprinzip schließlich doch nicht verwirklichen, aber der Vorschlag bleibt dennoch anregend. „Diese Anregung soll hier aufgegriffen werden, um den engen Zusammenhang zwischen dem Selbstvollzug der Kirche im Sakrament und der kirchlichen Verfassung schlaglichtartig aufzuzeigen“ (12). Das vorliegende Büchlein hat acht Abschnitte. Im ersten (Eucharistie, 13–25) geht *R. Ablers* davon aus, daß kirchliches Recht von der Eucharistie her zu bestimmen ist. Deshalb untersucht sie, inwieweit die konziliare Lehre von der *communio* in das kirchliche Recht, insbesondere in das Eucharistierecht, eingegangen ist. Dabei geht *A.* von der Voraussetzung aus, daß die „*communio eucharistica*“ eine „*communio ecclesiastica*“ ist und umgekehrt. Das Fazit: „Trotz einiger verbleibender Desiderate kann insgesamt gesagt werden, daß der CIC von 1983 darum bemüht ist, die *Communio*“