

(liegt seine phänomenologische Gegensatz-Schau nicht gleichsam „quer“ zur scholastisch-ontologischen Perspektive?); d) H.U. v. Balthasar.

Den Schluß bilden Thesen zur (Neu-)Inkulturation des Christentums. 1. (spät, doch nicht zu spät:) Alle Kulturen sind erlösungsbedürftig; 2. Christentum strebt nach Aufbau einer christlichen Kultur, einer 3. geschichtlich gewachsenen und geprägten, mit 4. den Merkmalen Einheit, Kirchen-Freiheit, Mitte als Denkform, Christlicher Humanismus. 5. Eine tragende Rolle spielen symbolische Repräsentanzen. 6. Die Kirche Europas ist zur Weitergabe der christlichen Gestalt verpflichtet. In der Tat wäre es ein verhängnisvoller Eurozentrismus, alle Welt mit der Lebenspraxis der europäischen Moderne – samt (post)modernem Kulturrelativismus – zu beliefern und das geistig-religiöse Erbe für sich zu behalten (R. Spaemann 199; auch 55<sup>190</sup>). H. schließt (200): So gilt „auch für das Abendland die Verheißung, die Paulus im Römerbrief dem alten Bundesvolk Israel zusagt, „Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ Eben das ist die Frage; wenn schon nicht „nego paritatem“, so doch: „peto probationem“. Eine Frage auch an H. Rahner bzgl. seines Votums für die durch Tradition „konsekrierte Sprache“ (85), seiner Auffassung, wir alle seien „noch Glieder des Imperium Romanum“ (87). Eines ist die „einzigartige Bedeutung [der abendländischen Kultur] für alle mögliche kommende Kultur“ (90), ein anderes die These, das Christentum müsse/ werde immer europäisch bleiben. Stünden hier nicht Differenzierungen an?

Doch wie dem sei, das Buch heißt – um den Anfang aufzunehmen – nicht: „Christliches Abendland im Für und Wider. Bedacht vor allem mit Hugo Rahner.“ Rez. sieht sich und seine aus Verehrung und Dankbarkeit für den bedeutenden Lehrer genährten Erwartungen an die Lektüre massiv getäuscht. Auf knapp 80 Seiten gibt es einen schlicht vorstellenden Bericht über Leben, Werk, Grundthesen und einige seiner Symbol-Studien. Vertieft, befragt, diskutiert wird davon nichts, weder hermeneutisch grundsätzlich (zum Thema Geschichte wie zu Bild, Begriff, Metapher ... „Gestaltsehen“ wird, rechtens, gegen den Rückzug „ins Ghetto des Rationalismus“ und „Vergehirnlichung“ [141] beschworen, doch ohne Reflexion auf seine eigene Gefährdung [siehe H. R. selbst 112]) noch in einzelner (z. B. 129: wieso begibt sich die Unbefleckte Empfängnis Mariens „leiblich“? 124: Ist „die eigentliche Aufgabe des christlichen Humanismus“ „die christliche Deutung der antiken Bildungsgüter“? 135: Stirbt in den Martyren die Kirche für ihre Kinder oder nicht vielmehr diese [auch] für sie? [Und Kirche „kann sich ... selbst zerstören“? Doch wohl nur, wenn man klerikalistisch die Mater mit deren Hütern identifiziert.] – Aber auch zu anderen Autoren, etwa 167 [„Logos vor Ethos“]: Ehrfurcht kein Ethos?). Kurz: so etwas nenne ich nicht die wissenschaftliche Rezeption eines großen Gelehrten. Ist es überhaupt um ihn selber zu tun, oder dient er nicht eher als Prügel gegen den Bruder (was zuerst er selbst sich verbäte, in Noblesse wie noblem Selbstbewußtsein)? Polemik ist in der Tat angesichts des auch theologischen Zeitgeists geboten; doch deren erstes Gebot wäre Fairneß und ein Mindestmaß an Unterscheidungen (bei K. R. selbst wie zwischen ihm und anderen kritisierten Autoren, selbst wo sie sich auf ihn berufen). Findet der Leser hier über H. Rahner nur ein bescheidenes Auswahl-Referat, so von K. Rahners Theologie nicht mehr als eine Karikatur. Ein Buch „Das geschichts- und symboltheologische Denken Hugo Rahners“, geschweige denn „Hugo Rahner“, steht noch aus.

J. SPLETT

### 3. Systematische Theologie

HAUSER, LINUS, *Logik der Theologischen Erkenntnislehre*. Eine formale und transzendentaltheologische Systematik in Auseinandersetzung mit Matthias Joseph Scheeben und Karl Rahner auf dem Hintergrund der mengentheoretischen Wissenschaftstheorie (Münsteraner Theologische Abhandlungen 45). Altenberge: OROS 1996. 683 S.

Dieses Buch ist ein großes Buch, denn es unternimmt nicht weniger als einen Gesamt-rückblick auf die Entwicklung des Wissenschaftsverständnisses der letzten zweihundert Jahre. Theologie wurde in diesem Entwicklungsprozeß oft genug als „Pseudowissen-

schaft“ diffamiert, hat sich selbst, vor allen Dingen im 19. Jahrhundert, vielfach im strikten Gegensatz zu dem herrschenden Wissenschaftsverständnis gesehen, beharrte aber dennoch auf ihrer Wissenschaftlichkeit.

Linus Hausers wissenschaftstheoretische Überlegungen stehen in einer langen theologisch-philosophischen Tradition, die der Theologie vernünftig begründet ihren Ort im Kreise der übrigen Wissenschaften zuweist. Zunächst entfaltet H. in einem beeindruckenden Panorama die wesentlichen Positionen neuerer formallogischer Wissenschaftsbestimmungen (R. Carnap, I. Lakatos, K. R. Popper, L. Fleck, Th. S. Kuhn, S. Toulmin etc.), die als Ausweis von Wissenschaftlichkeit gelten und zum Teil auch von Theologen rezipiert wurden. H. zeigt, didaktisch gut aufbereitet durch klare Thesen und deren Erläuterungen, die „blinden Flecken“ dieser formallogischen Systeme auf. H. kann nämlich nachweisen, daß die transzendentallogischen Voraussetzungen in den reinen formallogischen Systemen nicht thematisiert werden. Ohne eine transzendente Logik lasse sich aber weder die „menschlich mögliche Ereigniswelt“ (46) adäquat vernünftig erfassen, noch können die „qualitativen“ Unterschiede zwischen Theologie als Wissenschaft und Theologie als Verkündigung angemessen dargelegt werden (439). Für die besonderen theologischen Gehalte besser geeignet sieht er dagegen die intentionale Logik von Freytag-Löringhoff an. Mit Hilfe dieser intensionalen Logik lassen sich die Gehalte, um die es in der Theologie geht, erst adäquat und übersichtlich vernünftig rekonstruieren. Ohne unsachgemäße Polemik können die Engführungen bestimmter formallogischer Systeme dargestellt und gleichzeitig die Vorteile einer solchen logischen Ausdrucksweise genutzt werden. Wem es zu kompliziert oder für die Theologie gar nicht relevant erscheint, sich mit diesen logischen Problemen auseinanderzusetzen, muß sich nach dem Wissenschaftsbegriff seiner Theologie fragen lassen. Der Stand der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie wird in H.s Arbeit jedenfalls nicht nur dargestellt, sondern kritisch und fruchtbar weitergeführt. Dabei nutzt H. das logische Instrumentarium eher pragmatisch und didaktisch. Einzelfragen, etwa nach dem Verhältnis dieser Logikkonzeptionen zueinander wie auch die Verwendung der logisch sehr starken (und meines Erachtens nicht immer unproblematisch eingesetzten) „Tildennegation“, stehen nicht auf dem Programm.

Die Grundlage von H.s Überlegungen stellt eine „transzendental-hermeneutische Anthropologie“ (47) dar. Sie geht von der „radikalen Endlichkeit“ des Menschen aus, dessen Leben durch „gleichgeartete Lebensprobleme“ (Zusammenleben, Liebe, Nachkommenschaft, Essen, Wohnen, Arbeit, Altern, Tod) (48) bestimmt ist. Diese „Lebensfiguren“ (P. Hünermann) (47f., 148) in der „radikalen Endlichkeit“ sind untrennbar verbunden mit dem „Streben nach Heil“ (49), das in den Religionen auf verschiedene Weisen inhaltlich erfüllt gedacht wird. (148f.) – In der christlichen Religion wird Christus als der „absolute Heilbringer“ bezeugt, der die Bedingung der Möglichkeit einer realen Gotteserfahrung in Raum und Zeit bietet. (230ff.) – „Das konkrete Subjekt ist Prinzip als Ort der transzendentalen (und durch transzendente Absolutheit bedingten) Konstitution von Gegenständigkeit und ineins damit Faktum des konkreten raumzeitlich-leiblich gebundenen Vollzugs transzendentaler Geltung in einer ihm widerständigen Welt. Entsprechend ... schreibt Karl Rahner, daß der ‚Mensch als Geist und als raum-zeitliches Wesen eine absolute Einheit ist‘, die nur durch nachträgliche Reflexion in diese zwei Aspekte geschieden werden kann.“ (441)

H. stellt zwei theologische Denkweisen gegeneinander, nämlich die von Matthias Joseph Scheeben, einem Dogmatiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts und die Karl Rahners. – H. benutzt sowohl die Vorteile einer mengentheoretischen als auch die einer intensionslogischen Darstellungsweise, um die unterschiedlichen Theologietypen klar zu unterscheiden. Dabei verliert er sich nicht in logischen Detailproblemen, sondern interpretiert immer theologisch. Die Nutzung des logischen Instrumentariums erlaubt es, die Brüche in Scheebens theologischem Denken sachlich ebenso klar zu rekonstruieren wie die Entwicklungslinien im Gesamtwerk Karl Rahners. H. kommt dadurch zu sehr differenzierten und aufschlußreichen Aussagen über den wissenschaftlichen Theologietypus vor dem Vaticanum II und danach. Sehr schön wird die Abhängigkeit Scheebens von den im 19. Jahrhundert herrschenden Wissenschaftsformen deutlich (395–410). „So reduziert sich die Aufgabe des Theologen auf eher unpersönliche, das heißt aber auch

die Zeugnisqualität der Theologie ausklammernde Arbeiten. Er ist Logiker und empirisch Forschender ... Legt der Naturwissenschaftler in der Natur Gegebenes gemäß allgemeinen Gesetzen aus, so tut dies den allgemeinen Denkgesetzen entsprechend der Theologie im Bereich der Übernatur. Gegenüber dem ultramontanistischen Primat des Papstes in der Kirche reduziert sich das Individuelle theologischer Reflexion zum Störfaktor.“ (405) H. zeigt allerdings auch die weiterführenden Momente in Scheebens Theologie, aus denen dieser jedoch, im Gegensatz zu Karl Rahner, keine Konsequenzen zieht. – Rahner geht von einer epochal neuen menschlichen Grundsituation aus. Während frühere Theologen vor allen Dingen im Bereich der Moral von einer prinzipiellen Sündhaftigkeit (Konkupiszenz) des Menschen sprechen, ist für Rahner das 20. Jahrhundert durch eine „gnoseologische Konkupiszenz“ geprägt, „d. h. des Faktums, daß heute kein Mensch mehr ernsthaft behaupten kann, er habe eine einheitliche und in sich stimmige ‚Weltanschauung‘, die alles umgreift und gliedert, was gewußt werden kann.“ (415 vgl. 492 f., 527, 544)

Diese neuartige Situation eines nicht mehr aufhebbaren Pluralismus der Weltbilder und Lebensformen hat weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihres Dogmenverständnisses. Ausgehend von den Überlegungen Rahners zu den Aussagen des Vaticanum II (Lumen Gentium) zeigt H. wie ein neues zeitgemäßes Denken über Kirche, Amtsverständnis, Interkonfessionalität und Dogma aussehen könnte. Er faßt dieses neue Denken als „suchende theologische Erkenntnislehre auf sapientialer (M. Seckler) Grundlage“ (509 f.). Kirche und Theologie können sich unter den Bedingungen gnoseologischer Konkupiszenz nicht mehr eindeutig im unmittelbaren Besitz der Wahrheit wähnen, sondern sind als „suchende Christologie“ (447 f.) und „suchende Ekklesiologie“ (473 vgl. 480) auf dem Weg zu einer sapientialen, d. h. „gestaltmäßig-begriffliche[n] Erfassung des Ganzen“ (609). Im Unterschied zu Scheeben ist hier „Erkennen ... ‚gestaltmäßig‘ verfaßt und läßt sich in seiner Genese logisch nur rekonstruieren, nicht durch das Hilfsmittel der Logik entwerfen und steuern.“ (596) Sowohl die Definitionen der Kirchenämter als auch die Definition der Laien sind demzufolge zeitabhängige „Suchbegriffe“ (539–546 f. vgl. 552). – Gegen den Scheebenschen Kirchen- und Amts-„Triumphalismus“ (549), läßt sich ein zeitgemäßes Kirchen- und Amtsverständnis nur als „Weisung“, die „Lebenskommunikation“ ermöglicht, vernünftig begründen (551) H. entwickelt mit Hilfe mengentheoretischer Darstellungsbilder und der Freytag-Löringhoffschen intensionalen Logik ein vernünftig nachvollziehbares Modell der katholischen Kirche, in dem die Lebensweisheit der sogenannten Laien einen adäquaten Ort in der Wahrheitsfindung kirchlicher Aussagen erhält. (629) Er macht dabei deutlich, daß auch ein Dogma, wie jedes menschliche Wort aufgrund der „gnoseologisch-konkupiszenten Situation“ ... „die Signatur der Schuld und Sünde“ (631) trägt und das andererseits seit dem Vaticanum II auch Laien und andere Religionsgemeinschaften als wahrheitsfähig im Bezug auf christliche Gehalte gelten. (526 ff., 534, 536 f., 642–647)

Somit ermöglicht die Arbeit H.s die Bedingungen der Möglichkeit für eine lebendige Kommunikation innerhalb der Kirche und im interkonfessionellen Dialog zu rekonstruieren. Diese Bedingungen sind vielfältig, z. T. kompliziert, aber unterhalb dieses Niveaus kann die Suche nach einer lebendigen Wahrheit am Ende des 20. Jahrhunderts wissenschaftlich wohl nicht mehr gelingen.

I. GNOSDORSCH

DICTIONNAIRE CRITIQUE DE THÉOLOGIE. Publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste. Paris: Presses universitaires de France 1998. XXXII/1298 S.

Der Herausgeber dieses neuen theologischen Lexikons rechnet im Vorwort mit Lesern, die sich nicht nur mit einzelnen Art., sondern mit mehreren im Zusammenhang beschäftigten, um sich so in ganze Bereiche des theologischen Wissens, z. B. in die biblische Theologie, einzuarbeiten. Der Rez. versteht das als Wink mit dem Zaunpfahl, der eigenen Beurteilung des neuen Nachschlagewerkes nicht alle Art. von A bis Z – über 500 an der Zahl! –, sondern bloß eine Auswahl zugrundelegen, näherhin Art. die sich mehr oder weniger mit der Alten Kirche und den Kirchenvätern (= KV) beschäftigen. Das sind zunächst einmal solche, die *Personen* betreffen. Folgende 16 KV werden in einem