

*Dirscherl* (Theologische Anthropologie), *Julia Knop* (Teile der Christologie), *Johanna Rahner* (Teile der Ekklesiologie), *Bertram Stubenrauch* (Pneumatologie) und *Margit Eckholt* (Teile der Gnadenlehre) einige hervorragende Artikel verfasst, von denen nicht wenige aber daran krankten, dass sie viel zu viel Material präsentieren, ohne dieses im Einzelnen zu erläutern und für den theologischen Laien oder Anfänger aufzubereiten (vgl. z. B. den Artikel „Hermeneutik“, der u. a. auf 17 Zeilen fast die gesamten Hermeneutiken des 20. Jhdts. Revue passieren lässt: 330). Insgesamt sind hier manche Artikel des Vorgänger-Lexikons zwar sehr viel weniger umfassend und differenziert, dafür aber didaktisch wesentlich durchsichtiger. Defizienzen didaktischer Transparenz zeigen vor allem die Beiträge von *Hans-Joachim Sander* (Gotteslehre). Man muss nur einmal seinen Artikel „Analogie“ mit dem früheren von Wilhelm Breuning vergleichen, um die „Welten“ zu ermessen, welche hinsichtlich der Vermittlungskompetenz zwischen beiden liegen. Was sollen Sätze wie: „Metaphysisch wird [ ] die Lehre von den Eigenschaften Gottes in der antiken Philosophie fixiert (?), um einen (?) Idealismus durchzusetzen (?“ (147), oder: Gott „verfügt (?) aber über einen Zeitindex (?) und nutzt (!) ihn“ (232). Solche und viele ähnliche Sätze durchziehen die Beiträge des Autors und machen sie (bei aller theologischen Qualität) un-, miss- oder schwer verständlich.

Einige kleinere kritische Bemerkungen: Kann man so ohne Weiteres definitorisch (!) beginnen: „Das kirchliche Lehramt ist eine Autorität in der Kirche, die auf der bischöflichen Ordination gründet“ (402: Chr. Böttigheimer), um dann im weiteren Verlauf des Artikels festzustellen, dass es auch ein „nicht-bischöfliches“ Lehramt gibt? – Im Artikel „Ekklesiologie“ (J. Rahner) fehlt nicht nur jeder Hinweis auf den großen Komplex der „ecclesia ab initio“ bzw. „ab Abel“ etc. – der Artikel ist für diesen in der frühen Kirche so wichtigen Faktor m. E. auch nicht offen. Ähnlich fehlt in „Heilsbedeutung Marias“ (R. Radlbeck-Ossmann) der in der Väter-Theologie so bedeutsame Zusammenhang von „Maria-Ecclesia“. – Die „Mysterien des Lebens Jesu“ (*J. Knop*) werden als „heils-geschichtliche Konkretion der Menschwerdung Gottes“ (488) viel zu „abstrakt-theologisch“ verstanden und zu wenig in ihrer spiritualitätstheologischen Bedeutung (*École française* etc.) entfaltet (gerade einmal auf 18 Zeilen!). Die Literaturangaben von „Unterscheidung der Geister“ (*B. Stubenrauch*) bedürften unbedingt neuerer Ergänzungen, u. a. durch M. Schlosser (Hg.), *Die Gabe der Unterscheidung*, Würzburg 2008.

III. *Summa summarum*. Die auf weite Strecken hohe theologische Qualität der Beiträge wird gewiss bewirken, dass das vorliegende Werk ebenso wie das vorangehende zu Recht seinen guten Weg macht. Freilich wird es in seiner jetzigen komplexeren und didaktisch teils nicht so überzeugenden Form vermutlich eher Theologiestudierende an Universitäten ansprechen und weniger theologisch interessierte Laien (wie z. B. Teilnehmer am Würzburger und Wiener Fernkurs o. dgl.). Bedauerlicherweise fehlen – wie aufgezeigt – wichtige Themenbereiche. Vor allem finden die seit einiger Zeit geschehenden Umwälzungen in Kirche und Gesellschaft lediglich einen minimalen Niederschlag. Insofern ist die Qualifikation „neu“ im Titel nur mit Vorbehalten zu nehmen. Ein wirkliches „Update“ erfordert mehr als nur einige Modifikationen der Lemmata und eine CD im Anhang.

G. GRESHAKE

HOYE, WILLIAM W., *Die Wirklichkeit der Wahrheit*. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2013. 293 S., ISBN 978-3-658-01337-0.

Der amerikanische Theologe (= H.), seit Jahrzehnten in Deutschland lehrend (seit 1980 in Münster) achtet auf die Sprache (siehe auch zu seinem Buch „Gottese Erfahrung“ *ThPh* 68 [1991] 619–621 sowie über Cusanus ebd. 80 [2005] 102–104): „Wahrheit“ (= W.) verwenden wir im Singular und Plural („ein Hauptmotiv [44] dieses Buches“), mit wie ohne Artikel, mit unterschiedlichen Bedeutungen. Die Darlegungen sind zweigeteilt. Der Grundlegung dient Kap. I: Wahrheit als die menschliche Wirklichkeit. Im „zweiten Durchgang“, II.–XIV., werden, teils in Neuaufnahme früherer Aufsätze, Einzelthemen behandelt. – Ergänzend folgen Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie, Personen- und Sachregister.

I. Den Ausgangspunkt bildet „Wahrheit als Provokation heute“, beispielhaft im Blick auf U. Becks religionskritisches Programm, W. durch Frieden zu ersetzen. Zum grassie-

renden Fundamentalismus-Gerede liest man V. Gerhards deutliche Worte, bei Leugnung der Voraussetzungen philosophischen Fragens werde „aus dem methodischen Zweifel eine disziplinäre Dummheit“ (23). W. begegnet in der Korrespondenz – Thomas v. Aquin (= Th.) sagt: Angleichung – behauptenden Denkens zur Wirklichkeit. Menschlich gelingt diese nur in Grenzen; niemand „hat [besitzt] die Wahrheit“. Doch „in ihr wandeln“ sollen wir und finden (Teil-)W.en. Solche „Konkretisierungen“ darf man nicht verabsolutieren, darum sind wir zur Suche nach W. gehalten. W.en wie deren Erfahrung haben prädikative Struktur, in Synthetisierung von Was und Dass, Wesen und Sein. „Wahrheit ist die Vergegenwärtigung von Wirklichkeit in einem Bewusstsein“ (49). Im Gewissen geht es um sie, und ohne sie kann keine Gesellschaft bestehen. – Die 13 Einzelerörterungen können nicht in gebührender Ausführlichkeit vorgestellt werden. H., der dem Vorstand der Pieper-Stiftung angehört, stützt sich vor allem auf Th.

II. Gewissen als Konvergenzpunkt der W. Hier geht es besonders um Th.s These (der weder Ratzinger noch Spaemann folgen) von der bindenden Verpflichtung auch eines (gar schuldig) irrenden Gewissens. H. begründet das mit Th. aus der unbeirrten Suche nach „der Wahrheit (veritas)“, selbst bei Verfehlung (oder Abweis) des hier und jetzt konkret Wahren (*verum*). H. nennt das die Ironie der W. – III. W. als Grundlage der Toleranz. Der Begriff ist in der Tat ambivalent. Schon A. de Tocqueville hat angesichts der USA-Demokratie vor einer „Tyrannei der Mehrheit“ gewarnt (76); Goethe: „Dulden heißt beleidigen“ (78). Ihr Ursprung ist jedoch christlich: Barmherzigkeit mit = unter Sündern. Augustinus: „*tolerantia pacifica*“ (79). Ihre Grundlage ist die Liebe – während sie heute nicht selten ein diktatorischer Relativismus für sich reklamiert (nochmals ist von der Verabsolutierung des Friedensideals die Rede, V. Havel [85] spricht von verführerischem Irrtum). Auch der Glaube ist nicht etwa im Besitz der W.; „Glaube ist eine Zustimmung, aber nicht ein Erfassen“ (87). Es ist gerade die „absolute Wahrheit“, die Toleranz begründet. Gott ist nach Th. nicht „der Gegenstand der Religion, sondern deren Ziel“ (88), womit wir wieder bei der Gewissensfreiheit stehen. – IV. Zweifeln um der Wahrheit willen. Vor Descartes, der hier zu verteidigen ist, verweist H. auf die Scholastik, besonders auf Abaelards „*Sic et non*“. Th.: Der Richter muss beide Parteien hören (95). Wie anders demgegenüber agiert heutige „*political correctness*“, auch in akademischen Diskussionen! – V. Wahrheit als Ursache der Freiheit. Diese ist strengen Sinnes mehr als Selbstbestimmung (welche auch durch Instinkt und Triebe gesteuert sein mag), sondern Wahl- und Entscheidungsfreiheit, andererseits nicht (in Absetzung von Kant und Fichte) absolute, ursachlose „Spontaneität“ (103). Mit Th. sieht H. ihren Grund in „der menschlichen Erkenntnis, und zwar, dass sie das Einzelne, Partikuläre zu übergreifen vermag“ (107), während der Wille sie trägt. Nicht Gegenstand der Wahl ist die Glückseligkeit. Bei den Gegenargumenten beginnt Th. mit Schriftworten. Zu denen der Hirnforschung (besonders W. Singer und G. Roth) merkt H. an, dass hier Freiheit fälschlicherweise als absolute Spontaneität aufgefasst wird. Vernunft-Erwägungen fußen selbstverständlich ebenso wie bloße Reflexe auf neuronalen Prozessen. – VI. Wahrheit und Neugierde. Deren Lob wollen H. Blumenberg und andere der Neuzeit vorbehalten (HWP: „ein von Augustin gegen die antike Philosophie eingeführter Kampfbegriff“ [123]), immerhin, ohne die Vorschläge Maupertuis' zu Experimenten an lebenden Menschen zu unterschlagen. Aber Skepsis äußern bereits Cicero und Seneca. Das Mittelalter zeigt sich hier wie zumeist ambivalent, und zum Schluss rückt H. mit der Unterscheidung (bei Augustinus wie Th.) von *curiositas* und *studiositas* heraus. – VII. Wahrheit als Grundlage der Demokratie. Art. 1 GG bekennt sich zu den Menschenrechten; in der Unabhängigkeitserklärung der USA ist von Selbstvidenz und vom Schöpfer die Rede. Inzwischen hat Skepsis den rationalistischen Optimismus abgelöst. Dazu verweist H. auf Th.s Distinktion von Selbstvidenz *per se* und *quoad nos*. „Die Präsenz der Menschenrechte in der amerikanischen Demokratie hat nicht die Form von Werten [die hier Gänsefüßchen verdienen], sondern die anspruchsvolle Form von harten Grundwahrheiten“ (142). – VIII. Klugheit – die Kunst, das eigene Leben gemäß der Wahrheit zu koordinieren. Während im Moralismus das Gute gesollt sei, weil gesollt, so J. Pieper, gründet mit ihm (und Th.) H. das Sollen im Sein: als wirklichkeitsgemäß. In der Komplexität des Konkreten ist der Mensch auf sein Ziel gerichtet: ein Pfeil [Aristoteles schrieb vom Schützen!]. Hat das Kap. damit begonnen, dass sich die Bedeutung von

Klugheit heute fast ins Gegenteil zu früher verkehrt hat, so lautet das Fazit: Klugheit sei es, die jede Tugend überhaupt zur Tugend mache. – Dennoch gilt das Folgekapitel der Weisheit. (Was der Kant-nähere Rez. vermisst, ist der ethische Grundentschluss [*option fondamentale*], der sich in einem Strebesystem, das den Menschen als Pfeil denkt, selbstverständlich erübrigt. Die Grundtugend der Alten war die Gerechtigkeit [so noch etwa am Erfurter Fischmarkt zu sehen].) Weisheit ist eine Ziel-Bestimmung, zu der wir nur unterwegs sein können; ihre menschliche Form ist eben die (Weg-Tugend) Klugheit. Weise sind die Götter, die Menschen sind bestenfalls Philosophen = Liebhaber der Weisheit. Christlich ist sie das vollendende Geschenk des Heiligen Geistes. Wir sind damit nun explizit in der Theologie angekommen: – X. Gott als die Wahrheit selbst. Das sei ein christlicher Satz (erneuter Zwischenruf: Lautete der nicht eher: die sei der Logos, die zweite Person? Meint „wahr“ doch, genau genommen, nicht: „was ist“ [Augustinus, Solil. II, 8], sondern „was zeigt, was ist“ [De vera relig. 66]). H. aber liebt diesen Satz, weil er eine seiner Lieblingsthesen impliziert: die von Th. gelehrte Unerkennbarkeit Gottes als Letzterkenntnis. Muss man jedoch Erkennen als Begreifen denken? Sollte man es? In der Sache sind wir uns einig: H. entwickelt die Unerkennbarkeit an den Phänomenen Erlebnis, Staunen, dem Konkreten und dem Aussagesatz. Besonders erhellend finde ich die Ausführungen (182–185) zu „abstrakt“ und „konkret“; denn auch hier stehen wir vor einem eigentümlichen Wechsel in Sicht und Wertung (ein weiterer Kandidat für eine Fortsetzung von C. S. Lewis' *Studies in Words*). Während sich (siehe oben) in Sätzen Möglichkeit (Was) und Wirklichkeit (Dass) verbinden, ist Gottes Wirklichkeit von bloßen Möglichkeiten frei; er ist kein Seiendes, sondern das Sein. So kommen wir nur zur Wahrheit des Satzes, dass Gott existiert. Und das genügt hienieden. Was zum nächsten Thema führt: – XI. Wahrheit und Glaube. Tatsächlich hält Th. Glauben und Wissen aus- und gegeneinander (wie heutzutage fast alle). Er stützt sich dabei auf Hebr 11,1: W. als nicht sichtbar, und dies im platonisch-aristotelischen Klima, wonach einzig Einsicht wirklich Wissen schenkt (Griechisch wie Latein machen keinen Unterschied zwischen Wissen und Wissenschaft). Zudem wird im Hebr eher die Hoffnung definiert [vgl. Röm 4,18], die wirklich nicht weiß: Dass Gott mein Heil will, weiß ich im Glauben, nicht aber, dass/ob ich es erlange. Die „bewusste Unwissenheit“ (203) eignet so m. E. nicht dem Glauben. Einig sind wir uns wieder darin, dass er nicht schon das Ziel oder am Ziel ist. So gehört zu ihm der Stich der Sehnsucht, den C. S. L. „joy“ genannt hat. – XII. Wahrheit und die Autorität von Offenbarungstexten. Hier geht es um die zwei Bücher der Welt und der Offenbarung. Eine prominente Rolle spielt Galilei, der theologisch gegen die Theologen im Recht war, gerade in seiner Zusammenschau von „Glauben“ und „Wissen“ (so auch Johannes Paul II. vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften [218]). Unrecht hatte er mit der Behauptung, das Schöpfungsbuch sei in mathematischen Lettern geschrieben. H. liegt daran, die Bibel als ein Buch (eines Autors) zu nehmen, statt als eine Bibliothek. Zu lesen ist sie in der Fülle vierfachen Schriftsinns. Zuletzt kommen auch die Grenzen der auf die Welt angewandten Buchmetapher zur Sprache. Th. betont, dass nicht die W. der Dinge unsere W.en über die Dinge begründet, sondern ihr Sein. Die Identifikation von Sein und W. kritisiert H. an der Transzendentaltheologie K. Rahners. Eher als das Lesen eines Buchs ist Welterkenntnis Wahrnehmung von Wirklichkeit. – XIII. Wahrheit und Häresien. Nochmals ein Thema, das für viele keines mehr ist, setzt „Häresie“ doch, ob man sich zu ihr bekennt oder sie anderen vorwirft, „Leidenschaft für die Wahrheit“ (235) voraus und den Begriff des Dogmas. Macht kommt ins Spiel, natürlich auch bei Wissenschaftlern (G. K. Chesterton: „Ein Dogma ist etwas, was man nicht für dogmatisch hält“ [242]). Chr. Wolff, aus Halle vertrieben, beruft sich auf die Toleranz der Römischen Kirche „bey dem Systemate Copernicano“ (246).

Die wohl schwierigste Frage hat H. sich für das Schlusskapitel des Buchs aufgespart: XIV. Glückseligkeit als die Wahrnehmung der Wahrnehmung. Zuerst ist die heute fremdliche These zu erläutern, das Endziel unseres Lebens sei die Gotteserkenntnis. 1241 wurde in Paris die Unmittelbarkeit der Gottesschau dogmatisiert. Statt von einem *medium quo* (Mittel wodurch, wie beim inneren Erkenntnisbild) ist jetzt von einem *medium sub quo* (Mittel worunter) zu sprechen: Albertus Magnus prägt den Begriff des *lumen gloriae*. Aus der hiesigen Eudaimonia, bei Aristoteles: Erkenntnis des

höchsten Gegenstandes, wird die Gottesschau „*post hanc vitam*“. Und die gibt es nur als Betrachtung der W. selbst, worin Gott und Mensch „irgendwie im Bewusstseinsakt eins werden“ (254, de ver. q. 8, a. 1): nicht seinmäßig natürlich, doch erkenntnismäßig. Zur „*forma intellectus*“ wird [macht sich] hier Gott selbst (255 – „*sicut species intelligibilis*“), ohne dass aber, wie sonst, das Was vom Dass abstrahiert werden könnte. Darum gibt es einerseits keine Vermittlung, andererseits keine seinhaft pantheistische Verschmelzung. „Mit anderen Worten: Gott ist kein [einem Vorgriff entsprechender] Bewusstseinsinhalt der ‚visio‘, sondern vielmehr deren verursachendes Licht“ (257) – das wir nicht sehen können. So schenkt sich, nun durchaus mit Rahner sagbar, die „absolute Nähe des bleibenden Geheimnisses“ (258). Endlich erscheint auch (261) die Unterscheidung „zwischen Wesenserkenntnis und Unbegreiflichkeit“ (womit sich auch die oft geäußerte Sorge vor drohender Langeweile erledigt). Gegen Rahner indes, für den das Sein Gottes „selber ‚species intelligibilis impressa‘“ ist (265), erweitert H. sein obiges Zitat (8, 1 [266]): „Es ist nicht nötig, dass die göttliche Wesenheit Form des Intellektes selber werde, *sed quod se habeat ad ipsum ut forma*“ – in Analogie dazu, wie aus dieser und *materia* ein Seiendes wird. Noch mehr als im Erkenntnis-Inhalt also erblickt Th. die Gottähnlichkeit des verewigten Geist-Geschöpfes in der Weise seines Gott-Erkennens (267, Abs. 2, Z. 10 wäre „also“ in „als“ zu korrigieren). Gott schauen heißt, in Ihm und mit Ihm Ihn und sich und alles schauen. (Zuletzt aber wäre vom In und Mit im trinitarischen „Ineinanderblick“ – wenn nicht zu reden, immerhin ausdrücklich zu schweigen.)

J. SPLETT

CLARET, BERND J., „*Warum ist die Schöpfung so, warum nicht anders?*“ Ein Denkversuch über „die eschatologische Frage“ im Anschluss an Joseph Bernharts geschichtstheologische Reflexionen. Lindenberg: Kunstverlag Fink. 448 S., ISBN 978-3-89870-720-6.

Dieses Buch enthält die geringfügig überarbeitete Habilitationsschrift, die der Verf. (= C.) 2007/2008 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im Fach Dogmatik vorgelegt hat. Das Thema, das die Arbeit wie ein roter Faden durchzieht, ist die Theodizeefrage und die Antwort, die sich aus dem Glauben an den allmächtigen und barmherzigen Gott, von dem die Bibel und die christliche Botschaft sprechen, ergibt. Dieses Thema wird aber nicht, wie üblich, in einer nur fachtheologischen Reflexion erörtert, sondern gleichzeitig in der Weise eines nachdenklichen Rückblicks auf das Leben und das Werk Joseph Bernharts.

J. Bernhart, 1881 geboren und hochbetagt 1969 gestorben, war einer der bedeutenden katholischen Theologen des 20. Jhdts. In zahlreichen Vorträgen, Büchern und Zeitschriftenbeiträgen hat er seine Einsichten und Ansichten mitgeteilt. Gleichwohl ist er nicht allzu bekannt geworden. Dies ist möglicherweise dadurch zu erklären, dass er seine theologischen Gedanken in einer stark persönlich-existenziellen Weise und somit nicht einfach in der Tradition der Schultheologie entfaltet. Dazu kommt, dass es in seinem Leben einen Einschnitt gab, der für ihn selbst sehr bedeutsam war, zu dem er immer gestanden hat, der aber kirchlich nicht annehmbar war: Er war im Jahr 1904 zum Priester geweiht worden und dann einige Jahre als Seelsorger tätig gewesen, bevor er im Jahr 1913 das Priesteramt aufgab, um die Ehe mit Elisabeth Nieland einzugehen. Dieser Neuanfang hatte für Bernhart lebensmäßig viele Konsequenzen, aber in seinen (philosophischen) und theologischen Auffassungen zog er neue Orientierungen nur in kleinen Spuren nach sich. Es hatte freilich zur Folge, dass Bernhart sich immer wieder mit der Frage auseinandersetzte, was erstlich und letztlich Gottes Plan für seine Schöpfung und in ihr für die Wege jedes Menschen und auch für ihn persönlich sei und ob bzw. wie er ihn schließlich zu dem von ihm vorgesehenen und den Frieden für alles Geschaffene führen werde.

Diesem theologisch zentralen Thema geht C. in seinem Buch nach und vertraut sich bei seiner Bearbeitung sehr nachdrücklich den Erfahrungen und den Auffassungen Joseph Bernharts an. Er hat sich deshalb entschieden, so vorzugehen, weil ihn die Überzeugung leitete, seinem Gewährsmann das denkbar höchste Vertrauen entgegenbringen zu können. Superlativische Formulierungen, die diese Hochschätzung zum Ausdruck