Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 11 (1964)

Artikel: Krise und Erneuerung der Theologie

Autor: Mehrle, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761599

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Thomas Mehrle OP

Krise und Erneuerung der Theologie

Besprechung des «Handbuches theologischer Grundbegiffe»

Die bisher erschienenen Rezensionen haben sich im allgemeinen anerkennend über das bei Kösel 1962-1963 verlegte Handbuch theologischer Grundbegriffe geäußert. Diesem durchaus verdienten Lobe möchten auch wir uns anschließen. Schon das Ausmaß der beiden Bände (1846 Seiten) und der inhaltliche Reichtum (etwa 160 bearbeitete Grundbegriffe) sind eindrucksvoll. Ein von H. R. Schlette aufgestelltes Sachregister ermöglicht es, Stichwörter die keine eigene Bearbeitung erhielten, aber im Zusammenhang mit anderen Begriffen berührt werden, leicht aufzufinden. Der Name des Herausgebers Heinrich Fries bürgt dafür, daß die Mitarbeiter dieses Sammelwerkes qualifizierte Fachgelehrte sind. Das Werk entspricht im allgemeinen dem in dem Vorwort gesetzten Ziele. Die einzelnen Abhandlungen sind geschlossen, unabhängig und bieten Längs- und Querschnitte der Theologie. Daß ein solches Sammelwerk kein Handbuch im üblichen Sinne ist, versteht sich. Es gleicht eher dem «Dictionnaire de la Foi Catholique», nur daß eben vor allem Fragen der Gegenwart aufgegriffen werden. Trotz der Vielfalt der behandelten Probleme und der Unabhängigkeit der Autoren tritt eine gewisse Einheitlichkeit im äußeren Aufbau der Abhandlungen und in der geistigen Ausrichtung zu Tage. Die innerliche, unausgesprochene Einheit wurzelt in der Überzeugung, daß die heutigen Theologen mit neuen oder neu bewußtgewordenen Wahrheitselementen, mit neuen Aspekten und Problemstellungen zu einer grundlegenden Erneuerung der Theologie beitragen können. Dieses Sammelwerk hebt sich als Frucht der sich erneuernden Theologie von den Handbüchern und Wörterbüchern üblicher Art ab. Deshalb entströmt ihm, wie H. U. von Balthasar sagt, etwas Freudiges und Hoffnungsvolles.

Die extremen Auffassungen der «Neuen Theologie» werden vermieden und die Werte der scholastischen Theologie trotz mancher Ressentiments anerkannt. Schon die Tatsache, daß in den dogmengeschichtlichen und systematischen Abhandlungen die Lehre des Aquinaten einen wesentlichen Raum einnimmt, zeigt zur Genüge, daß man noch weit entfernt ist von jenem profetisch angekündigten Stadium, in dem Thomas mit wachsendem Abstand langsam mehr in die bleibend gültige Rolle eines Kirchenvaters einrücken wird (Rahner-Vorgimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Herder-Bücherei 108-109, 3. Aufl. 1963, p. 355).

Wir wollen in dieser Würdigung nicht auf jeden Artikel eingehen, sondern möchten nur auf einige Grundzüge dieses Werkes an Hand freigewählter, konkreter Beispiele hinweisen. Auf der traditionellen Theologie fußend, aber den Problemen der Gegenwart aufgeschlossen, gilt unsere Aufmerksamkeit dabei vor allem den systematischen und spekulativen Teilen der Abhandlungen.

Jeder Theologe, vor allem der spekulative, wird mit Freude den in den positiven Teilen verarbeiteten Reichtum der Materie begrüßen. Mit Recht fordert man eine von den Quellen gespeiste Theologie, die auch der geschichtlichen Dimension der geoffenbarten Wahrheiten Rechnung trägt. Daß, rein materiell gesehen, der systematische Teil manchmal neben dem biblischen und dem dogmengeschichtlichen kurz bemessen ist zeigt, daß vor allem geboten werden soll, was in der bisherigen Theologie vermißt wird. Inhaltlich sind nicht alle Aufsätze gleichwertig, doch ist in den biblischen, geschichtlichen und dogmengeschichtlichen Teilen eine Fülle äußerst anregender Gedanken und Ansichten verarbeitet, denen der Systematiker sein Interesse nicht verweigern kann. Jedermann wird den Artikel «Scholastik» von M. D. Chenu mit Nutzen lesen. Er erhellt den Werdegang der Scholastik und verweist auf ihre innerlichen Werte. Mit Recht verurteilt der Verfasser gewisse Abarten und Auswüchse, ohne aber in einen historischen Relativismus zu verfallen. Es genügt diesbezüglich, folgenden Satz zu lesen: «So wertvoll auch die Entfaltung der sog. 'positiven' Theologie unter biblischem, dogmatischem und apologetischem Gesichtspunkt für eine vollauf aus den Quellen des Glaubens gespeiste theologische Erkenntnis war und bleibt, so kann diese Nahrungszufuhr nicht gelingen in einer Atmosphäre eines mehr oder weniger expliziten Skeptizismus gegenüber einer sich anschließenden rationalen Verarbeitung» (Band II, p. 492).

Wie sehr die theologischen Begriffe an Dichte gewinnen, wenn sie auf dem Hintergrund der biblischen und dogmengeschichtlichen Entwicklung abgezeichnet werden, beweist, um nur ein Beispiel zu geben, der Artikel H. Vorgrimlers über das Bußsakrament. Wie wertvoll ist der Hinweis, «daß ein sakramentaler Gestus und der ihn tragende theologische Grundgedanke, wenn auch in der Differenz zwischen Altem und Neuem Bund, im atl. und spätjüdischen Mutterboden der Kirche Jesu bereits vorgebildet waren» (Band I, p. 204). Dies bedeutet für den Dogmatiker, daß ein vertieftes Verständnis dieses Sakramentes nicht aus der isolierten Herausarbeitung der Stiftungsworte Jesu, sondern aus der kontinuierlichen Struktur des Heilshandelns Gottes gewonnen werden muß.

Besondere Anerkennung verdienen jene Abhandlungen, die zwar ganz an der sicheren Lehre der traditionellen Theologie festhalten, sich aber dennoch bewußt, auch mit der Problematik der Gegenwart auseinandersetzen, wie es A. Winklhofer in seinen Artikeln über «Eschatologie» und «Gericht» tut. In einem theologischen Sammelwerk wird man auch jene pädagogisch klar gefaßten Abhandlungen mit Freude lesen, die zwar nicht viel Originelles aufweisen, aber doch das Wesentliche der katholischen Lehre unmißverständlich darbieten, wie z. B. der Artikel von M. Schmaus über «Trinität». Obwohl der Autor die systematische Theologie nicht gesondert behandelt, ist

das kein Mangel, da sie genügend in den dogmengeschichtlichen Teil hineinverarbeitet wurde. Gemäßigt und nüchtern ist auch der Artikel «Maria». Knapp werden die neueren, sei es exegetischen, sei es spekulativen Fragestellungen geschildert. Die Darstellung der katholischen Lehre dient gerade durch ihre Sachlichkeit auch dem ökumenischen Anliegen.

Dankbar müssen wir den Verfassern sein, daß sie sozusagen in allen Abhandlungen das heilsgeschichtliche Moment, eines der Grundanliegen der heutigen Theologie, sorgfältig herausgearbeitet haben. Sosehr auch eine Verabsolutierung und exklusive Forderung der heilsgeschichtlichen Methode für die Theologie zur Gefahr werden könnte – wir kommen noch darauf zurück – so nützlich und notwendig ist es, daß wir uns bewußt werden, daß Gottes Heilslehre geschichtlich geoffenbart wurde und sein Heilshandeln auch weiterhin in geschichtlichen Dimensionen seine Verwirklichung findet. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise war schon den ältesten Theologen bekannt, denken wir u. a. an Hugo von St. Viktor, und nach Chenu hat Thomas die Summa nach dem exitus-reditus-Schema eingeteilt, um so den Tatsachen und Ereignissen der Heilsgeschichte einen Ort anweisen zu können (Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, Styria, Graz-Wien-Köln, 1950, p. 340 sq). Diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise wurde von vielen Vertretern der scholastischen Theologie vernachlässigt und löste dadurch bei den Schülern ein gewisses Mißbehagen aus, das dann wieder zu nicht gerechtfertigten Forderungen führte. In diesem Zusammenhang sagt H. Fries in seiner Abhandlung «Theologie» bezüglich der Forderung einer eigenen kerygmatischen Theologie: «Eine eigene Verkündigungstheologie zu postulieren neben der wissenschaftlichen Theologie ist eher das Signal eines Unbehagens oder Notstandes als eine von der Sache selbst gebotene oder legitime Forderung» (Band II, p. 653). Ähnlich urteilt Chenu im oben zitierten Artikel: «In dem Maße, wie eine gewisse Scholastik mehr oder weniger von diesem obersten Gesetz und dieser ursprünglichen Einheit abgewichen ist, hat sie die Reaktionen einer sog. 'kerygmatischen' Theologie, die man zu Unrecht gegen eine scholastische Theologie ausspielt, herausgefordert und auch verdient» (Band II, p. 492). Leider ist das kerygmatische Problem nicht eingehender behandelt worden.

Im folgenden seien nur einige Einwände vorgebracht, die sich auf redaktionelle und inhaltliche Unrichtigkeiten beziehen. Ausführlich sei nur auf jene Auffassungen eingegangen, die keineswegs sporadisch vorkommen, sondern einer gewissen Haltung entspringen oder auf jene Haltung hinweisen, die zwar die Neue Theologie kennzeichnet, aber nicht zu ihren Vorzügen gehört.

Da die einzelnen Grundbegriffe nicht immer von demselben Autor behandelt werden, entstehen manchmal greifbare Unebenheiten. So wird der Grundbegriff «Geheimnis» biblisch von G. Richter, theologisch von K. Rahner behandelt. Richter kommt zu dem Schluß, daß das Wort Geheimnis im N. T. immer ein Christusgeheimnis bedeute, und belegt seine Behauptung mit verschiedenen Zitaten. Rahner beginnt seine tiefen Reflexionen mit der Aussage, daß Gott das Geheimnis ist, bezieht sich aber auf kein einziges Zitat

des ersten Teiles, sondern führt andere Schriftstellen an. Es entsteht dadurch eine kleine Spannung, die sich durch bessere Koordinierung hätte beheben lassen können.

Wenn Meinungen verschiedener Autoren angeführt werden, begnügt man sich meistens mit in Klammern gesetzten Namen der Autoren ohne nähere Angabe ihrer Werke. Hin und wieder wird auch auf Autoren hingewiesen, deren Werke nicht einmal in der Bibliographie stehen, so z. B. beim Artikel «Erlösung». Grund dieses Verfahrens wird wohl der Platzmangel gewesen sein, der auf Kosten des wissenschaftlichen Wertes geht.

Das nach jedem Artikel angegebene Literaturverzeichnis ist bei weitem nicht vollständig und will es vermutlich auch nicht sein. Man begnügt sich, vor allem die Vertreter der neueren Richtung anzuführen. Dennoch wundert es einen, daß der Artikel «Heiligkeit» Horváths «Heiligkeit und Sünde» nicht erwähnt und im Artikel «Erbschuld», oder in dessen Literaturverzeichnis das Buch Labourdettes nicht aufgenommen ist, ferner daß Dondaines höchst wertvolle dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchungen über die Attrition dem Verfasser des Artikels «Buß-Sakrament» unbekannt zu sein scheinen. (Vgl. A. Horváth, Heiligkeit und Sünde. Freiburg in der Schweiz 1943; M-M. Labourdette, Le péché originel et les origines de l'homme. Paris 1953; H. Dondaine, L'Attrition suffisante. Paris 1943). Auch ist auffallend, daß sehr viele Lexikalartikel und verhältnismäßig wenige wissenschaftliche Monographien angeführt werden. Zur Entschuldigung der Autoren sei jedoch gesagt, daß es nicht so leicht ist, wissenschaftliche Monographien der Vertreter der Neuen Theologie anzuführen, da diese oft vorziehen, ihre Gedanken dem großen Publikum in journalistisch anmutenden Veröffentlichungen darzulegen, bevor sie sie mit Fachtheologen besprochen haben.

In der Auswahl der Begriffe fällt eine einseitige Beschränkung auf. Was nicht im Blickfeld einer gewissen Gruppe moderner Theologen liegt, findet keine Beachtung, mag es noch so aktuell und anregend sein. So wird z. B. zur Parapsychologie, die allmählich ernste Fragen an den Theologen heranträgt, nicht Stellung genommen.

Wenden wir uns nun inhaltlichen Mängeln des Werkes zu. Ein Grundanliegen der Neuen Theologie ist, die Schrift nicht nur zum Erweis schon «fertiger» theologischer Thesen anzuführen, sondern von ihr ausgehend neue Probleme aufzuwerfen und zu lösen. Ferner sucht man auf aktuelle Fragen nicht mit Hilfe der traditionellen Theologie, sondern gleichsam jeweils eine neue Theologie konstruierend zu antworten. Die Nützlichkeit, auf wissenschaftlicher Exegese gründende bibeltheologische Monographien zu verfassen und diese in der systematischen Theologie zu verwerten, wird kaum jemand leugnen können. Nur wird das nicht unbedingt eine wesentliche Umwandlung der traditionellen Theologie herbeiführen, da ja auch diese Theologie in der Schrift verankert ist [1].

[1] Ganz gewagt aber wäre es, wollte man in den Seminarien diese von der Schrift und von den heutigen Problemen aus sich aufbauende theologische Methode befol-

Gewisse Gefahren zu vermeiden, gelang den Verfassern dieses sonst soliden und wenigstens dem guten Willen nach sich an die traditionelle Theologie anschließenden Werkes nicht. Von bibeltheologischen Einzelfragen ausgehende Artikel, als komplementäre Beiträge zwar wertvoll, verdecken oft das Wesentliche der Frage. So bemüht sich der Artikel «Bußsakrament», den ekklesiologischen Aspekt der Poenitenz herauszuarbeiten, das A. T. habe die Sünde vor allem nicht als privates Mißverhältnis des Einzelnen zu Gott, sondern als einen Verstoß gegen den Bund Gottes gesehen. Gegen diesen komplementären Aspekt der Buße ist nichts einzuwenden, aber man hätte ausdrücklich sagen müssen, daß die Sünde primär, wesentlich gesehen, eine theologische Größe ist und deshalb – was auch immer der Ausgangspunkt in der Hl. Schrift ist – als aversio a Deo definiert werden muß. Auch wird nicht aufgezeigt, daß eine Entwicklung in der Richtung der individuell aufgefaßten Sünde schon im A. T. geschah. Mißverständlich klingt auch folgender Gedanke: «Es [das Bußsakrament] ist von Jesus Christus selbst gestiftet durch die Übertragung der Binde- und Lösevollmacht an die Jünger (...), aber auch durch seinen Willen zur Kirche insgesamt, zum heiligen Wesen dieser Kirche, durch seine Stiftung der Kirche in einem im Hinblick auf die Schuld heilsgeschichtlich schon determinierten Mutterboden. Darum ruht dieses Sakrament als Institution auf dem Gebet der ganzen Kirche für die Sünder in ihr, die diesem Gebet die gnadengeschenkte Reue zu danken haben, es ruht auf der auch subjektiven Heiligkeit und Buße der Kirche» (Band I, p. 213-14). Wieder verdeckt ein komplementärer Aspekt das Wesentliche des Bußsakramentes sozusagen ganz, nämlich daß es kraft des Erlösungstodes Christi wirkt, und deshalb auch als Institution darauf ruht.

Ein anderes Beispiel können wir dem Artikel «Eucharistie» entnehmen. J. Betz unterscheidet in der Schrift die urapostolische Formulierung der Einsetzungsworte von jener des Markus und des Matthäus, die er als spätere, wenn auch noch palästinische Abzweigung der urapostolischen Tradition betrachtet. In der urapostolischen, d. h. lukanischen und paulinischen Fassung wird das Abendmahl als Gegenwärtigsetzung des leidenden Gottesknechtes in Anschluß an den Deutoroisaias, in der späteren Fassung als Vergegenwärtigung der Trennung des Opferblutes vom Fleische, also eines formell kultischen Opferaktes gesehen, worin ein Hinweis auf Exodus 24 zu vermuten ist. In beiden Fällen wäre das letzte Abendmahl eine Tatprophetie gewesen und würde die Eucharistie als Realsymbol bestimmen, gleichwohl

gen, denn erstens sind die neuesten Probleme nicht immer die wesentlichsten Probleme der Theologie, zweitens können neue Probleme meistens am besten von der auf das Wesentliche ausgerichteten traditionellen Theologie erhellt werden. Bibeltheologische und historische Querschnitte, so nützlich sie auch unter Voraussetzung einer inhaltlichen systematischen Theologie sind, können von sich aus die einheitliche Sicht nicht ersetzen und vermitteln den Studenten ein allzu lexikalisches Wissen. Der heutige Mensch hat das Bedürfnis nach innerlich-organischem Wissen, wie der außerordentliche Erfolg einer metaphysisch sehr dürftigen, wissenschaftlich nicht erwiesenen, auf vielen Fehlschlüssen aufgebauten Synthese eines Teilhards de Chardin beweist.

ob es das Martyrium des Gottesknechtes, oder das kultische Kreuzesopfer zu vergegenwärtigen gilt. Wir sind nicht befugt darüber zu urteilen, inwiefern diese Auffassung exegetisch erwiesen oder nur als eine Hypothese zu handhaben ist, aber rein theologisch gesehen scheint uns, daß der Autor die beiden erwähnten Fassungen nicht nur unterscheidet, sondern allzusehr gegenüberstellt, als ob sie inhaltlich zwei ausschließende Interpretationen verlangten, zwischen denen man frei wählen könnte. Angenommen, die lukanisch-paulinische Fassung sei die ursprünglichere, so ist sie zugleich auch die primitivere, d. h. unbestimmtere, die durch die andere Fassung gleichsam determiniert wurde, aus dem Bewußtsein, daß die Selbsthingabe des Gottesknechtes den Voraussagen des A. T. gemäß in der Form eines wahren kultischen Blutopfers geschah. Diese Explikation vollzog sich aber noch zu einer Zeit, als die Offenbarung nicht abgeschlossen war, und ist in den inspirierten Schriften des N. T. niedergelegt. Deshalb darf man nicht mehr auf eine ältere Auffassung zurückgreifen und dabei vergessen, daß die Hingabe des Gottesknechtes zugleich ein wahres kultisches Opfer bildete. Die eigenwillige bibeltheologische Deutung des Autors wirkt sich auch im systematischen Teile aus. Obwohl er auch der anderen Fassung Rechnung trägt, möchte er in dem Opfer Christi wesentlich die leibhaftige Hingabe des Gottesknechtes sehen. Konsequenterweise definiert er die Eucharistie als die sakramentale Gegenwärtigsetzung des universell heilsentscheidenden Opfergeheimnisses «Jesus» durch und in dem Mahl der Kirche oder als Gegenwärtigsetzung und Zuwendung des heilsuniversellen Opfers Christi im anamnetischen, opferhaften Mahlsakrament (Mahlopfer und Opfermahl) der Kirche. Ist nämlich das Wesen des Opfers Christi seine Hingabe als solche, so ist zu verstehen, daß der Autor diese Hingabe im eucharistischen Opfer als Hingabe zur Speise sehen will. So geschieht eine Akzentverschiebung von der Konsekration zum Mahle. Die Konsekration wird dann zur «Opferbereitung» degradiert. Das Zitat von Thomas, auf das sich der Autor beruft, nämlich «consecratione sacrificium offertur» spricht allerdings nicht von einer Opferbereitung, sondern vom Opferakt. Der Autor geht aber nicht so weit, unter Konsekration nur eine Voraussetzung des eucharistischen Opfers zu sehen – formellscholastische Ausdrücke werden ja womöglich vermieden – und gibt zu, daß sich im Abendland die markianische Fassung durchgesetzt hat und daß das Tridentinum wenigstens implizit die Identität der Opferhandlung im Meß- und Kreuzesopfer kanonisiert hat. Möglicherweise hängt von dieser Akzentverschiebung, der wir nicht zustimmen können, auch ab, daß der Autor zweimal das Laienpriestertum vor das amtliche Priestertum stellt. Ist nämlich das eucharistische Opfer wesentlich ein «Mahlopfer» – und nicht nur ein mit einem Mahl verbundenes Opfer – so müßte man eigentlich annehmen, daß die Speisenden das Opfer darbringen und der amtliche Priester von Christus nur die Gewalt hat, durch Konsekration das Opfer zuzubereiten. Dann wäre auch verständlich, daß der Autor die These vertritt, die Kommunion gehöre zum Wesen der Messe, ohne natürlich genauer zu bestimmen wie sich die Kommunion zur Konsekration verhält.

Im Artikel «Sakrament» lesen wir folgendes: «Was die Einsetzung der Sakramente durch Christus betrifft, die als das Sakramentsein konstituierend

gilt (D 844) und die Heilsnotwendigkeit der Sakramente bereits ausreichend begründet, so ist man sich angesichts des exegetisch-historischen Befundes ... einig, daß sie nicht verstanden werden muß im Sinne einer in der Hl. Schrift bezeugten ausdrücklichen Stiftung der sieben Sakramente durch (den historischen) Jesus. Die Glaubensüberzeugung von der «Einsetzung durch Jesus Christus» zielt primär nicht auf einen historischen, sondern vielmehr auf einen theologisch-heilsrelevanten Sinn ab: Wie vieles aus dem Glaubensbewußtsein explizit weder auf Jesus noch auf das NT zurückzuführen ist, so können die Sakramente dennoch als von Christus eingesetzt gelten, da sie im Akt der Kirchenstiftung impliziert sind (K. Rahner), da die Tradition sie von Jesus Christus als von ihrem Urheber (im *theologischen* Sinn des Wortes) herstammend übernahm und sie die historisch-genetische Meinung über die Einsetzung der Sakramente mit nicht reflektierender Geschichtsgläubigkeit weitergab. Die *sacramenta novae legis*, die für diese letzte Phase im Heilsplan Gottes mit der Welt eingerichteten Heilszeichen, sind also durchaus als von Christus eingesetzt zu betrachten, wenn sich auch die Herkunft aller Sakramente von dem historischen Jesus (exegetisch) nicht nachweisen läßt» (Band II, 463-464).

Dieser Abschnitt ist in seiner Formulierung so verworren, mit Ausdrücken, deren genauer Sinn nicht feststeht so belastet, durch implizit angedeutete Gedanken so überwuchert, daß man unwillkürlich den Denzinger aufschlägt und folgenden verurteilten Satz des Modernismus zu Rate zieht: «Sacramenta ortum habuerunt ex eo, quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt» (ed. XXXII, n. 3440). Nun, es sei zugegeben, daß hier formell nicht das verworfen wird, was der Autor andeutet, aber man kann doch mit Recht erwarten, daß in Glaubensdingen genauere und unmißverständliche Formulierungen gebraucht werden. Erstens möchten wir wissen, ob die Sakramente «durchaus als von Christus eingesetzt zu betrachten sind», oder tatsächlich von ihm eingesetzt sind? Zweitens, was versteht man genau unter dem Ausdruck «historischer Jesus» in Opposition zu einem anderen Jesus, der nicht näher bezeichnet wird? Mit anderen Worten ist Jesus nur insofern als «historischer Jesus» zu betrachten als er durch explizite exegetisch-historische Befunde nachweisbar ist, oder gibt man zu, daß dogmatisch auch solche Taten als historisch betrachtet werden müssen, die sich durch exegetisch-historische Befunde explizit nicht nachweisen lassen? Drittens, hält es der Autor für möglich, daß die Tradition die Sakramente von Jesus als von ihrem Urheber «herstammend übernahm und sie die historisch-genetische Meinung über die Einsetzung der Sakramente mit nicht reflektierter Geschichtsgläubigkeit weitergab» und diese faktisch dennoch nicht Christus als Mensch zum Urheber haben?

Es hat den Anschein, als ob der Autor durch den apologetischen Standpunkt der historischen Erkennbarkeit der Gründung der Sakramente den dogmatischen Standpunkt verdrängte. Wir glauben, mit Schillebeeckx annehmen zu müssen, daß das tridentinische Dogma die reale Einsetzung aller Sakramente durch Christus einschließt. Die fundamentale Einsetzung der Kirche als Ursakrament schließt die Einsetzung der sieben Sakramente

nicht unbedingt ein, vielmehr scheint eine persönlich-unmittelbare Festlegung der siebenfachen Sinnrichtung der sakramentalen sichtbaren Taten der Kirche erforderlich, was allerdings, wenn auch implizit und confuse, doch durch eine wirkliche Willensbekundung geschehen mußte (E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960, p. 119). Deshalb zielt die Glaubensüberzeugung von der Einsetzung durch Jesus Christus primär auf einen heilsrelevanten Sinn, der aber eben die historische Tatsache der unmittelbaren persönlichen Festlegung durch Christus einschließt. Ob und wiefern dies bei den einzelnen Sakramenten auf Grund des exegetisch-historischen Befundes explizit erwiesen werden kann, ist wieder eine andere Frage. Möglicherweise hängt die Auffassung des Autors mit der Lehre Rahners über die Schrift als einzige materielle Glaubensquelle zusammen.

Diese Auffassung vertreten Rahner und Geiselmann in ihren Artikeln: «Schrift und Theologie» bzw. «Tradition».

K. Rahner stellt sich vor allem auf den Standpunkt der faktischen Brauchbarkeit von Schrift und Tradition und vertritt die These, daß für die Theologie die Schrift praktisch die einzige materiale Glaubensquelle ist, an die sie sich als schlechthin ursprüngliche, unabgeleitete und norma non normata zu wenden hat (Band II, 520). J. R. Geiselmann kommt zu einer ähnlichen Konklusion, indem er seinen Artikel mit folgenden Worten schließt: «Was den Glauben betrifft, so gilt also: ganz in der Hl. Schrift und ganz in der Tradition. Was die Sitten und Gewohnheiten anbelangt, so heißt es: teils in der Hl. Schrift, teils in der Tradition» (Band II, 696).

Nun dürfen uns diese exklusiv lautenden Formulierungen aber nicht irreleiten. Das in der Hl. Schrift Enthaltensein wird von Geiselmann im weitestem Sinn verstanden: «Was den Glauben betrifft, so gilt, daß die Hl. Schrift und die Tradition sich decken; was die Hl. Schrift betrifft, so ist der Glaubensinhalt wenigstens dem Prinzip oder der Andeutung nach in ihr enthalten» (Band II, 696). Auch gibt er zu, daß wir für den Nachweis der Inspiration der Hl. Schrift auf die Tradition angewiesen sind, ohne die der Glaube an die Inspiration fallen müßte (Band II, 690). Ähnlich sagt Rahner: «Insofern gibt es natürlich *ein* Dogma, das die Schrift nur so bezeugt, als sie ein Moment der Kirche selbst ist, nicht insofern sie (auch) eine dem kirchlichen Glaubensbewußtsein gegenüberstehende Größe ist: das Dogma über die Schrift selbst, ihre Inspiriertheit und den Umfang des Kanons» (Band II, 519).

Diese Auffassung über die Bedeutung der Schrift ist gewiß interessant und beachtenswert. Anderseits ist es aber nur Theorie, die auch ihre großen Nachteile hat. Wenn man bedenkt, daß gegenwärtig selbst protestantische Theologen der Tradition immer mehr Bedeutung einräumen und so zugeben, daß sie mit der «sola Scriptura» nicht auskommen können, so wirkt die Bemühung katholischer Theologen, demselben Prinzip der «sola-scriptura» einen annehmbaren Sinn zu geben, doch ein wenig grotesk. Das «teils-teils» bezüglich des Glaubens kann doch nicht ganz ausgeschaltet werden, wie es Geiselmann möchte, denn schon die Tatsache, daß es ein Dogma gibt, das in der Tradition wurzelt, und der Schrift nicht entnommen werden kann, beweist, daß der Glauben teils auf die Schrift, teils auf die Tradition zurückgeführt werden muß. Ob es nämlich ein oder zwei oder auch mehrere Dogmen

gibt, die auf die Tradition zurückgeführt werden müssen, ändert nichts an dem Prinzip, besser gesagt, durchbricht das Prinzip der Exklusivität der Hl. Schrift. Man kann mit Rahner sagen, es bestehe kein Grund, diesen einen Fall zu verallgemeinern (Band II, 519). So besteht aber auch kein Grund, das allgemeine Prinzip der sola-scriptura aufzustellen, aus dem prinzipiell nur ein Fall ausgenommen werden dürfte. Wenn Rahner das Implizitum der Hl. Schrift womöglich zu erweitern sucht und daran eine erfolgreichere Lösung erhofft, so ist zu bemerken, daß nicht das apologetisch erfolgreichere oder überzeugendere Verfahren zu entscheiden hat, ob die Schrift dogmatisch als einzige materiale Glaubensquelle zu betrachten ist. Selbst wenn man die These Rahners nur vom Standpunkt der praktischen Brauchbarkeit her vertritt, so scheint sie – unseres Erachtens – zu einer prinzipiellen Einschränkung der Bedeutung der Tradition zu führen, was der Tatsache nicht genügend Rechnung trägt, daß die Tradition logisch und zeitlich die primäre und deshalb an sich auch die reichhaltigere Quelle der Offenbarung und die Hl. Schrift nur ein wenn auch inspirierter Niederschlag derselben ist. Rahner gibt zu, daß viele Exegeten nicht geneigt seien, die Zurückführung einiger Dogmen auf die Hl. Schrift anzuerkennen, und schreibt dies teils ihrem ungenauen Wissen von dem betreffenden Dogma, teils ihrer dem biblizistischen Positivismus verpflichteten Methode zu. Ohne diese Behauptung ganz in Abrede zu stellen, fragen wir uns, ob eine Bibeltheologie, der selbst viele katholische Theologen Einhalt gebieten würden, von großem Vorteil wäre? Bestenfalls entwickelte sich ein Bibeltheologie, die nicht streng exegetischen Ergebnissen entspränge, sondern auf ganz bestimmte Theologen zurückginge, das aber würde weder der Exegese noch der systematischen Theologie dienen.

Den heutigen Menschen mit Hilfe einer neuen Terminologie näher zu kommen, ist ein anderes großes Anliegen der heutigen Theologie. Die Glaubenswahrheiten sollen durch konkretere Ausdrücke oder wenigstens durch neueren philosophischen Richtungen entlehnten Begriffe verständlich gemacht werden. Dieses Anliegen ist von der Pädagogik her berechtigt. Doch wäre es bedauerlich, wollte man die alten präzisen Begriffe der Theologie ausschalten und sich mit neueren, noch sehr unbestimmten Konzepten in der theologischen Wissenschaft begnügen. Definitionen, die das Wesentliche ausdrücken, würden durch verschwommene Umschreibungen, Bilder und Metaphern ersetzt werden, was unweigerlich zu Verwirrungen und Mißdeutungen führen würde. Wir könnten auch hierfür viele Beispiele aus diesem Werke anführen, wollen uns aber auf einige beschränken. J. Auer sagt im systematischen Teil des Aufsatzes «Gnade», daß Gnade im «engeren Sinne» als Dialog zwischen Gott und Mensch zu sehen sei, in dem Gott der frei Schenkende und der Mensch der frei Empfangende sei. Das ist eine Definition, aus der man alles und nichts erschließen kann, es ist nicht einleuchtend, was der Autor mit diesem heute beliebten Begriff «Dialog» definieren will (Band I, p. 559). Den Prozeß der Begnadigung mit einem Dialog zu vergleichen, ginge noch, aber damit wäre Gnade im engeren Sinne nicht definiert!

Ähnliche deskriptive und deshalb nicht das Wesen aufdeckende Definitionen finden sich in dem Artikel «Inkarnation» von F. Malmberg. Nachdem

der Autor die treffende Bemerkung gemacht hat, die Exegese gelange mehr und mehr zu der Einsicht, daß die Christologie des N. T. formell Soteriologie und die Menschwerdung auf die Erlösung hingeordnet sei, führt er vier Theorien der spekulativen Deutung der Inkarnation an. Hier interessiert uns nur seine eigene Deutung, die er folgendermaßen formuliert: «Unseren eigenen Versuch einer spekulativ-theologischen Interpretation der hypostatischen Einigung könnte man mit den bekannten Worten Augustins formulieren: *Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur*» (Band I, 711).

Dieser Satz Augustins kann und wird von allen Theologen angenommen, denn formell besagt er nur, daß es zwischen Erschaffung und Aufnahme der menschlichen Natur keinen zeitlichen Abstand gebe. Thomas begründet dies, indem er darauf hinweist, daß das Verbum zwar auch eine schon existierende menschliche Natur hätte aufnehmen können, dies aber ungebührlich gewesen wäre, da in der aufgenommenen Natur etwas hätte vernichtet werden müssen (III 4, 2). Der Autor glaubt aber, von diesem Text ausgehend mit Hilfe des Begriffes der Ursächlichkeit zu jenem der hypostatischen Union vorstoßen zu können. Es gelingt ihm aber nicht zu erklären, was die hypostatische Union formell zur allgemeinen effizienten Ursächlichkeit Gottes hinzufügt, die doch, wie man sie immer auch auffaßt, der ganzen Trinität zugeschrieben werden muß. Der Autor sagt, man müsse den Mut haben, das Mysterium der Inkarnation in über-philosophischen Kategorien zu denken ohne erkennen zu lassen, was er unter seinen über-philosophischen Kategorien versteht. Dieses beschreibende und umschreibende Verfahren erlaubt dem Autor, vieles auszusagen, was er trotz allen Mutes kaum wagen würde, klar und eindeutig formuliert zu sagen. So lesen wir: «Bei der Menschwerdung teilt Gott sich schaffend so unmittelbar mit, daß dadurch ein wirklich von ihm verschiedener Mensch entsteht und dieser zugleich so innig mit ihm eins ist, daß man von einer 'hypostatischen Union' sprechen muß». (Band I, 711). Da das Wort «Mensch» weder eine abstrakte noch konkret-individuelle menschliche Natur bedeutet, noch eine Natur mit einer Existenz – nach suarezianischer Auffassung – sondern eine in der menschlichen Natur subsistierende Person, könnte man unseres Erachtens den Satz auch so formulieren: «Bei der Menschwerdung teilt Gott sich schaffend so unmittelbar mit, daß dadurch eine wirkliche, von ihm verschiedene menschliche Person entsteht, die zugleich so innig mit ihm eins ist, daß man von einer ‚hypostatischen Union' sprechen muß». Das Zitat erinnert ausgesprochen an die nestorianische Lehre. Nun wollen wir den Autor keineswegs des Nestorianismus bezichtigen, denn anderswo sagt er ausdrücklich, daß der Gottmensch Jesus Christus eine einzige Person sei. Wir wollen nur auf die Nachteile und Gefahren einer beschreibenden und umschreibenden Theologie hinweisen, der man zwar schwer eine Häresie nachweisen kann, bei der man aber auch nie die Evidenz hat, ob sie sich noch im Rahmen der Orthodoxie bewege.

Zum Abschluß des Artikels legt uns der Autor Ausblicke auf die moderne theologische Problematik vor. Es ist zwar gut, wenn man ständig vor Augen hält, welche Fragen noch einer Antwort harren. Weniger erfreulich ist es, zu entdecken, daß viele dieser «neuen» Probleme dem Mangel gut definierter

Begriffe oder Mißdeutungen der traditionellen Theologie entspringen. Zu Punkt a) sei zu bemerken, daß Thomas nicht nur die Möglichkeit der Menschwerdung des Vaters oder des Hl. Geistes lehrt, sondern auch den tiefen Konvenienzgrund der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person anerkennt (III 3, 8). Wenn also der heutige Theologe einen tieferen Sinn der Menschwerdung Christi darin zu finden glaubt, daß der Sohn nichts anderes sei als das «Ja-Vater» in Person und daß gerade diese Person den gefallenen Adamskindern das «Ja-Vater» vorzusprechen hatte, so hat man im besten Falle einen neuen Konvenienzgrund entdeckt, der das, was in metaphysischer Sicht als möglich erkannt wurde, keineswegs außer Kraft setzen kann.

Zu Punkt b) sei gesagt, daß Thomas den Hl. Geist nicht als die ungeschaffene Gnade der Vereinigung betrachtet, ihn aber als amor kennzeichnet und dadurch den tiefsten Grund der bekannten Appropriation aufdeckt (III 32, 1). Aber der Autor scheint selbst den Rahmen der Appropriation sprengen zu wollen, denn er sagt: «Dieser ist es, der als 'unerschaffene Gnade der Vereinigung' persönlich die Menschheit Jesu in hypostatische Vereinigung bringt mit dem Wort des Vaters ... Dieser ist es, der auch persönlich, aus und mit der Jungfrau Maria, die dem Worte eigene Menschheit bildet, eine Menschheit die 'durch Aufnahme geschaffen wird'» (Band I, 714). Abgesehen von der metaphysischen Unmöglichkeit dieser Annahme, stellen wir ferner die größere Schriftnähe dieser Auffassung in Frage, da die heutigen Exegeten ziemlich allgemein annehmen, daß Lk 1,35 sich nicht auf die dritte Person, sondern im allgemeinen auf den Geist Gottes bezieht.

Punkt c) ist äußerst zweideutig und mißverständlich. Erstens sagt Thomas nicht, daß die Gnade – er spricht von der habituellen Gnade – in der unio creaturae rationalis ad Deum bestehe, sondern daß dies ihr Ziel sei. Zweitens ist gratia unionis gewiß kein Akzidens, aber die gratia habitualis kann nicht die menschliche Natur Christi selber sein, also muß sie, gewiß im analogen Sinn zu einer Kategorie der Akzidentien gerechnet werden. Das «Mensch-Sein in der Weise Gottes des Sohnes» schließt die habituelle und akzidentelle Gnade Christi nicht aus, sondern ein.

Schließlich stellt der Autor unter die modernen Probleme auch folgende Frage: «Ist es mit dieser unmittelbaren Gottesschau vereinbar, vom Glauben des Menschen Jesus als eines Pilgers zu sprechen, was Thomas wohl zu unrecht verneint hat?» (Band I, 715). Er unterläßt es aber nachzusehen, was Thomas unter Glauben und Gottesschau verstanden hat.

Als Thomisten ist eines unserer ersten Anliegen, von Theologen anderer Schulen verstanden zu werden. Ebenso ist es unser berechtigter Wunsch, daß man wenigstens Thomas nicht mißdeute und das von ihm erarbeitete Gedankengut, wenn auch nicht restlos annehme, so doch wenigstens zur Kenntnis nehme. Das vorliegende Werk scheint allerdings bestrebt zu sein, diesem unserem Wunsche entgegenzukommen, doch kommen reichliche Mißverständnisse vor, auf die wir hinweisen möchten.

Artikel «Thomismus» hebt die Hauptpunkte der Lehre des Aquinaten hervor, definiert aber den Thomismus so großzügig, daß man sich fragen kann, ob es heute noch nicht-thomistische Theologen gebe. Indem die Lehre

von Bañes als ein Extrem des Thomismus der Auffassung Stuflers gegenübergestellt wird, scheint der Autor anzudeuten, daß letzterer den Thomisten auch noch beigezählt werden könne, wogegen die «thomistischen» Thomisten gewiß protestieren würden. Die weitherzige Definition des Thomismus bietet gewiß Vertretern anderer Schulen Gelegenheit, als thomasische Thomisten aufzutreten. Wir bedauern übrigens, daß dem Molinismus, der auch heute noch seine Vertreter hat und sich zu behaupten sucht, kein eigener Artikel geweiht wurde.

Der Artikel «Erlösung» vertritt in Bezug auf die Inkarnation die Auffassung des Scotus. Der Autor entkräftet jede Einwendung, indem er freimütig erklärt, daß die christozentrische Sicht des Scotus weder durch die Väterexegese noch durch Stellen der Hl. Schrift erwiesen werden kann (Band I, p. 317-18). Es gelingt ihm aber nicht, die Lehre des Thomas auszuwerten. Bezüglich der Notwendigkeit des Sühnetodes wird die Lehre des Aquinaten der Auffassung Anselms gleichgesetzt und Scotus die Erkenntnis zugeschrieben, daß die Unendlichkeit der Sünde Gott nicht genötigt habe, die Erlösung der Menschen durch den Sühnetod Christi zu wollen (Band I, 310). Dem Autor scheint die sehr differenzierte Lehre des Aquinaten in III 1,2,2 und in III 46 nicht geläufig zu sein. Da Thomas seine Auffassung in der Summa gegenüber dem Sentenzenkommentar offenkundig geändert hat, kann man sich nicht ohne weiteres auf den Sentenzenkommentar berufen, wie es der Autor tut (Band I, 318). Übrigens ist Thomas auch in der Summa nicht so kategorisch wie später so viele Thomisten, weil er als Realist über den Willen Gottes a priori nicht urteilen will, sondern einfachhin betont, daß dieser aus der Hl. Schrift erschlossen werden müsse. Thomas wagt es nicht, die Inkarnation anders als in Hinordnung auf die Erlösung zu sehen, weil er dies eben so und nicht anders in der Hl. Schrift bezeugt auffindet. Geistreich bemerkt Pieper («Scholastik», Kösel, 1960, p. 195), man habe diesen Gedanken der unbegreiflichen göttlichen Freiheit, verknüpft mit dem entschieden ausgesprochenen Prinzip einer primär biblischen Theologie, in einem Werke Scotus erwarten können, tatsächlich befinde er sich beim Aquinaten. Ob es wahr ist, daß heute die Meinung des Scotus die Zustimmung der Theologen mehr und mehr gewinne, wollen wir dahingestellt sein lassen (Band I, 317).

Der Artikel «Inkarnation» würdigt die thomistische Auffassung von der hypostatischen Union und versucht sie zu entkräften (Band I, 708). Wir wollen es dem Autor gerne nachsehen, daß er die beiden Hauptdifferenzen innerhalb des Thomismus – jene des Kajetan und jene, die sich auf Capreolus beruft – nicht berücksichtigt. Aber die Widerlegung der thomistischen Auffassung finden wir doch allzu billig. Wie es auch immer mit der Möglichkeit der Setzung eines menschlichen Verstandesaktes ohne menschlichen Verstand sei, die Unmöglichkeit dessen, daß Gott ohne eine formell-menschliche Existenz eine geschöpfliche Natur im Dasein erhalte, ist nur für jenen erwiesen, der Dasein und Sosein identifiziert. Der Autor schreibt auch: «Und wenn dies schon möglich sein sollte, dann bestünde Christi menschliche Natur auf jeden Fall nicht *als* menschliche Natur, sondern als Gott. Ist es verwunderlich, daß man dieser Theorie der «Seinsekstase» ... eine unbewußte

monophysitische Tendenz vorgeworfen hat?» (Band I, 709). Es ist verwunderlich, wie man eine Auffassung, die Christus zwei real verschiedene Naturen, die göttliche und die menschliche, zuschreibt, einer monophysitischen Tendenz bezichtigen kann! Existiert Christi menschliches Sosein – gleich ob es nun kraft einer eigenen menschlichen Existenz oder kraft der göttlichen besteht – dann existiert Christi menschliche Natur wirklich, und zwar eben als menschliche Natur, da sie immer menschliche Natur bleibt. Wie könnte eine menschliche Natur als Gott existieren? Allerdings bleibt es ein Mysterium, wie eine geschöpfliche Natur kraft der göttlichen Existenz bestehen kann. Die göttliche Existenz ist ein «esse subsistens», das eminent alle geschöpflichen Existenzakte in sich enthält. Es ist somit doch nicht unmöglich – wenigstens ist die Unmöglichkeit, wie andererseits auch die Möglichkeit, nicht positiv zu erweisen – anzunehmen, daß eine geschöpfliche Natur ohne einen eigenen Existenzakt, kraft der göttlichen Existenz bestehe. Man muß sich aber auch in diesem Falle hüten, das Verbum für ein formales Prinzip der Menschheit Christi zu halten. Es ist als reine Aktualität aufzufassen, das ein Geschöpf im Dasein erhalten kann, ohne selbst in Abhängigkeit von diesem zu geraten. Es gibt auch Thomisten, die eine sekundäre, menschliche Existenz in Christus annehmen. Ohne uns mit dieser Auffassung hier auseinandersetzen zu wollen, lehnen wir sie ab, da sie uns die substantielle Einheit zu gefährden scheint.

Nur zur Erheiterung der Thomaskenner sei darauf hingewiesen, daß der Verfasser des Artikels «Prädestination» voraussetzt, daß die Lehre des Scotus von den «kontingenten, prädeterminierenden Willensdekreten Gottes» zur Grundlage der sog. thomistischen Schule mit ihrer Lehre von der praedeterminatio physica wurde, obwohl er zugibt, daß die Art und Weise, wie dies geschah, noch historischer Klärung bedürfe (Band II, 337). Wir glauben, daß die Klärung schon dazu notwendig wäre, um zu sehen, wie man überhaupt zu dieser Voraussetzung gekommen ist. Auch da können wir dem Autor nicht folgen, wo er sagt, daß die großen Systeme versuchen, das Problem der Prädestination durch die allein aus dem menschlich-personalen Bereich abgeleiteten Vorstellungen zu lösen, wo sich doch der sachliche Bereich der Schöpfung und der personale Bereich der Rechtfertigung ständig überschneiden (Band I, 339). Das kann man wohl bezüglich der scientia media sagen, es trifft aber bei der praedeterminatio physica nicht zu, da deren philosophisches Fundament nicht eine psychologische Vorstellung, sondern eine metaphysische Sicht der Dinge ist.

Eine ähnliche flüchtige Auswertung der thomasischen Doktrin finden wir im Artikel «Sakrament». Der Autor sagt, für Thomas seien die sieben Sakramente «von Christus eingesetzte Gnadenmittel, wenngleich ihr Zeichencharakter nicht gänzlich fehlt» (Band II, 459). Wenn man bedenkt, daß Thomas sich zur Überzeugung durchgerungen hat, daß die Sakramente in dem Genus der Zeichen seien und daß diese seine Auffassung in der Summa ihren Niederschlag gefunden hat, so versteht man die obige Einschränkung wirklich nicht. Auch betont der Aquinate immer wieder, daß die Sakramente «signa protestantia fidem» seien, weshalb er sie auch «fidei sacramenta» nennt (III, 49, 3, 1, III, 61, 4). Dem Autor ist es ein Anliegen, das Moment der subjektiven Hinordnung zum Sakrament hervorzuheben, um so der Auf-

fassung eines magisch verstandenen «opus operatum» zu begegnen. Der Wirkung der Sakramente müsse immer eine personal-geistige Realität im Empfänger vorausliegen, welche die sakramentale Heilswirkung «intensiviert, mehrt, festigt, d. h. komparativisch vollendet» (Band II, 462). Vorausgesetzt, daß man von dem Fall der Kindertaufe absieht und unter der vorausliegenden Realität eine gnadenhafte und nicht eine rein geistig-natürliche Disposition versteht, mit anderen Worten, vorausgesetzt, daß man den Empfang des Sakramentes im normalen Prozeß der Begnadigung situiert, kann obige Behauptung einen annehmbaren Sinn haben. Nur ist man dann bestürzt, lesen zu müssen: «Daher ist die Bemühung um die möglichst große Gnadenmenge von vornherein theologisch sinnlos, weil sie durch den Vorsatz oder auch nur die unreflektierte Absicht des Verdienenwollens die erforderliche Empfänglichkeit geradezu in ihr Gegenteil verkehrt; die größere Gnade kann also nicht wie ein Zweck erstrebt werden, sondern stellt sich bei der selbstlosen, nichtrechnenden, sondern sich verschenkenden personalen Hingabe in einer Gott allein bekannten Intensität ein» (Band II, 463).

Erstens wäre zu bemerken, daß nach Thomas der grundlegendste Akt der Religion – und die Sakramente gehören zur Religion – die devotio ist, die er als Hingabe und zwar der ganzen Person versteht. Zweitens ist die Gnade gewiß nicht als eine quantitative Menge aufzufassen, aber anderseits gibt es auch in bezug auf Qualitäten ein Wachstum, das wir nur mit Hilfe der quantitativen Wirklichkeit entlehnten Begriffen analog ausdrücken können. Drittens darf man wohl danach streben, die Sakramente durch eine gnadenhafte intensive Vorbereitung mit je größerer Hingabe zu empfangen. Viertens ist es sicher erlaubt, danach zu streben durch eine würdigere Vorbereitung durch die Sakramente eine größere Gnade zu erlangen, die uns intensiver mit Gott vereint. Endlich ist die Behauptung falsch, daß das Verdienenwollen der Gnade die erforderliche Empfänglichkeit in ihr Gegenteil verkehre. Man müßte dann auch leugnen, daß das augmentum gratiae verdient werden kann. Ist es nun möglich, die Vermehrung der Gnade zu verdienen, so ist nicht einzusehen, warum das Verdienenwollen einer größeren Gnade sinnlos wäre. Der Autor scheint sich gegen die Auffassung zur Wehr zu setzen, die die Gnade als egoistischen Besitz, als eigene in sich anstrebbare Größe ansieht, die in der klassischen Gnadenlehre der traditionellen Theologie gar nicht begründet ist. Gnade als Anteilnahme an der Natur Gottes, ordnet, wenn sie auch ontisch als übernatürliche akzidentelle Qualifikation der Seele aufzufassen ist, zugleich den Menschen radikal zur Gottesschau und zum liebenden Gottesbesitz hin. Wer also danach trachtet, durch verdienstvolle Werke – die Wurzel des übernatürlichen Verdienstes ist die Gnade – neuere Gnaden zu erlangen und dadurch ein innigeres mit-Gott-vereint-sein erstrebt, macht sich gewiß der Gnadenvermehrung nicht unwürdig.

Das Phänomen, sich gegen eine falsche theologische Auffassung zu wenden, ist übrigens bei vielen Vertretern der Neuen Theologie und bei manchen Autoren des vorliegenden Werkes zu beobachten. Oft nennt man sie Handbuchtheologie, die bei den Klassikern der Theologie selbst nicht zu finden ist. Man gibt seiner eigenen, übrigens einem echten Anliegen ent-

springenden Lösung eine stark überspitzte Formulierung, die aber dann, weil sie einseitig betont, ebenso falsch ist wie jene, gegen die man sich zur Wehr setzt. Oft versucht man dann noch eine Art von Alibi der Orthodoxie dadurch zu gewinnen, daß man sich auf einen Text des Aquinaten oder auf den wahren, bisher verborgenen Sinn der Hl. Schrift beruft, den man erst neuentdecken mußte.

Die Analyse des Artikels «Geheimnis» von Rahner zeigt deutlich, daß Rahner behauptet, daß das Wort «Geheimnis» weder bei Thomas, noch bei Suarez ein eigentlich theologischer Terminus technicus, noch später zu einem zentralen Begriff geworden sei. Um diesem Begriff einen zentralen Platz einräumen zu können, müsse man davon ausgehen, daß Gott das Geheimnis sei. Dies könne in zweifachem Sinn verstanden werden. Im biblischen Sinn ist Gott Geheimnis, «weil er die absolut freie, allein über sich selbst verfügende Person ist und also in seinem Verhalten, in dem er sein Wesen selbst vollzieht und kundmacht, nur in der immer überraschenden, von keinem anderen Punkt her errechenbaren Erfahrung geschichtlicher Art bekannt werden kann» (Band I, 448). Im griechischen Sinne ist Gott Geheimnis, «weil er die unendliche Seinsfülle ist, die vom Menschen nicht umgriffen werden kann; er ist schlechthin das, was das nächtliche Auge der menschlichen Erkenntnis blendet, obwohl es νόησις νοήσεως und «wesenhafte Gnosis» ist (Band I, 448). Deutet man so die Offenbarung, dann wird Gott als Geheimnis nur vom Menschen her und auch da nur provisorisch als Geheimnis empfunden, da es ja in der Visio beata aufgehoben werden wird. Diese Konzeption des christlichen Geheimnisses unter dem geheimnislosen griechischen Vernunftbegriff ist auch in die kirchenamtlichen Erklärungen eingedrungen, was u. a. daraus zu ersehen ist, daß immer im Plural vom Geheimnis gesprochen wird und dieses auf die Vernunft des Pilgers bezogen wird und nicht auf das Geheimnis, das auch die Seligkeit zu bestimmen hat. Rahner gibt aber zu, daß man an der Unbegreiflichkeit Gottes nichtsdestoweniger immer festgehalten habe, aber sie nur als Einzelsatz und nicht als Verständnishorizont überhaupt begriff.

Dieser griechisch inspirierten Geheimnisdeutung gegenüber meint Rahner, daß das Geheimnis, die Inkomprehensibilität Gottes, das göttliche Dunkel, das bei Gregor von Nyssa den Inhalt der Seligkeit ausmacht, nicht dürfe «als ein Satz innerhalb eines ihm eigentlich doch fremden Verständnishorizontes gelesen werden, sondern es muß ihm als dem Satz einer ursprünglichsten christlichen und biblischen Grunderfahrung die Möglichkeit eingeräumt werden, sich als Grund des eigentlich christlichen Verständnishorizontes überhaupt auszuwirken» (Band I, 449-450).

Dies könne geschehen, indem die Vernunft als Fähigkeit des Geheimnisses schlechthin verstanden wird, die Vollendung des Menschen, in dem sich das wahre Wesen des Geistes enthüllt und zu seiner letzten Wahrheit kommt. «Damit erweist sich der Begriff des Geheimnisses selbst als ein Geheimnis, da er nicht eigentlich ursprünglich als bloße Negativität vom Verstandenen und Durchschauten her, als Grenzbegriff zum begriffenen Begreifen verstanden werden kann, sondern immer in der transzendentalen Erfahrung des letzten Wesens des Geistes gegeben ist, als das unsagbare, nie überholbare Woraufhin des Geistes selbst, der sich durch diese seine Wesensbezogenheit

auf das absolute Geheimnis hin selbst als Geheimnis erweist» (Band I, 450). Rahner erhofft auch, so einen besseren Ansatzpunkt zu einem genauen Verständnis der Seligkeit und der ursprünglichen Einheit des Geistes in Erkenntnis und Freiheit samt der gegenseitigen Perichorese der beiden «Vermögen» zu gewinnen. Hat man einmal diesen Verständnishorizont eingenommen, so kann man dann eine Theologie der pluralen Glaubenswirklichkeiten und -wahrheiten als der Geheimnisse entwickeln. Rahner liebt es, von der Theologie in der Zukunft zu sprechen. Er genehmigt auch, daß man bei dieser Forschung von dem Geheimnisbegriff der traditionellen Theologie ausgehe.

In diesen Ausführungen Rahners müssen wir das Anliegen des christlichen Theologen von dem Anliegen einer aus nicht-thomistischer Philosophie inspirierten Problematik unterscheiden. Die Berechtigung des ersten Anliegens wollen wir nicht bestreiten. Es besteht darin, daß man die oberflächliche Klarheit einer allzu logisch konstruierten systematischen Theologie abwehren muß, da sie zu einer Mißachtung des Mysteriums führen kann. Aber man müßte beachten, daß die traditionelle Lehre von der Visio intuitiva, clara, immediata, verbunden mit der Inkomprehensibilität Gottes, schon selbst eine ausgewogene, allen Elementen des Problems Rechnung tragende Formulierung ist. Gott wird unmittelbar in seiner Wesenheit gesehen, der Glaube macht der Gottesschau Platz, und zugleich bleibt Gott für jede Kreatur unendlich transzendent, unbegreiflich. Läuft man nicht Gefahr, diese zwischen zwei extremen Irrtümern genau ausbalanzierte Formulierung des Glaubensinhaltes zu zerstören, wenn man aus der Unbegreiflichkeit Gottes das Wesen der Glückseligkeit macht und Gott selbst als wesenhaftes Geheimnis auffaßt? Und entspringt diese Forderung tatsächlich einem christlichen Anliegen und nicht vielmehr einer gewissen philosophischen Schau der Dinge, deren Vereinbarkeit mit der Offenbarung erst erwiesen werden müßte? Oder ist es ein Zufall, daß Rahner selber in Bezug auf die Geheimnisdeutung auf Heidegger hinweist?

Wir glauben auch, daß es gewagt und unbegründet ist, die biblischen und hellenistischen Begriffe des Geheimnisses gegeneinander ausspielen zu wollen. Beide Begriffe decken sich nicht, aber sie können auf eine gemeinsame metaphysische Basis zurückgeführt werden. Dies kann man mit Hilfe des hellenistischen Geheimnisbegriffes leicht vollziehen. Wenn Gott in seinem Wesen unendlich vollkommen ist, so muß er auch in seinen geistigen Fähigkeiten und Tätigkeiten unendlich vollkommen sein, und ist deshalb auch der Kreatur gegenüber vollkommen frei. Alle seine den Menschen betreffenden Entschlüsse sind absolut frei, von der Kreatur aus nicht errechenbar – wodurch wir schon den biblischen Begriff des Geheimnisses aufgefunden haben. Die Geistigkeit allein genügt nicht, um ein mysterium stricte supernaturale zu begründen. Die s. g. secreta cordium der Engel und der Menschen sind zwar einer anderen Kreatur unzugänglich und können so ein mysterium naturale genannt werden, aber sie sind keine übernatürlichen Geheimnisse, da diese in der absoluten Unendlichkeit und Übernatürlichkeit Gottes wurzeln müssen. Es ist auch zu verstehen, warum man von Mysterien in der Mehrzahl spricht und die Wahrheit der Unbegreiflichkeit Gottes als Einzelsatz betrachtet und nicht zum allgemeinen Verständnishorizont macht. Das Myste-

rium ist für uns Christen immer mit dem Glauben verbunden und wird in Glaubenssätzen ausgedrückt. Wir betrachten es als eine Wahrheit, die wegen Gottes Offenbarung angenommen wird, deren Inhalt aber für den geschöpflichen Verstand absolut unzugänglich bleibt. Das Objekt eines menschlichen Glaubens ist uns zwar verborgen, aber wir nennen es nicht Mysterium, weil es prinzipiell dem menschlichen Verstand zugänglich ist. Die secreta cordium, die auf der geistigen Freiheit des Geschöpfes beruhen, können, – wie schon gesagt – auch nur mysteria naturalia genannt werden. Ein christliches Mysterium ist also eine Glaubenswahrheit, die in sich für jeden geschöpflichen Verstand absolut unzugänglich ist und deshalb geoffenbart werden muß, um von uns angenommen zu werden. Da es mehrere Glaubenssätze gibt, so sprechen wir von Mysterien im Plural, obwohl natürlich Gott selber auch als das Mysterium für uns genannt werden kann, insofern er mit den natürlichen Kräften der Vernunft nicht faßbar ist. Wird aber Gott einmal zum klar und unmittelbar erfaßten Gegenstand des Intellektes, so besteht kein Grund, in der Visio beata noch ein Mysterium anzunehmen, weil es dann auch keinen Glauben mehr geben wird. Wenn Rahner meint, daß nach Paulus der Glaube «im wahren Sinne» zu den eschatologisch bleibenden Gütern gezählt wird – leider gibt er den Text, auf welchen er seine Behauptung gründet, nicht an – so ist zu sagen, daß dieser Glaube, den Rahner selber als «Übergabe an das bleibende Geheimnis» definiert, mit dem formell definierten theologalen Glauben nichts zu tun hat. Die Inkomprehensibilität, die auch in der Visio beata bestehen bleibt, ist nicht mit dem Mysterium identisch, obwohl sie in derselben absoluten Unendlichkeit Gottes wurzelt wie das übernatürliche Mysterium. Da aber die Unbegreiflichkeit die klare und unmittelbare Sicht Gottes nicht ausschließt, sondern nur die Endlichkeit und Begrenztheit dieser klaren und unmittelbaren Sicht hervorhebt, – Thomas sagt treffend: «ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense: videbitur enim totus modus, sed non totaliter» (De Veritate, VIII, a. 2, ad 6) – ist es verständlich, daß wir zwar von der Unbegreiflichkeit Gottes in der beseligenden Schau sprechen, aber Gott doch kein Mysterium nennen. Auch in der natürlichen Ordnung nennen wir das klar geschaute Objekt nicht Geheimnis, obwohl wir es nie restlos und erschöpfend erkennen können. Es ist übrigens bezeichnend, daß Paulus seine Entrückung als Gehörtes beschreibt (II Kor 12, 4), hingegen die Glückseligkeit als ein Sehen von Angesicht zu Angesicht, ein nicht aenigmatisches Erkennen bezeichnet (I Kor 13, 12).

Könnte man das Anliegen Rahners als eine rein terminologische Frage betrachten, so könnte man etwa noch zugeben, daß die Unbegreiflichkeit Gottes in sensu lato et improprio Geheimnis genannt werden könne. Aber es bestünde immer die Gefahr, in einen alten Irrtum zurückzufallen und zu glauben, daß man in der Visio beata nicht den ganzen Gott, nicht die ganze Wesenheit Gottes sehen könne.

Aber es handelt sich nicht um eine terminologische Frage. Rahner will ja, daß die Unbegreiflichkeit Gottes die innerste Wesenheit der Seligkeit ausmache. Nun ist aber die Unbegreiflichkeit Gottes gewiß ein notwendiger Begleitumstand der geschöpflichen Gottesschau – Gott ist notwendigerweise ein unendliches Objekt und alle seelischen Akte des Geschöpfes sind

begrenzt – aber daraus folgt nicht, daß das Geheimnis das Wesenhafte unserer Glückseligkeit ausmache. Die Seligkeit kann nur vom Besitze des bonums kommen, und deshalb sind wir selig, insofern wir das bonum infinitum besitzen, und nicht, insofern wir es nicht besitzen. Wir besitzen es kraft der Anschauung Gottes und nicht kraft des nicht-Anschauens. Deshalb ist auch das Geheimnis ein relativer Begriff, der Gott nur in Bezug auf die Kreatur zukommen kann, wäre es nämlich ein absoluter Begriff, so müßte es auch Gott zugesprochen werden. Rahner scheint dies selbst zu fühlen, denn er glaubt, daß «vielleicht in einem wahren Sinn Gott selbst als Geheimnis für sich selbst gedacht werden kann, insofern sein absoluter Selbstbesitz eben nicht in jener Weise des entlarvenden und unterwerfenden Umgreifens des Erkannten von «außen» her, sondern in der eines erkennenden und liebenden (nur in der Lehre von der immanenten Trinität Gottes in der Positivität der Nichtidentität, die «Geheimnis» schafft, ganz zu würdigenden) Ausgehens aus dem nie eingeholten d. h. nie abgeschafften Grund, der sich dennoch ganz gibt, gedacht werden muß» (Band I, 450). Dies scheint uns eine ganz und gar unhaltbare Auffassung zu sein! Gott ist sich selbst kein Geheimnis, weil seine Erkenntnis sich selbst absolut adäquat ist, er erkennt sich, soweit er erkennbar ist, er hat also eine ganz umfassende Erkenntnis seiner selbst (cf. I, 14, 3). Schon der Satz, auf den sich Rahner beruft, daß nämlich Gott «im unzugänglichen Lichte» wohnt, zeigt, daß er uns zwar unzugänglich ist, in sich aber Licht ist! Wenn Rahner seine singuläre Auffassung damit zu begründen sucht, daß er Gottes Selbstbesitz nicht auf der Weise des entlarvenden, von außen her unterwerfenden Umgreifens versteht, so ist darauf zu sagen, daß man Gottes Erkenntnis nicht nach dem Maßstab des geschöpflichen Erkennens messen darf, da ja ein jeder unserer Begriffe nur analog Gott zugeeignet werden kann. Aber ein jeder dieser analogen Begriffe auf Gott angewandt, muß in seiner eigenen Linie vollkommen verstanden werden, weshalb auch der Selbsterkenntnis Gottes eine jede Art von Geheimnishaftigkeit abgesprochen werden muß. Auch die Art und Weise, wie Rahner ein genaueres Verständnis der ursprünglichen Einheit des Geistes in Erkenntnis und Freiheit daraus erhofft, daß die Erkenntnis sich am Geheimnis als ihrem bleibenden Gegenüber nur dadurch vollende, daß sie sich in die Liebe hinein aufhebt, – wie er auch in Gott eine Geheimnishaftigkeit annehmen zu müssen glaubt, – wie er das Verhalten Gottes den Menschen gegenüber als einen Selbstvollzug seines Wesens beschreibt, beweisen zur Genüge, daß er die klassische Lehre der Analogie aufgegeben hat. Im Grunde genommen ist seine Auffassung nicht eine reine Terminologie-Frage, noch ein Problem, das einer Opposition zwischen biblischer und hellenistischer Mysteriumauffassung entspringt, sondern einfachhin ein Versuch, der auf Kosten der Seinsanalogie und der Akt-Potenzlehre zur Deutung des Glaubens neue philosophische Begriffe heranzieht und den herkömmlichen Ausdrücken einen ganz neuen Sinn zuschreibt. Wird aber dadurch nicht die Distinktion zwischen natürlicher und übernatürlicher Seinsbestimmung gefährdet? Besteht nicht die Gefahr, daß man die Transzendenz Gottes, die man durch das Hervorheben der Unbegreiflichkeit erhöhen wollte, faktisch herabsetzt? Gewiß kann man all dies aufrecht halten, aber tut man es konsequenterweise zur neuen Deu-

tung, oder läßt man sie – um die eigene Ausdrucksweise Rahners zu gebrauchen – nur als Sätze innerhalb eines eigentlichen fremden Verständnishorizontes bestehen? Wir versagen es uns, auf diese Fragen zu antworten.

Ein anderer charakteristischer Zug der Neuen Theologie ist ein gewisser Antiintellektualismus, der sich im Mißtrauen zu unserem begrifflichen Denken äußert und zu einem gewissen Agnostizismus führt. Man bemüht sich dann, diesen durch einen Sprung in den Fideismus, der oft spiritualistisch gefärbt ist, zu überwinden. Grund dieses Verhaltens ist, wenigstens teilweise, das Verkennen der analogen Erkenntnis. Nicht als ob man sich des Wortes Analogie nicht bediente, vielfach benützt man es nur, um den Agnostizismus zu verdecken oder eine gewisse eklektizistische Haltung zu legitimieren. Begnügen wir uns mit einigen Beispielen.

Der Artikel «Heiliger Geist» unterscheidet bezüglich der heiligenden Wirkung der dritten Person eine zweifache Deutungsweise. Man kann die Rolle des Hl. Geistes als etwas ihm Eigenes (proprium), oder als etwas mit den beiden anderen Personen Gemeinsames und ihm nur Zugeschriebenes (appropriatio) auffassen. Die erste Deutungsweise entspräche mehr der Patristik des Ostens, die zweite mehr der abendländischen Theologie. Ins aristotelische Ursachenschema umgesetzt, könnte man sagen, daß das Heilswirken des Hl. Geistes nach der Art einer Formalursächlichkeit oder nach der Weise der Wirkursächlichkeit aufgefaßt werden kann. Der Autor will die beiden Deutungen nicht gegeneinander ausspielen, wenn er auch seine Sympathie zur formalursächlichen Interpretation nicht verhehlt, die ihm ja übrigens auch erleichtert, die den Anhängern Rahners so teure These der ungeschaffenen Gnade zu vertreten. Auf diesen letzten Punkt werden wir vom inhaltlichen Standpunkt noch zurückkommen, hier möchten wir nur auf die theologische Haltung des Autors hinweisen. Er meint nämlich, beide Gruppen von Aussagen hätten Vor- und Nachteile, man müsse sich deshalb beider bedienen, eine mit der anderen ergänzen, und diese seine Haltung begründet er mit der Lehre der «Analogie»! Alle irdische Wirklichkeit und ihre metaphysische Erklärung könne das übernatürliche Wirken Gottes niemals univok und adäquat einfangen, deshalb müßten wir die Unzulänglichkeit der einen Deutung mit den Vorteilen der anderen ergänzen und einer adäquaten Beantwortung der Frage entsagen (Band I, 650). Vorteilhafter aber erscheint dem Autor dennoch die formalursächliche Deutung, weil sie eine artgemäße Übersetzung der Bildaussage von der Einwohnung des Hl. Geistes ist und den Zwiespalt, den die andere Interpretation annehmen muß, vermeiden kann.

Es sei zugegeben, daß alle unsere, der irdischen Wirklichkeit entnommenen Begriffe nur im analogen Sinn Gott zugeeignet werden können, insofern sie überhaupt eine analoge Erweiterung gestatten. Es ist auch wahr, daß die analoge Erkenntnis wesentlich eine unvollkommene Erkenntnis ist. Deshalb muß auch ein jedes theologische System darauf bedacht sein, die wahren und begründeten Anliegen und Probleme anderer Systeme und Schulen zur Kenntnis zu nehmen, sie in die eigene Synthese einzuverleiben, es sei denn, daß man auf das systematische Erkennen ganz und gar verzichten

will. Dieses «Einverleiben» muß gerade bei einem System, das auf die Seinsanalogie aufgebaut ist wie jenes des Aquinaten, verhältnismäßig leicht durchführbar sein. Es gibt eben keine Realität, weder natürliche noch übernatürliche, weder geschaffene, noch ungeschaffene, die außerhalb des Seinsbereiches wäre. Aber die analoge Erkenntnis darf nicht zu einer prinzipiellen Unsicherheit, zu einer eklektischen Auswahl der Thesen führen, wie es hier geschieht. Deshalb wird man sich doch entscheiden müssen, entweder die formalursächliche oder die wirkursächliche Vorstellung zu wählen, entweder für die gratia increata als Ursache oder als Folge der gratia creata einzutreten, da diese Thesen sich, objektiv gesehen, ausschließen. Und die Wahl wird man nicht auf Grund einer mehr oder weniger einfachen Lösung machen müssen, denn die Einfachheit ist nicht immer eine Garantie für die Wahrheit.

Im systematischen Teil des Artikels «Bischof» lesen wir folgenden Satz: «Nur muß man sich hüten, in einer gewissen thesenhaften Art diese apostolische Sendung und Gewalt möglichst begrifflich erschöpfend zu beschreiben und dann, wenn einzelne Begriffselemente sich bei den urchristlichen Gemeindeämtern nicht nachweisen lassen und sicherlich auch kaum faktisch in Erscheinung getreten sind, ihnen die apostolatvertretende Gewalt abzusprechen» (Band I, 176).

Was ist der genaue Sinn dieser Behauptung? Soll es heißen, daß man gewisse heilsgeschichtliche Tatsachen überhaupt nicht definieren oder wenigstens nicht begrifflich erschöpfend definieren soll? Oder will man nur sagen, daß man bei in der Geschichte begründeten Wahrheiten einen gewissen konzeptionellen Apriorismus vermeiden soll, der den historischen Gegebenheiten nicht Rechnung trägt und eben deshalb – nicht weil die Definition begrifflich erschöpfend, sondern weil sie inadäquat ist – zu falschen Folgerungen führt? Dieser Ansicht stimmen wir gerne bei, wenn wir auch die Formulierung nicht glücklich finden.

Artikel «Priestertum» enthält folgenden befremdenden Satz: «Das Priestertum definieren – selbst durch einen seiner höchsten Vollzüge (Darbringung des eucharistischen Opfers) – heißt das Problem verfälschen» (Band II, 348). Dieser Satz lautet so kühn, daß wir gerne annehmen würden, daß es sich nur um einen Druckfehler handelt. Ist es aber kein Druckfehler, so ist er als eindeutig falsch zurückzuweisen. Erstens ist der Satz so allgemein formuliert, daß man sagen würde, der Autor lehne prinzipiell eine jede abstrakt-formulierte Definition ab. Zweitens führt er zu der Folgerung, daß die bisherige traditionelle Theologie das Problem nicht nur nicht adäquat aufgefaßt, sondern positiv verfälscht hat. Drittens ist es Aufgabe des Theologen, das Priestertum, das in der Hl. Schrift konkret beschrieben wird, durch Hervorheben der wesenhaften Züge zu definieren. Viertens beschreibt die Hl. Schrift selbst, wie der Autor im folgenden Satz sagt, das Priestertum durch die Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen.

Artikel «Jesus Christus» schließt den dogmengeschichtlichen Teil mit folgenden Worten: «Übermäßig reich kann man die Ernte nach einem vierhundertjährigen Ringen nicht gerade nennen. Denn über das Verhältnis der beiden Naturen wird nur gesagt, wie wir es *nicht* zu verstehen haben. Wie ist es aber positiv auszudrücken? Damit rühren wir an die Grenze menschlichen

Bemühens, jenseits derer das Mysterium Jesus Christus liegt, das wir nur glaubend bejahen können» (Band I, 770).

Es ist wahr, daß wir das Mysterium der Inkarnation nicht evident machen können. Aber indem wir es glaubend bejahen, können und sollen wir auch auf begrifflichem Wege eine tiefere Einsicht suchen, darin besteht die fides quaerens intellectum. Auch ist die Ernte des vierhundertjährigen Ringens nicht herabzusetzen, denn dank dieses Ringens nach Klarheit ist es der Kirche doch gelungen, die heterodoxen Deutungen, die die ganze Erlösung in Frage stellten, auszuschließen. Die Kirche definiert nicht positiv philosophische Begriffe, weil sie sich dieser und auch philosophischer Systeme nur insofern bedient, als sie einen objektiven Inhalt, eine objektive Wahrheit ausdrücken, die auch auf der vorphilosophischen Stufe erfaßbar sind und dem gesunden Menschenverstand zugänglich bleiben. Der Autor schließt mit folgender Bemerkung: «Was wir hier vor uns haben – darüber sollten wir uns nicht täuschen –, ist nur das spezifisch abendländische Verständnis von Jesus Christus. Vielleicht werden uns andere Seiten an Christus aufgehen und neue, den Abendländern nicht zugängliche Tiefen erschlossen, wenn einmal östliches, asiatisches Empfinden und Denken das Mysterium Christus ergründen» (Band I, 770). Wir wollen prinzipiell diese Möglichkeit nicht bestreiten, nur sollte man doch betonen, daß eine neue komplementäre Sicht nicht notwendigerweise das, was das abendländische Denken vom Christusgeheimnis erkannt hat, aufheben wird. In Frage steht nicht, ob etwas dem abendländischen oder dem östlichen Denken entspringt, sondern ob es objektiv wahr ist oder nicht. Auch ist nicht gesagt, daß das östliche Denken von metaphysisch-wesenhafter Sicht etwas noch wird hinzufügen können.

Einen Zug ins Spiritualistische zeigt der systematische Teil des Artikels «Auferstehung». Die Erscheinungen des Auferstandenen seien nicht grobmaterialistisch zu verstehen, da sie zwar Realitätserlebnisse seien, jedoch in einem Offenbarungsgeschehen gründeten. Hierzu wäre vieles zu bemerken. Realitätserlebnis ist ein von der Realität verursachtes Erlebnis. Ein menschlich konnaturelles Realitätserlebnis wird also ein von der sinnhaften Erkenntnis ausgehendes Erlebnis sein. Gewiß kann sich Gott auch unmittelbar dem Intellekt erschließen – wie er es in der Gottesschau tut – er kann auch mit Hilfe der Vorstellungskraft im Intellekt entsprechende Konzepte hervorrufen – wie dies bei vielen Visionen geschieht – aber für den Menschen hat immer die durch die Sinneserkenntnis angeregte intellektuelle Erkenntnis Charakter einer experimentalen Präsenzerkenntnis. Faktisch wird auch in der Schrift die Wirklichkeit der Erscheinungen Christi durch ihre Sinnfälligkeit bewiesen: die Apostel sehen, hören, betasten den Körper des Heilandes. Nun kann aber eine sinnfällige Kenntnis ohne materielles Objekt nicht geschehen. Die Sinneserkenntnis ist auch keinem analogen Erkennen zugänglich. Also setzt die sinnfällige Kenntnis nicht nur die Präsenz des sinnfälligen Objektes, sondern auch das materielle Einwirken desselben Objektes auf die Sinne voraus. Der Text des Aquinaten, auf den der Autor sich beruft (III, 54, 1 ad 2), setzt die materielle Einwirkung des Objektes auf die Sinne voraus, unterwirft sie aber dem Geiste. Die vergeistigte Materie hat mit der nichtvergeistigten gemeinsam, daß sie auf die Sinne einwirken kann, also natür-

licherweise gesehen werden kann, wenn auch das faktische Einwirken vom Geiste abhängt. Man kann also durchaus an dem «Sich-sehen-lassen» festhalten, ohne deshalb die Sichtbarkeit des Körpers Christi an sich als ein striktes Geheimnis betrachten zu müssen. Ist es nicht eine ungesunde Tendenz, die religiöse Wirklichkeit dem sichtbaren Bereich entreißen zu wollen? Faßt man nicht die Vergeistigung der Materie als eine Verflüchtigung auf, statt sie als ein dem Geiste-unterworfen-sein der wesentlich bleibenden Materie zu verstehen? Kann man übrigens diese spiritualistische Interpretation ohne Vergewaltigung der Texte mit der Hl. Schrift in Einklang bringen?

Der Wunsch der heutigen Theologen, den ganzen Reichtum der Tradition zu verwerten, den bisher unbekannten oder unberücksichtigten Texten der Väter gerecht zu werden – was alles lobenswert ist – verleitet sie vielfach dazu, ganz neue Thesen aufzustellen, die dann, obwohl sie systematisch nicht durchdacht und auch mit der traditionellen Theologie nicht in Einklang gebracht sind, eine begeisterte Aufnahme finden. Es besteht eine gewisse Anomalie darin, daß oft dieselben Theologen, die sich so leicht über die traditionelle Theologie hinwegsetzen, immer bereit sind, die Thesen Rahners zu übernehmen. Ja, man könnte sagen, daß sich eine Theologie entwickelt, zu derem guten Ton es gehört, gewisse Thesen zu vertreten. Wir könnten auch diesbezüglich viele Beispiele anführen, wollen uns aber begnügen, eines dem Artikel «Heiliger Geist» zu entnehmen.

Obwohl, wie wir schon andeuteten, der Autor mit einer gewissen Zurückhaltung in der Frage, wie die Heilswirkung des Hl. Geistes zu verstehen ist, Stellung nimmt, so zieht er schließlich dennoch die formalursächliche Interpretation vor, die mit der These Rahners über die ungeschaffene Gnade verbunden ist. Er findet, daß sie eine artgemäße Übersetzung der Bildaussage von der Einwohnung des Hl. Geistes im begnadeten Menschen sei. Die Heiligung geschehe dadurch, daß der Hl. Geist sich wie ein neues Lebensprinzip, als causa quasi-formalis der Heiligung der menschlichen Person einsenkt (Band I, 651). Diese Erklärung des Heilswirkens des Hl. Geistes scheint uns aus vielen Gründen unhaltbar und mit den aristotelisch-thomistischen Prinzipien der Theologie unvereinbar zu sein.

Erstens sehen wir nicht, wie diese Deutung eine artgemäße theologische Übersetzung der Einwohnung des Hl. Geistes sein soll? Besteht denn zwischen Wohnung und Einwohner eine formale Ursächlichkeit? Zweitens kann der Hl. Geist nicht Formalursache unseres übernatürlichen Lebens sein, da das Lebensprinzip eben die Natur ist, er also mit unserer Natur sub ratione naturae vereint werden müßte. Da aber eine göttliche Person nicht ein Akzidens unserer Natur sein kann – den Vertretern dieser Theorie ist ja übrigens gerade der akzidentelle Charakter der Gnade ein Ärgernis – so müßte der Hl. Geist mit unserer Natur sub ratione naturae eine substantielle Zusammensetzung eingehen. Daß Gott aber nicht Form einer geschaffenen Natur sein kann, müßte doch jedem, der sich mit der hypostatischen Union und den monophysitischen Versuchen auseinandergesetzt hat, klar sein (cf. III, 2, 1). Auf die hypostatische Union kann man sich nicht berufen, da bei dieser die Zusammensetzung nicht sub ratione naturae geschieht und das

Verbum nicht als Form der menschlichen Natur betrachtet werden kann. Auch kann man auf die Visio beata nicht zurückgreifen, da diese sich in der dynamischen Ordnung verwirklicht und Gott äußerlich artbestimmende Ursache der Gottesschau ist. Drittens kann die Person des Hl. Geistes mit einer geschaffenen Natur secundum propria, d. h. exklusiv als dritte Person, nur insofern in Zusammenhang treten, als dies auf Grund der relativen Subsistenz geschieht gemäß dem Prinzip: omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Deshalb konnte das Verbum ohne die beiden anderen Personen die menschliche Natur Christi in der Einheit der Person verbinden. Deshalb können auch wir mit Christus, d. h. mit der zweiten göttlichen Person speziell, nur auf Grund ihrer menschlichen Natur in Verbindung treten. Die Apostel konnten den menschgewordenen Gottessohn hören, sehen, betasten, er allein wurde von der Jungfrau geboren, er allein starb auf dem Kreuze. Abgesehen von dem Falle einer Inkarnation ist nicht ersichtlich, wie eine göttliche Person exklusiv und ontisch mit einer Kreatur in Verbindung treten könnte. Viertens ist es grundsätzlich falsch, in der Inhabitation den Grund der geschaffenen Gnade zu sehen. Gott nämlich, und die ganze Trinität ist in allen geschaffenen Dingen ontisch so intim zugegen, daß er diesbezüglich nicht tiefer «eingesenkt» werden kann. Wenn er also auf eine neue Art in den geistigen Wesen gegenwärtig ist, so kann das nur relativ gedeutet werden, insofern er nämlich als Objekt – tamquam obiectum cognitum et amatum – zugegen ist, was aber auf Grund der geschaffenen Gnade geschieht (I, 43, 3). Also kann man wohl von einem donum increatum oder von einer ungeschaffenen Gnade sprechen, aber dieser gnadenhafte Besitz resultiert erst als Folge der geschaffenen Gnade und ist allen göttlichen Personen gemeinsam, was natürlich nicht ausschließt, das wir das Heilswirken durch Appropriation dem Hl. Geiste zuschreiben.

Wir wollen unsere Kritik auf das bisher Gesagte beschränken. Irrtümer und Ungenauigkeiten in Einzelfragen könnte man noch eine Menge aufweisen. Das Gesagte genügt aber, weil es auf die symptomatischen Fehler der Neuen Theologie hinweist, deren sich auch dieses große Sammelwerk nicht entziehen konnte. Möglicherweise wird man den Eindruck gewinnen, als ob wir durch unsere Vorbehalte und Kritiken alles Gute, was wir anfangs über dieses Werk sagten, wieder zunichte gemacht hätten. Dies ist aber keineswegs der Fall. Wir sind den Autoren dieses Werkes zu großem Danke verpflichtet, da sie das Instrumentarium des Theologen bereichert und ihm ein ungeheures Material zur Verfügung gestellt haben. Wenn man auch nicht alle Thesen und Gedanken annehmen, alle vorgeschlagenen Wege betreten wird, zum Nachdenken regen sie doch an und können eben so Anlaß zur wahren Erneuerung der Theologie geben. Gerade die scholastischen Theologen haben allen Grund, eine Gewissenserforschung zu halten. Viele extreme Auffassungen der Neuen Theologie sind als Reaktionen gegen Einseitigkeiten der traditionellen Theologie zu betrachten. Die Einführung neuer Termini oder neuer, noch ungeklärter Begriffe unter scheinbar alten Ausdrücken ist eine Antwort auf die intellektuelle Isolation vieler scholastischer Theologen. Es wäre aber falsch, die aktuelle theologische Krise mit der Erneuerung der

Theologie zu verwechseln. Die Krise ist gegenwärtig, die Erneuerung ist erst dann zu erwarten, wenn die Krise überwunden sein wird. Unseres Erachtens zeigt sich die Krise hauptsächlich darin, daß man neue Begriffe und neue Prinzipien herbeizieht, ohne sich mit dem Alten auseinandergesetzt zu haben, ja ohne überhaupt das Bedürfnis zu fühlen, einen gemeinsamen Nenner zu suchen. Fries sagt in seinem Artikel «Theologie»: «Daraus folgt, daß Theologie wesentlich und notwendig unabgeschlossen und unvollendet ist, ja sein muß, daß die Theologie vom Wesen her plurale Gestalt hat und diese Vielgestaltigkeit in der Weise der theologischen Schulen zur Darstellung bringt» (Band II, 646). Dies alles kann gut verstanden werden. Insofern nämlich die Theologie sich verschiedener philosophischer Anschauungen oder Systemen bedient, entstehen notwendig auch verschiedene theologische Schulen. Auch können wir uns mit unserem konzeptionellen Denken und unseren analogen Begriffen nie anmaßen, die ganze Realität des Seins, geschweige denn des Glaubens erfassen und restlos erhellen zu wollen. In gewissem Sinne ist auch wahr, daß – wie der Autor sagt – das im Glauben und in der Offenbarung zu Wissende immer in Beziehung zu unserem Welt-, Seins- und Selbstverständnis des Menschen gebracht werden muß (Band II, 645). Würde man aber obigen Satz so verstehen, daß alle Schulen gleich wahr und unwahr sind oder daß es belanglos ist, ob sie objektiv geeignet sind, die Glaubenswahrheit auszudrücken, oder daß kein einziges System prinzipiell objektiv wahre und endgültige Prinzipien aufstellen kann, da eben unsere Erkenntnis nicht nur unvollständig, sondern immer auch provisorisch und relativ ist, so öffnete man damit die Türe zu einem historischen Relativismus und einem nominalistischen Skeptizismus. Gerade diese relativistische Haltung verschärft die gegenwärtige Krise der Theologie. Weil man faktisch vergißt, daß unsere Konzepte trotz ihrer Begrenztheit analog verstanden, dennoch unwandelbare Wahrheiten erfassen können, verliert man die nötige Achtung der Wahrheit gegenüber. Konsequenterweise wird man die Wissenschaftlichkeit der Theologie in die positive Forschungsarbeit verlegen, wo prinzipiell das «Ding an sich» nicht in Frage kommt, sondern Texte oder im besten Falle die Ideen anderer erhoben werden. An die Stelle des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs, der auf die objektive Realität ausgerichtet ist, tritt die Wissenschaft als Eruditionstechnik der Methode. Die spekulative Theologie hingegen wird als eine Art origineller Versuche vorläufigen Charakters aufgefaßt, die man einer Ornamentik gleich unverbindlich um die Glaubenswahrheiten webt, ohne es mit ihrem objektiven Wahrheitswert allzu ernst zu nehmen. So kommt man allmählich zu einer positiven Theologie, die sich in immer mehr Spezialgebiete zersplittert, und zu einer spekulativen Theologie, die alles in Frage stellt und fast nichts beantwortet. Wir glauben, daß die Theologie gegenwärtig eine ihrer größten Krisen durchmacht und die Größe dieser Krise äußert sich darin, daß man sie mit der Erneuerung verwechselt. Man müßte mit dem intellektuellen Optimismus des Aquinaten, mit der Überzeugung, daß unsere der geschöpflichen Welt entnommenen und analog verstandenen Begriffe geeignet sind, die objektive Realität zu erfassen, eine absolut gültige Basis schaffen, um den historischen Relativismus und den nominalistischen Agno-

stizismus der Gegenwart überwinden und eine der Wahrheit dienende Erneuerung der Theologie herbeiführen zu können. Viele Theologen glauben, daß man die Erneuerung auf jene Art vollbringen kann, wie in den Städten alte Häuser abgerissen und neue aufgebaut werden. Dem entsprechend beginnen sie die Erneuerung damit, daß sie womöglich die alten Werte zertrümmern. Es ist ein falsches Vorgehen, denn die Erneuerung der Theologie sollte viel eher nach der Analogie des Wachstumes der Lebewesen aufgefaßt werden. Die Lebewesen können nur durch organische Entfaltung ihrer schon gegebenen Grundstruktur wachsen und assimilieren auch nicht Elemente, die mit ihren vitalen Grundgesetzen unvereinbar sind. Da nun die Theologie, wie übrigens auch die Philosophie, ein vitales Erfassen der wesentlich bleibenden Realität durch den wesentlich bleibenden menschlichen Geist darstellt, muß sich eine jede authentische Erneuerung in organischer Kontinuität mit dem bisher als wahr Erkannten vollziehen. Wie man auch die heutige Krise nicht dadurch überwinden kann, daß man sie nicht zur Kenntnis nimmt und sich in die Vergangenheit einschließt, so kann auch der revolutionäre Vernichtungsfuror gewisser Theologen nicht zum gewünschten Resultat führen. Unseres Erachtens kann allein eine vom intellektuellen Optimismus getragene, der Problematik von heute aufgeschlossene, systematisch-konzeptionelle Arbeit, die alle positiven Ergebnisse der Gegenwart in Treue und Kontinuität zur traditionellen Theologie verwertet, die gegenwärtige Krise überwinden. Vom Gelingen dieser Aufgabe hängt es ab, ob die theologische Wissenschaft in ein künftiges Stadium der Erneuerung treten oder um Jahrhunderte zurückgeworfen wird.

Von diesem Standpunkt gesehen ist das vorliegende Werk äußerst wertvoll und nützlich, weil es wie ein getreuer Spiegel die heutige Krise aufdeckt und den Theologen zur Besinnung anregt, zugleich aber auch, wenigstens teilweise, ein ernstes Bemühen darstellt, die Krise zu überwinden und eine wahre Erneuerung der Theologie herbeizuführen.