

und die Geschichte zusammenzudenken: „Das Ineinander von Einheit und Verschiedenheit in den innertrinitarischen Beziehungen der göttlichen Personen, wie es in der Geschichte Jesu Christi offenbar ist, umgreift das Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes, Zukunft und Gegenwart seines Reiches in den Geschöpfen“ (S. 127). Interesse verdient auch der Aufsatz „Christologie und Theologie“, dem es um die Überwindung eines schlechten Gegensatzes zwischen einer Christologie von oben und von unten zu tun ist, und zwar durch den Begriff der Selbstverwirklichung Gottes, die sich in der an Jesu Selbstüberwindung vom Vater realisierten Selbstverwirklichung des Menschen ereignet. Pannenberg geht es letztlich immer um den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, der sich an der Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte bewähren muß. Deshalb scheuen seine Aufsätze keine Anstrengung des Begriffs, wenn sie die Allgemeingültigkeit christlicher Einsichten in der Konfrontation von biblischer Überlieferung und neuzeitlicher Philosophie aufweisen wollen. Symptomatisch dafür ist gerade der Aufsatz zum Gewißheitsproblem: Die dem Glauben eigentümliche Gewißheit wird nicht einfach isoliert, sondern in einer subtilen Reflexion einzuholen versucht. Pannenburgs Aufsätze fordern den denkerischen Mitvollzug heraus und sind in ihrer Insistenz auf dem universalen Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung unerläßliche Beiträge zum gegenwärtigen theologischen Gespräch.

U. R.

GERHARD LUDWIG MÜLLER. *Bonhoeffers Theologie der Sakramente* (Frankfurter Theologische Studien, 28. Band), Verlag Josef Knecht. Frankfurt am Main 1979, 480 S. 34.– DM.

In Übersichten zur neueren evangelischen Sakramententheologie sucht man den Namen Dietrich Bonhoeffers meist vergebens (vgl. HK März 1980, 133ff). Das kann kaum überraschen – scheint doch sein Programm einer „nicht-religiösen Interpretation des Christentums“ einer sakramentalen Praxis kaum mehr Raum zu lassen. Wie wenig diese Vermutung zutrifft, zeigt diese Dissertation mit einem stupenden Aufwand von exakter Textanalyse und eindringlicher Interpretation.

Dabei macht es sich Müller keineswegs einfach. Seine These von der zentralen Bedeutung der Sakramente in Bonhoeffers Theologie entwickelt er nämlich nicht im Widerspruch zu dessen betont „weltlichem Christentum“. Vielmehr zeigt er, daß die Betonung der Sakramente aufs engste zusammenhängt mit Bonhoeffers Wendung gegen die „Religion“ (als unangemessenes Weltverständnis im Sinne reiner Jenseitigkeit, Innerlichkeit, Individualismus u. ä.) und dem damit verbundenen weltlich-leibhaftigen Heilsverständnis. Im stringenten Aufweis dieser letzten Konvergenz von Bonhoeffers Denken über die Sakramente aus der Entscheidung für ein weltliches Christentum liegt die bedeutsame Leistung dieser Arbeit. Sie setzt ein mit einer Entfaltung der zentralen theologischen Perspektiven in Bonhoeffers Sakramentenverständnis überhaupt; erst von hier aus werden Taufe und Eucharistie, aber auch wichtige Aspekte der von Bonhoeffer hoch geschätzten Beichte und sogar (auf beinahe 100 Seiten) zentrale Elemente des kirchlichen Amtes vorgestellt. Charakteristisch bleibt jeweils der Dreischritt von Christologie – Ekklesiologie – Anthropologie (bzw. Soteriologie), worin sich zugleich die Konsistenz von Bonhoeffers Sakramentenverständnis andeutet: Die Sakramente stehen ganz im Banne der fortdauernden Ermöglichung einer leibhaft-personalen Christusbegegnung (*christologisch*), welche ihrerseits *ekklesiologisch* vermittelt ist (Kirche ist „Christus als Gemeinde existierend“) und zugleich den Menschen von Christus her als diesseitig-weltlich-geschichtliches

Wesen definiert und von Grund auf erneuert (*anthropologisch-soteriologisch*). Daher bewegt sich Bonhoeffers Sakramententheologie in der dialektischen Einheit von „Arkandisziplin“ (weil im kirchlichen Sein und Handeln, vor allem in den Sakramenten, die eschatologische Gott-Welt-Einheit vorweggenommen wird) und „weltlicher Interpretation“ der Sakramente (nach der diese aller Weltflucht begegnen und die geschichtlich-soziale und geistig-leibliche Dimension des Menschen bekräftigen).

Neben der (fast erdrückenden) Fülle von Verweisen auf Bonhoeffers Werk kommen auch aktuelle und vor allem ökumenische Aspekte der behandelten Fragen zur Sprache; dabei signalisiert vor allem Bonhoeffers konkrete Ekklesiologie eine erstaunliche Nähe zu ähnlichen Neuorientierungen der katholischen Sakramententheologie. Bedauerlich bleibt, daß Müller die einleitenden Teile seiner Dissertation (mit einer Gesamtorientierung zu Bonhoeffers Theologie) für die Drucklegung weglassen mußte; da er seine Interpretation des Sakramentenverständnisses Bonhoeffers von diesem Gesamtrahmen her entwirft, wirkt die nun als Ersatz angebotene, nur vier Seiten umfassende „Summarische Einführung in Bonhoeffers Theologie“ entschieden zu knapp. Die Gültigkeit der Grundthese wird davon jedoch keineswegs berührt: Unbeirrt vom mißverständlichen Schlagwort einer „nicht-religiösen Interpretation des Christentums“ hat Müller nachweisen können, daß die Sakramente für Bonhoeffer gerade in einem „weltlichen Christentum“ ihren unverzichtbaren Platz haben und diesem sogar seine besondere Prägnanz geben.

A. S.

**Glaube und Wissen.** Hrsg. von Hans Huber und Oskar Schatz. Herder Wien – Freiburg – Basel 1980. 278 S. 36.– DM.

Dieser Berichtsband – er ist leider herausgeberisch und „technisch“ nicht sonderlich gut betreut worden: die Beiträge sind, ohne daß der systematische Zusammenhang sichtbar gemacht wird, einfach aneinandergereiht; die Bindung löste sich bereits beim ersten Leseversuch – gibt die wesentlichen Ergebnisse eines Symposions über naturwissenschaftliches Erkennen und religiösen Glauben wieder, das im April 1978 in internationaler Zusammensetzung unter Mitwirkung namhafter Gelehrter aus dem naturwissenschaftlichen, geisteswissenschaftlichen und theologischen Bereich – darunter mehrere Nobelpreisträger – aus Initiative und unter der Leitung von Kardinal König teils in den Räumen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, teils in der Katholischen Akademie in Bayern stattfand. Das damalige Symposium hat beträchtlich viel Beachtung in der Öffentlichkeit gefunden und war vom Thema und von den Teilnehmern her fast einzigartig, denn seit dem faktischen Ende der Paulus-Gesellschaft fehlt im deutschen Sprachraum nicht nur ein Instrument für die Begegnung zwischen Theologie und Naturwissenschaften, ein Austausch oder gar eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Glauben und Naturwissenschaft findet jedenfalls außerhalb der Universitäten praktisch nicht statt. Man nimmt deshalb den Berichtsband gerne zur Hand und und versichert sich nochmals des damals Erörterten. Der Band ist zwar kein Sach- geschweige denn ein Wortprotokoll, sondern gibt unter Hinzufügung einiger Statements, teilweise von Wissenschaftlern, z. B. von *Erich Fromm* und *Leszek Kotakowski*, die verhindert waren, am Symposium teilzunehmen, die Vorträge und Arbeitskreiszusammenfassungen wieder, wie sie auf dem Symposium selbst gehalten bzw. gegeben wurden. Dadurch kann man zwar nachlesen, was in den öffentlichen Vorträgen gesagt wurde (von *Konrad Lorenz*, *Viktor Frankl* u. a.), aber der eigentliche Ertrag des Symposions, die Ergebnisse in den Arbeitskreisen, die das weitaus Interessanteste und Aussagekräftigste waren, kom-

men nur sehr summarisch zum Zug. Dennoch bietet der Band so etwas wie eine für viele Teilnehmer und sicher auch Leser überraschende Endbilanz eines sich auflösenden geschichtlichen Zustandes und signalisiert zugleich einen neuen Anfang. Wenn der Band eines beweist, dann dies: das Verhältnis zwischen Glaube und Naturwissenschaft ist entkrampft; es gibt nicht mehr das Entweder-Oder, sondern akzeptiert wird von beiden Seiten das Prinzip der *Komplementarität*: naturwissenschaftliche und religiöse Erkenntnis sehen sich als *einander ergänzende Erkenntnisweisen*, die angesichts der Bedrohungen, die von einer undifferenzierten technischen Anwendung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse ausgehen, sich gemeinsam auf die Suche nach schon geahnten, aber noch nicht sichtbaren neuen Mitte

menschlicher Existenz begeben. Das Ergebnis wäre vielleicht anders ausgefallen, wenn unter den Teilnehmern die jüngere Generation von Naturwissenschaftlern stärker vertreten gewesen wäre – ein Umstand, der in einem der in den Band ebenfalls aufgenommenen Presseberichte angedeutet wird. Aber das hätte dann wohl weniger am naturwissenschaftlichen Erkennen gelegen, das heute weder als Argument für noch als Instrument gegen den Glauben verwendet werden kann, sondern an der noch wesentlich radikaleren existentiellen Entfremdung vom Glauben, wie sie unter vielen Naturwissenschaftlern nicht anders als unter vielen gegen den Glauben meist heftiger polemisierenden Geisteswissenschaftlern und Popularisatoren – Golo Mann hat auf dem Symposium auf diesen Aspekt hingewiesen – anzutreffen ist. D. S.

## Zeitschriftenschau

### Theologie und Religion

**FRIES, HEINRICH. Gibt es Vollständigkeit im Glauben?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 8 (August 1980) S. 517–526.

Die Frage des Münchner emeritierten Ordinarius für Fundamentaltheologie wurzelt in der seinerzeit bereits von Kardinal Ratzinger sinngemäß vorformulierten Feststellung der Glaubenskongregation zu Hans Küng: dieser erreiche in seiner Theologie nicht den vollständigen Glauben der Kirche und könne deshalb nicht im Auftrag der Kirche theologischer Lehrer sein. Die Formulierung war im Fall Küng maßgebend für den Entzug der *missio canonica*. Fries geht nun unabhängig vom konkreten Anlaß dem Problem nach, ob Vollständigkeit des Glaubens denkerisch überhaupt erreichbar sei. Er zitiert in bezug auf die Trinitätslehre dazu bzw. dagegen den Satz Augustins: „Wir reden von drei Personen, nicht weil wir damit der Wirklichkeit genügen könnten, sondern um nicht ganz verstummen zu müssen.“ Und auch *Joseph Ratzinger*: „... Jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre ist einmal verurteilt worden, sie alle sind nur durch diese Durchkreuzung hindurch angenommen, sie gelten nur, indem sie zugleich als unbrauchbar gekennzeichnet sind...“ Fries meint: Wer Vollständigkeit des Glaubens postuliere, der behandle die Lehrer des Glaubens wie Perlen, die an einer Schnur aufgereiht sind und die gezählt werden. Er lasse vor allem die im Ökumenismusdekret (Nr. 11) des Konzils formulierte „Hierarchie der Wahrheiten“ außer Betracht, die kein Auswahl-, sondern ein Verstehensprinzip sei. Postulierte Vollständigkeit vertrage sich weder mit der Geschichtlichkeit noch mit der Endlichkeit des Menschen. Sicher sei der Glaube wahrhaft artikulierbar, aber die menschliche Sprache bleibe immer hinter dem Glaubensinhalt zurück. Die Vollständigkeit bleibe dabei als „*fides implicita*“ mit eingeschlossen; aber diese könne kein blinder Köhlerglaube sein.

**SCHROFNER, ERICH. Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff.** In: Geist und Leben Jhg. 53 Heft 4 (August 1980) S. 266–280.

Ausgehend von der problematischen Trennung von Gnade und Erfahrung in der traditionellen Gnadentheologie, skizziert der Aufsatz die Ansätze von Rahner und Boff als Versuche, diesen Dualismus zu überwinden. Rahner bestimmt Gnade als reale, wenn auch ungeschuldete Bestimmung des konkreten geschichtlichen Menschen und siedelt Gnadenerfahrung nicht in besonderen religiösen Akten, sondern in der transzendentalen Tiefendimension jeder kategorialen Erfahrung an. Für den südamerikanischen Theologen Boff wird die gesellschaftliche Situation Lateinamerikas zum privilegierten Ort von Gnadenerfahrung. Gnade und Befreiung sind dann als geschichtlicher Prozeß zu begreifen. Aus den beiden Konzeptionen ergibt sich als religiös-existentialer Ertrag: Gnade „ist auf eine viel unmittelbarere und direktere Weise mit den verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens verbunden, als es das traditionelle Verständnis ahnte“. Für die Theologie stellt sich die Aufgabe, insgesamt mit der Erfahrung Ernst zu machen: „Die Rückbesinnung auf die Erfahrbarkeit der Gnade gibt der Theologie ihren Ort in der Welt des Menschen.“ Schließlich kann der neue Ansatz in der katholischen Gnadentheologie auch ein angemessenes Verständnis der Intention des reformatorischen „*simul iustus et peccator*“ erleichtern.

**VON BALTHASAR, HANS URS. Die Kirche ist Kommunion.** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 31 Heft 3 (Juli 1980) S. 97–105.

In einer knappen theologischen Meditation wird hier nach dem „Mysterium der Kirche“ gefragt. Von Balthasar geht von der Deutung der Kirche als „Ereignis der Selbsthingabe Gottes an uns im Ereignis Jesu Christi“ aus. Zugang zu diesem Mysterium könne das interpersonale Denken der Gegenwart vermitteln. Die Notwendigkeit von Strukturelementen wie Schrift, Tradition, Sakramenten und Amt in einer als Kommunion verstandenen Kirche leitet sich für von Balthasar wiederum christologisch her: Durch das Geschehen der Kenosis erhalte die Liebe Jesu eine archetypische „Struktur“, von der bei seiner Selbsthingabe etwas auch in die Kirche übergehen müsse. Daraus ergibt sich: „Alle kirchlichen Strukturen, die, von außen gesehen, unpersönlich erscheinen könnten, gehören ins Innere der Kirche als Mittel im Dienst der Reinheit und Unmittelbarkeit der kirchlichen Kommunion.“ Solche Strukturen seien deshalb etwas ganz anderes als die soziologischen Strukturen

einer weltlichen Gesellschaft. Christus möchte die Welt allerdings nicht durch die Strukturen erreichen, „sondern einzig durch die gelebte *Communio*, die als das einzig Wesentliche der Welt sichtbar werden soll“.

### Kultur und Gesellschaft

**HENZE, CLEMENS. Wissenschaft und Schule – Zur Wissenschaftsorientierung als Problem der Schule.** In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 56 (2. Quartal 1980) S. 177–188.

Die Wissenschaftsorientierung ist zum „ausschlaggebenden didaktischen Prinzip“ schulischer Bildungspraxis geworden. Im Strukturplan für das Bildungswesen des Deutschen Bildungsrates von 1970 heißt es gar: „... die Wissenschaftsbestimmtheit sowohl der Lerninhalte als auch der Vermittlung müssen für alle Schullaufbahnen in gleicher Weise gelten... Das organisierte Lernen soll für alle wissenschaftsorientiert sein.“ Die Wissenschaftsschule soll das erklärte Ziel der Bildungspolitik sein. Hinter diesem Konzept vermutet Henze nicht nur einen starken Glauben an die Leistung der Wissenschaften. Er moniert auch, daß die Konkretion dieses Anspruchs selbst im Ungefähren verharre. Was Wissenschaft wirklich bedeute, bleibe vage oder differenziere sich nach widersprüchlichen Konzepten, einmal nach dem Leitbild analytischer Disziplinen, ein andermal einfach als Kritik. Über diese grundlegende Ambivalenz hinaus formuliert Henze vor allem drei Reihen von Einwänden: 1. Unterrichtsfächer seien nicht einfach Abbildungen oder verkürzte Widerspiegelungen von Fachwissenschaften. Fachwissenschaften zielten auf Erkenntnisgewinn über einen spezifischen Objektbereich. Unterrichtsfächer müssen sich in ihrer Bedeutung für den jungen Menschen ausweisen. 2. Wissenschaftsorientierung als didaktisches Prinzip lasse aus der Schule Bereiche herausfallen, die der junge Mensch zur Einrichtung seines Lebens benötigt. Er müsse auch Fertigkeiten und Haltungen einüben. 3. Wissenschaftsorientierung konsequent gehandhabt, führe zur Überlastung des Schülers. Die reine Wissenschaftsschule lasse den jungen Menschen mit seinen Fragen nach Sinn und Bedeutung allein.