

kirchliche Universität ist wie die vorhin genannten übrigen Hochschulen. Deswegen werden diese beiden Universitäten in der Aufzählung im „Osservatore Romano“ nicht erwähnt.

Zu den Fragen, mit denen sich die Zentralkommission befaßte, gehörten die zwei schwierigsten Probleme, mit denen heute alle katholischen Universitäten zu kämpfen haben: die Frage der Gewinnung und Heranbildung geeigneter Hochschullehrer in den weltlichen Wissenschaften und die Frage der Finanzierung der Universitäten, die, besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiet, ohne Staatshilfe kaum mehr zu bewältigen ist. So drohen die katholischen Universitäten ins Hintertreffen zu geraten und üben eine dementsprechend geringere Anziehungskraft auf die Studierenden aus.

Die Kirchengebote für die Gläubigen der Ostkirche

An allerletzter Stelle legte die Kommission für die Orientalischen Kirchen einen Entwurf vor, in dem die Kirchengebote für die Katholiken der Ostkirchen festgelegt werden. Diese sind selbstverständlich im wesentlichen für alle Gläubigen dieselben. Die Verpflichtungen zum sonntäglichen Gottesdienst, zum österlichen Sakramentenempfang, zur Einhaltung des Fasten- und Abstinenzgebotes, zur materiellen Unterstützung der Kirche gelten überall, in den östlichen Kirchen jedoch mit gewissen durch die dortigen Traditionen und das Patriarchalrecht bedingten Modifikationen. Hierin liegt die Besonderheit dieses Dekretes.

Die dogmatische Aussage als ökumenisches Problem

Seit dem Pionieraufsatz von Robert Grosche „Simul justus et peccator“ (in: „Pilgernde Kirche“ 1938) ist es keine Neuigkeit mehr, daß die verschiedenen Strukturen der dogmatischen Sprache trennend zwischen der katholischen und der evangelischen Theologie stehen. Man muß sich nur wundern, daß gut zwei Jahrzehnte vergangen sind, bis führende Theologen auf beiden Seiten nach jahrelangen Gesprächen die Lösung dieser Voraussetzung für eine Verständigung über die Offenbarung anpacken. Auf der einen Seite ist es Karl Rahner SJ, dessen Referat: „Was ist eine dogmatische Aussage?“ nunmehr, leider nur in dem von ihm selbst als fragmentarisch bezeichneten ursprünglichen Text, veröffentlicht worden ist (in: „Catholica“ Jhg. 15, Heft 3 [1961] S. 161—184). Sein Partner, Edmund Schlink, Heidelberg, hat das entsprechende Referat über „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ ausgearbeitet und in einer Sammlung von Vorträgen veröffentlicht (in: „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen“. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, S. 24—79). Da bei den Vorbereitungen des II. Vaticanums immer wieder gefragt wird, ob man nicht das katholische Dogma besser formulieren könnte, so daß es den getrennten Christen verständlicher wird, ist eine Beachtung dieser grundsätzlichen Versuche über die dogmatische Aussage von höchster Bedeutung.

Um die Ganzheit der Glaubensaussagen

Aus methodischen Gründen ist es angezeigt, mit der Arbeit von Schlink zu beginnen, denn seine Überlegungen klären die Frage, ob und wieweit es möglich ist, die dog-

matischen Aussagen der Kirche auf die ökumenischen Anliegen abzustimmen. Es kennzeichnet den evangelischen Standort, daß Schlink nicht wie Rahner mit einer fundamentaltheologischen These über die formale Struktur der Aussage überhaupt, auch der profanen, beginnt, sondern daß er bei den Grundformen der theologischen Aussage, nämlich der Antwort des Glaubenden auf die göttliche Anrede des Evangeliums, einsetzt. Wir befinden uns anscheinend noch auf gemeinsamem Boden, wenn Schlink zunächst (I, 1) der Reihe nach aus dem Alten und Neuen Testament folgende Grundformen theologischer Aussage beschreibt: 1. das Gebet im Namen Jesu, 2. die Anbetung oder Doxologie der Gemeinde, die das Ich durch das Wir ablöst, 3. das missionarische Zeugnis gegenüber der Welt, 4. die — neutestamentlich verstandene — Lehre und Überlieferung, d. h. Weitergabe des Herren- oder des Apostelwortes, die sich an den gläubigen Menschen wendet, 5. das Bekenntnis der Kirche, das eine Zusammenfassung der Heilstaten Gottes und der Aussagen über die Person Jesu Christi ist: „Im Bekenntnis fallen Gebet und Zeugnis, Doxologie und Lehre in eigentümlicher Weise zusammen“, aber die Sachlichkeit des Bekenntnisses ist die eines „Rechtsaktes (!), das Ja der Glaubenden zu dem Rechtsakt, den Gott am Kreuz zugunsten der Welt vollzogen hat“ (35). Das Bekenntnis ist zugleich ein Akt der Abgrenzung: es unterstellt die Kirche unter Christus, und es widersagt den Mächten der Welt. Alle vier Grundformen theologischer Aussage gehören nach dem Neuen Testament zusammen, nur in allen gemeinsam kann das Ganze ausgesagt werden, was in der Antwort auf das Evangelium zu sagen ist. Darum sei die Klärung der Grundformen nicht nur phänomenologisch interessant, sondern von normativer Bedeutung. Die Beschränkung der Glaubensantwort auf nur eine der Grundformen wäre „nicht nur eine morphologische Verarmung, sondern auch eine inhaltliche Verkümmern und darüber hinaus Ungehorsam gegen Gott“, nämlich Verweigerung der vollen Anerkennung seiner Heilstat und der geoffenbarten göttlichen Fülle (36).

Die theologische Aussage sei nicht nur eine wissenschaftliche, reflektierte Aussage im Unterschied zur elementaren Glaubensaussage, sie sei im Ansatz immer schon Glaubensaussage und daher nicht ohne weiteres Aussage „über“ Gott, sondern vor allem Anrede Gottes, Verkündigung im Namen Gottes, bekennende Selbstübereignung an Gott.

Gefahren lehrhafter Vergegenständlichung

Als nächste grundlegende Feststellung wird gesagt: Alle angeführten theologischen Grundformen der Aussage, die Schlink „personale Grundformen“ nennt, können eine morphologische Veränderung erfahren, je nachdem ob sie in persönlich freien oder in formelhaft gebundenen Worten, in kerygmatischen Formeln gemacht werden oder ob die formelhaften Aussagen für den Bereich einer Ortsgemeinde, für die Gemeinden eines Landes oder für die ganze Christenheit gelten sollen; denn dabei können die Momente der konkreten Geschichtlichkeit der Glaubensantwort zurückgedrängt werden. „Nur im rechten Miteinander von Gebundenheit und Freiheit ihrer Aussagen [Liturgie und Predigt] erweist sich die Kirche als die durch alle Zeiten hindurch unverändert Eine“ (37).

Der nächste Abschnitt (I, 2) fragt nach dem Ort der im eigentlichen Sinne dogmatischen Aussage inmitten der mannigfachen Grundformen der theologischen Aussage.

Eine dogmatische Aussage sei entweder eine der Dogmatik oder des Dogmas selbst, also kirchlich verpflichtende kirchliche Lehraussage. Die Wurzel des Dogmas sei das Christusbekenntnis. Im Apostolicum und Nicänum sei das Dogma noch in der Struktur des betenden, doxologischen Bekenntnisses ausgesprochen. Diese Grundform sei in der Dogmengeschichte nicht beibehalten worden. Eine strukturelle Verschiebung werde bereits in den Eingangsworten des Chalcedonense sichtbar. Inhaltlich seien seine Aussagen noch doxologisch, in der Form habe die Verschiebung vom Bekenntnis zur Lehre stattgefunden. Noch weiter gehe das Athanasianum. Merkwürdigerweise springt Schlink von hier aus sofort auf die andere Struktur des Dogmas in der Confessio Augustana unter Umgehung der scholastischen Lehrweise, in der die dogmatische Aussage der römisch-katholischen Kirche heute wurzelt.

Schlink benötigt die Augustana, die als tröstlicher Zuspruch der Rechtfertigung auf die Predigt ausgerichtet ist und sich an die Mitmenschen wendet, um daran zu zeigen, daß die Dogmatik die ganze Fülle der theologischen Lehren, der biblischen Exegese und der Predigt zu verarbeiten hat, wobei sich Strukturveränderungen von inhaltlicher Bedeutung ergeben. Die Lehre führt nicht mehr wie die Taufunterweisung zu Buße, Glauben und Gebet, sie wird Lehre *über* Glauben, Buße, Gebet und Zeugnis. Ihr Reden über Gott führt vom Ereignis personaler Begegnung und von der Situation des Betroffenseins zur Vergegenständlichung der Lehrinhalte (43). In der Ausweitung der ursprünglichen Grundform der Lehre liege die Gefahr, „daß der Lehrende den Ort verläßt, an dem er als Hörender, Glaubender, Bekennender, Betender . . . existiert . . . Der Lehrende kommt in Versuchung, einen Standort der Betrachtung, des Denkens und Aussagens zu wählen, an dem Gottes doppelte Anrede im Gerichts- und Gnadenwort, in Gesetz und Evangelium, überschaubar und als rationale Einheit erkennbar wird“ (45). Schlink bestreitet entschieden, daß wir in dieser Welt die Einheit der doppelten Anrede Gottes in Besitz nehmen und über sie als Erkenntnisinhalt verfügen können, „wir dürfen sie nur immer wieder im Akt des Glaubens ergreifen“, nicht aber sogar den Standpunkt in Gott selbst wählen und spekulativ die Taten Gottes aus Gottes Wesen logisch ableiten. Hier ist ein Kern der Antithese zur katholischen Dogmatik, auf den Rahner hernach eingeht.

Schlink will mit dieser Warnung nicht sagen, daß die bezeichnete Strukturveränderung die anderen Antworten des Glaubens zum Verstummen bringe. Auch die scholastische Theologie habe eine mystisch-asketische Literatur neben sich gehabt, so wie der protestantischen Orthodoxie der Pietismus entgegengewirkt habe. Er will nur nachweisen, daß ein Totalitätsanspruch der vergegenständlichen Lehrweise zu einer metaphysischen Ontologie möglich ist und daß ein fremdes philosophisches System den Glaubensinhalt verändert. Das lasse sich sowohl an der Scholastik wie an der modernen Existenzphilosophie zeigen. Um genauer zu bestimmen, wo die Grenzen der Lehre überschritten werden, untersucht Schlink im II. Abschnitt „die dogmatische Aussage inmitten der anthropologischen Grundformen des Erkennens“.

Das Evangelium zerschlägt jede Grundform des Erkennens

Schlink gibt nun eine reichhaltige Analyse der verschiedenen vorkommenden menschlichen Grundformen natür-

lichen Erkennens, des Ich-Gegenstandsbewußtseins, je nachdem, ob mehr das Ich- oder das Gegenstandsbewußtsein überwiegt, des Existenzbewußtseins, der Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit des Denkens und der Grundformen der Denkbewegung. Sie alle haben ihre Bedeutung für die Entfaltung eines systematischen Denkens. Das Evangelium trifft auf diese Besonderheiten menschlichen Denkens im Verhältnis zu seiner Umwelt: „Das Evangelium trifft den Menschen an dem konkreten ‚Ort‘ seines Existierens, um ihm eine neue Existenz zu erschließen. Es trifft einen jeden in seiner Mitte, es trifft ihn ins Herz.“ Was geschieht dabei? Die Antwort ist recht protestantisch: „Indem das Evangelium den Menschen trifft, erschüttert es ihn bis in sein Grundgefüge und durchbricht die Grundformen, in denen er inmitten der Umwelt sein Leben zu sichern meinte . . . Die Selbstverständlichkeiten seines konkreten Existenzbewußtseins . . . werden ihm zerschlagen. Die religiösen und weltanschaulichen Systembildungen, die sich in den Grundformen seines Erkennens ergeben haben, werden widerlegt“ (58). Durch das Evangelium wird also „jedes Vorverständnis, das der Mensch von sich hat, in Frage gestellt und durchbrochen“, auch die Grundformen der Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit werden vom Evangelium entmächtigt (59). Die Erkenntnis der Heilstat Gottes sei unanschaulich, und doch, fügt Schlink hinzu, „steht diese Erkenntnis des Glaubens nicht im Gegensatz zum Sehen, Hören, Schmecken und somit zur Anschaulichkeit im weitesten Sinne, aber die Grundformen anschaulichen Erkennens werden eingeschränkt und in ihren systematischen Konsequenzen durchbrochen“ (61).

Andererseits können sich die anthropologischen Grundformen auch in der theologischen Erkenntnis und Aussage behaupten und verhärten, indem sie sich gegen ihre Einschränkung wehren, besonders wenn der Glaubende stehenbleibt und seinen individuellen Glaubensbesitz konsolidiert. So entstehen einander in Frage stellende oder gar ausschließende theologische Systeme (63). Im III. Abschnitt gräbt Schlink das Problem der Vielschichtigkeit der theologischen Aussagen tiefer auf und beruft sich dabei auf eine Feststellung von Gottlieb Söhngen, daß bisher eine „theologische Aussagenlogik“ fehlt (64). Hier meldet sich in ausführlichen Darlegungen über die Sprache das evangelische Mißtrauen gegen die aristotelische Logik und Ontologie an, die nicht die Besonderheit der Ich-Du-Beziehung in ihrer Bedeutung für die theologische Aussage entdeckt habe (69). In ihrem Drang nach zeitlos gültigen Aussagen habe sich die Dogmatik das Problem der Identität und Gültigkeit in der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Aussagen und im Wechsel der geschichtlichen Fronten im allgemeinen zu leicht gemacht. In Ergänzung der zahlreichen sprachlichen und hermeneutischen Probleme weist Schlink u. a. darauf hin, daß Thorleif Boman in seinem Vergleich zwischen dem hebräischen und griechischen Denken verschiedene Strukturen nicht nur des Denkens, sondern auch der Funktion des Wortes, der Zeit- und Raumvorstellungen aufgezeigt und sie mit elementaren Unterschieden der Existenzweise in Zusammenhang gebracht hat.

Zusammenfassend stellt Schlink fest, daß unbeschadet der Verschiedenheit anthropologischer Voraussetzungen die obengenannten Grundformen der theologischen Aussage wesensgemäß in der Antwort eines jeden Menschen zusammengehören: „Bei allen Unterschieden der Geistesgaben steht fest, daß jeder Glaubende Gott die Antwort des

Bekenntnisses, des Gebets, des Zeugnisses schuldet und damit auch an der Anbetung und Lehre teilhat“ (73). Sowohl die theologischen als auch die anthropologischen Grundformen enthalten „Ansätze zu Systembildungen, hinter denen sich der Mensch gegenüber der Fülle der göttlichen Heilstat sperrt und sichert. Aber die anthropologischen Grundformen tun dies von Natur; sie müssen in jedem Fall für die Erkenntnis der Heilstat Gottes erst aufgebrochen werden durch die Kraft des Evangeliums, das den Glauben weckt . . .“ (73). Jede der Grundformen der theologischen Aussage verwandelt sich, isoliert und herrschend, in ein festes Schema, das schließlich auch ohne den Glauben gehandhabt werden kann. „Der Objektivismus eines einseitig von der Struktur der Doxologie herkommenden und der Subjektivismus eines einseitig von der Struktur des Zuspruchs her bestimmten theologischen Denkens und Redens stehen sich gegenüber wie philosophische Systeme, in denen die entsprechenden anthropologischen Grundformen ihre Selbstrechtfertigung gefunden haben“ (74).

Einheit der dogmatischen Aussage ohne Einheit der Formeln?

Beachtlich an diesen umsichtigen, in langer ökumenischer Erfahrung geschärften Gedanken Schlinks ist der Wille, aus dem Gefängnis anthropologischer wie theologischer Voraussetzungen herauszufinden, ohne dafür — und hier ist ein noch nicht überwindbarer Gegensatz zur katholischen Theologie — eine bestimmte Normalphilosophie zur Sicherung des Dogmas in Anspruch zu nehmen. Er wendet sich aber auf der anderen Seite (V) gegen den fundamentalen Irrtum weiter ökumenischer Kreise, daß „das Dogma der große Störenfried der Einheit“ sei. Er sagt: „Eine Bagatellisierung der dogmatischen Aussagen ist in der ökumenischen Arbeit grundsätzlich unmöglich“ (75). Wiederum könne auch die Einheit der dogmatischen Aussage nicht durch das Postulat der Uniformität gewonnen werden. „Daß die Einheit des Dogmas nicht notwendig in der Einheit der dogmatischen Formel besteht, ist auch nach der reichskirchlichen Durchsetzung derselben dogmatischen Formel für alle Kirchengemeinde nicht ganz vergessen worden“ (76). Darum gelangt Schlink zu der — für das Gespräch mit Rom — grundsätzlichen Feststellung: „Die Einheit der dogmatischen Aussage braucht nicht in der gemeinsamen Übernahme ein und derselben Formel, sondern kann auch in der Gemeinschaft der wechselseitigen Anerkennung verschiedener dogmatischer Formulierungen bestehen“, wie ja auch das Neue Testament verschiedene Zeugnisse von Jesus Christus überliefert.

Wie aber soll diese Einheit in der Offenbarung gefunden werden? Durch eine ökumenische Dogmatik, für die Schlink zum Schluß methodische Hinweise gibt. Er fordert eine exakte philologische Untersuchung der verwendeten Begriffe, weil die Einheit der dogmatischen Aussage auch unter verschiedenen Worten verborgen sein könne, ja auch unter verschiedenen, scheinbar entgegengesetzten Aussagen, die in entgegengesetzten Fronten formuliert worden sind (77). Schlink hält diese Gesichtspunkte heute schon für selbstverständlich, aber man dürfe bei ihnen nicht stehenbleiben, sondern müsse auch die anthropologischen Voraussetzungen der verschiedenen Gebiete der Kirche berücksichtigen. Darüber hinaus sei der Ort einer dogmatischen Aussage im Ganzen der theologischen Grundformen zu beachten. So fände sich z. B. die Aussage des *simul peccator et justus* als Aussage existentiellen Be-

kennens faktisch in der ganzen, auch der römisch-katholischen Christenheit. Schließlich sei auch die faktische Geltung zu untersuchen, die die verschiedenen dogmatischen Aussagen in den verschiedenen Konfessionen haben. Das alles erfordere eine umfassende wissenschaftliche Bemühung. Die Aufgabe, die Einheit der dogmatischen Aussage zu finden, liegt also nach Schlink bei den Theologen der verschiedenen Kirchen durch ausgiebige Forschung und Diskussion, an der selbstverständlich auch die katholische Theologie teilnehmen soll.

Es wird dabei allerdings eines übergangen — und das ist wieder das *punctum saliens* der Existenzverschiedenheit zur römisch-katholischen Kirche —, daß die katholische Theologie ihren Ort auf dem Grunde einer definierten Lehre der Kirche und auf dem lebendigen Lehramt dieser Kirche hat und haben muß. Sonst würde das Zeugnis dieser katholischen Dogmas in den vielschichtigen Diskussionen seine klaren pastoralen Konturen verlieren und an der „Seuche der Fragen“ (1 Tim. 6, 4) ersticken.

Das katholische Entgegenkommen

Nur diese verhältnismäßig ausführliche Wiedergabe der für die ökumenische Theologie repräsentativen Gedanken Schlinks kann eine Vorstellung davon geben, wie weit Karl Rahner ihr entgegenkommt und wo ein möglicher Fortschritt gemeinsamer Bemühungen zu erwarten ist bzw. wo die Grenzen liegen. Rahners Gedanken zeigen, daß es mit der schon modisch gewordenen These nicht getan ist, man müsse die Sprache der katholischen Dogmatik aus ihrer scholastisch-metaphysischen Ontologie lösen und auf die biblische Terminologie der Kirchenväter zurückgehen.

Rahner sagt von vornherein, daß er die Frage nach dem Wesen einer dogmatischen Aussage „innerhalb der Vorgegebenheiten der katholischen Theologie“ beantworten will, der aber bisher eine „Theologie des Wortes“ fehle, so daß er versuchen muß, die *membra disiecta* einer solchen Lehre aus allen Winkeln der katholischen Theologie zu sammeln. Er läßt dabei eine wesentliche Methode der katholischen Dogmatik beiseite, nämlich das Beweisverfahren. Andererseits begnügt er sich nicht damit, die dogmatische Aussage vom Kerygma abzugrenzen, zumal da auch in der Heiligen Schrift das Genus theologischer Reflexion vorkommt. Kennzeichnend für das katholische Verfahren ist, daß Rahner im 1. Abschnitt davon ausgeht, der dogmatischen Aussage denselben Anspruch zuzumessen, der auch in der profanen Aussage gilt, daß sie nämlich wahr sein und nicht nur eine Subjektivität objektivieren will.

Es fehlt hier die bei Schlink so wichtige — sagen wir protestantische — Behauptung, daß das Evangelium erst die vorgegebenen Strukturen menschlicher Aussage zerschlagen und entschränken müsse. Statt dessen verweist Rahner auf das katholische Verständnis von Natur und Gnade und vermutet, daß „auch hinsichtlich der naturalen Grundstrukturen einer dogmatischen und auch kerygmatischen Aussage ein kontroverstheologischer Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Auffassung vorhanden ist“. Er meint aber, die Sonde tiefer ansetzend, daß dieser Unterschied auf katholischer Seite nicht reflex genug ist, weil hier jene Seite des „Wortes“, die von der *infra-lapsarischen* Verfassung des gefallen Menschen (alle geschichtlichen Umstände einbegriffen) bestimmt wird, nicht wirklich zum Thema gemacht wird (163). Die göttliche Wahrheit ist in der naturalen Geistigkeit des Menschen in-

karniert (ein von Schlink peinlich vermiedener Begriff), aber nicht in einer abstrakten, neutralen geistigen Natur und Noetik des Menschen, sondern in der erbsündigen und in der Gnade Christi zu erlösenden Natur und Noetik (von der Schlink sagt, daß sie vom Evangelium erst aufgebrochen werden muß, gegen das sie sich sperrt). Rahner vermißt in der heutigen katholischen Theologie wirkliche Aufschlüsse über dieses Problem. (Hat G. Söhnngen nicht in seiner Interpretation des Vaticanums zum Verhältnis von Glauben und Erkennen diese Frage schon aufbereitet?)

Kann eine dogmatische Aussage sündig sein?

Rahner geht nun einen Schritt weiter und kommt damit Schlink sehr nahe: Da dogmatische Sätze auch immer Sätze einer konkreten, infralapsarischen Natur des Menschen sind, könnte da nicht eine an sich als wahr zu qualifizierende Aussage voreilig und überheblich sein? Kann sie nicht die geschichtliche Perspektive eines Menschen so verraten, daß sie als geschichtlich schuldhaft erkennbar wird? Kann nicht auch eine Wahrheit gefährlich, zweideutig, versucherisch sein, ja den Menschen in eine Entscheidung hineinmanövrieren, die ihm unangemessen ist? Demnach könnte es auch innerhalb der Wahrheit der Kirche und in dogmatisch richtigen Aussagen durchaus möglich sein, sündig zu reden! (164). Diesem Sachverhalt habe die katholische Theologie noch keine wirkliche Aufmerksamkeit geschenkt. Es kann also eine eigentümliche Spannung zwischen einem Gemeinten und Gesagten sowohl in der profanen Erkenntnis wie in der theologischen Aussage bestehen, und zwar aus spezifisch theologischen Gründen: aus der Möglichkeit, ein wirklich an Christus Glaubender zu sein auch dort, wo — nur beurteilt nach dem objektiven Sinn einer objektivierten Aussage — nur Unglaube (oder Häresie) vorzuliegen scheint (166). Eine sehr kühne Erwägung, die hier abbricht!

Von einer anderen Seite kommt Rahner auf sie zurück. Der 2. Abschnitt entfaltet den Satz, daß die dogmatische Aussage eine Glaubensaussage ist, und zwar — für Evangelische wichtig zu lesen — weil und insofern der Glaube immer das Hören eines konkreten Menschen auf das Wort Gottes ist. Darum kann das wirkliche Gehörhaben, das Gelingen des Horchens auf das Wort Gottes, das ja nur aktuell da ist, immer nur in einem gleichzeitigen Glaubensverständnis geschehen, d. h. in einer viele Grade zulassenden Konfrontation der Botschaft mit dem, was der Mensch als geistiges Subjekt im Hören der Botschaft schon ist (167). Die dogmatische Aussage ist somit nur eine Weiterführung von Glaubensaussagen. Auch hier stellt Rahner fest, daß diese Einsicht innerhalb der katholischen Theologie nicht wirklich selbstverständlich ist, weil oft der natürlichen Vernunft zuviel zugetraut wird. Man weiß, welche Schule damit gemeint ist. Rahner deckt sich fast mit Schlink, wenn er sagt, daß die dogmatische Aussage in ihrer Art an der bekennenden und preisenden Aussage der gehörten und angenommenen Botschaft von Jesus Christus her über ihn partizipiert (169). Leider habe bis in jüngste Zeit hinein die theologische Beschreibung des Glaubensaktes diesen zu sehr und fast ausschließlich vom theologischen Wesen des dogmatischen Satzes her gesehen, man bemühe sich aber heute, andere Momente am Glaubensakt herauszuarbeiten, und so werde es in Zukunft wohl leichter sein, die Eigentümlichkeit der dogmatischen Aussage im Unterschied zum Glaubensvollzug deutlich zu machen.

Die Lehrautorität, ihre Norm und die endliche Terminologie

Ein entscheidendes Kriterium für die Möglichkeit einer noch weiteren Übereinstimmung mit den Gedanken Schlinks bringt der 3. Abschnitt mit der These, daß eine dogmatische Aussage im besonderen Maße ekklesiale Aussage, d. h. katholisch gesprochen, mit allen dogmatischen Implikationen, Aussage des unfehlbaren Lehramtes der Kirche ist. Rahner postuliert: „Gerade wenn Theologie (und zwar in der Kirche und auf die Kirche hin) die absolut gehorsame Konfrontation der eigenen Existenz gegenüber dem Kerygma des Heils in dem Einmaligen [Opfer] Jesu Christi sein soll, muß sie die Verbindlichkeit des Glaubens an sich tragen können. Lehramtlich verpflichtende Theologie muß möglich sein“ (171), und zwar gerade in immer neuer Konfrontation zu einer gemeinsamen Situation. Es gibt vor allem „Theologie der Kirche, in der sie als ganze in ihrem verfaßten Lehramt durch dessen Träger Theologie treibt, d. h. in Funktion zur jeweilig geschichtlich bedingten Situation“. Diese lehramtliche geschichtliche und gegenwärtige Verkündigung der Kirche ist Theologie und „bleibt immer auf eine andere norma normans verwiesen, an die sie sich gebunden weiß und die sie nur auslegen will ... die Heilige Schrift“ (172). Für ihre Auslegung aber kann die Kirche in ihrer Lehrautorität den Anspruch erheben, „daß diese ihre so verfaßte (d. h. Theologie gewordene) Botschaft die hier und jetzt gültige Form des Wortes ist (und nicht nur darüber redet), in dem Gott zu unserm Herzen gesprochen hat“.

Im Folgenden macht Rahner aber einige Einschränkungen, die dem ohne ein unfehlbares Lehramt argumentierenden Schlink entgegengehen. Er sagt, die Lehrverkündigung der Kirche muß auch immer unweigerlich eine kommunitive terminologische Sprachregelung sein, worüber in der üblichen Theologie des Lehramtes leider nicht reflektiert wird, so daß dieses Übersehen in der innerkirchlichen Lehrpraxis und in der Kontroverstheologie zu unnötigen Mißverständnissen führt. Die in den theologischen Aussagen gemeinte Wirklichkeit ist von unabsehbarem Reichtum und unendlicher Fülle, das zu ihrer Kennzeichnung verfügbare terminologische Material aber sehr endlich. Daher könne eine solche endliche Terminologie der gemeinten Sache nie adäquat sein, sie bleibe geschichtlich bedingt. So kommt es, daß die kirchlichen Lehräußerungen und die kirchlichen dogmatischen Aussagen, ohne daß dies den Lehrenden bewußt ist, „implizit auch eine terminologische Festlegung beinhalten, der gegenüber nicht die Frage der Wahrheit, sondern höchstens die der Zweckmäßigkeit gestellt werden kann“ (etwa die Frage der Transsubstantiation, die von Pius XII. als aptissime verteidigt wurde).

Der Leser erkennt, daß die Erörterung im Hören auf die Gedanken Schlinks bei dem Problem angelangt ist, das heute viel erörtert wird: ob und wie das kommende Konzil manche Dogmen besser formulieren könnte, damit sie von den getrennten Christen mit ihrer anderen Terminologie verstanden werden möchten. Rahner versucht eine solche terminologische Anpassung kurz in der Aussage über die Erbsünde (174) und über die Kirchengliedschaft (175) und vermutet, daß gerade in letzterer Frage die Kirche den Wandlungen der Terminologie Rechnung tragen könnte, um unnötige Kontroversen auszuschalten. Er macht aber darauf aufmerksam, daß ein katholischer

Theologe an eine amtlich adoptierte Terminologie gebunden bleibt, auch wenn er ihren problematischen Charakter erkennt und zu ihrem Wandel beiträgt.

Der 4. Abschnitt gilt der These, daß die theologische Aussage ins Mysterium hinein spricht, was sie mit der kerygmatischen Aussage gemeinsam hat (176). Der Mensch müsse sich auch bei einer reflektierten Aussage dessen bewußt bleiben, daß die dogmatische Aussage ein Moment an sich hat, das nicht identisch ist mit dem vorgestellten Begriffsinhalt. „Die Verwiesenheit über die gegenständliche Begrifflichkeit hinaus und die Weise, in der sich der Mensch wirklich auf die Selbstmitteilung Gottes in sich selbst hinbewegt, geschieht durch das, was wir Gnade nennen, und wird erfaßt und angenommen in dem, was wir Glaube heißen“ (177). Auf jeden Fall darf man bei der theologisch-dogmatischen Rede nicht meinen, man habe die Sache schon, wenn man das begriffliche Wort über sie hat (178). Mit dieser Feststellung dürfte dem Anliegen Schlinks weitgehend Rechnung getragen sein, daß man über die Offenbarung nicht verfügen kann.

Die einmalige Stellung der Heiligen Schrift

Daraus folgt im 5. Abschnitt, daß die dogmatische Aussage mit dem ursprünglichen Offenbarungswort und der ursprünglichen Glaubensaussage nicht identisch ist (178). Den Prototyp des ursprünglichen Offenbarungswortes haben wir in der Heiligen Schrift, obwohl auch in ihr bereits dogmatisch reflexive Aussagen vorliegen. „Es gibt keine verkündigte Offenbarung außer in der Form geglaubter Offenbarung. In einer geglaubten, also gehörten Offenbarung steckt aber als verstandener, aufgenommener, assimilierter immer schon die Synthesis zwischen dem Worte Gottes und dem Wort des betreffenden Menschen, das gerade er in seiner geschichtlichen Situation aus seiner Position heraus sprechen kann und muß. Jedes Wort Gottes, das vom Menschen gesagt wird, ist also schon bis zu einem gewissen Grad reflektiertes Wort und insofern auch schon ein Stück Theologie“ (179). Rahner findet es bedauerlich, daß über diesen Tatbestand in der katholischen Theologie kaum reflektiert wird. Man rechnet nicht mit der Möglichkeit, daß auch eine Schriftaussage im Verhältnis zu einer anderen sekundär sein könne, und trägt alle Schriftstellen auf der gleichen Sinnesebene als gänzlich ursprünglich auf. Aber schon das Neue Testament kenne eine Dogmenentwicklung.

Der wesentliche Unterschied zwischen theologischer Aussage und ursprünglicher Glaubensaussage läge dennoch in der einmaligen Stellung der Heiligen Schrift. Danach hat die Offenbarung eine Geschichte, an die spätere Zeiten gebunden sind. Für alle kommenden Zeiten bleibt die Heilige Schrift die *norma normans*, auch in ihren schon theologisch reflexiven Aussagen. Diese sind das Tradierte, nicht die entfaltende Tradition, die abgeleiteter und normierter Art ist, aber doch so, daß der spätere Christ ohne die entfaltende Tradition die ursprüngliche Aussage nicht mehr schlechthin gehorsam hören und wiederholen kann, will er nicht ungeschichtlich und unkirchlich sein! Er wird sie also immer „in Funktion ihrer späteren Aussagen durch das kirchliche Lehramt und das Glaubensbewußtsein der Kirche hören... Denn für dieses Hörenkönnen der ursprünglichen Aussage ist nicht die historische Tüchtigkeit des Menschen [also die von Schlink vorgeschlagene wissenschaftliche Bemühung einer ökumenischen Dogmatik] die letzte Garantie, sondern der Mitvollzug des Glaubens der aktuellen Kirche“ (180/181).

Rahner läßt die Frage ausdrücklich offen, ob die Tradition als Norm des Glaubens eine weitere Quelle materieller Glaubensinhalte neben der Heiligen Schrift ist oder nur ein formales Kriterium für die Reinheit des Glaubens. Er beantwortet die Frage, in welcher Form uns die ursprüngliche Glaubensaussage als *norma normans* gegeben ist, schlicht: in der Heiligen Schrift, unbeschadet der Autorität der Kirche, dieses Ungeschiedene von Menschlichem und Göttlichem in der Tradition zu scheiden. „Insofern es also eine objektive *norma normans*, *non normata* gibt und diese identisch ist mit der Schrift und mit ihr allein, eine Norm primär für das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche und für das kirchliche Lehramt und nicht für den einzelnen (oder gar noch für seinen Kampf gegen das autoritativ sich durch das Lehramt bezeugenden Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche), ist dieses ursprüngliche Offenbarungs- und Glaubenswort in der Kirche und der Kirche wesentlich von jeder späteren theologischen Aussage der Kirche und in der Kirche unterschieden...“ (182).

Die Abhandlung schließt nach einem Fragezeichen hinter einer spekulativen Deduktionstheologie mit der Erklärung, daß es den Unterschied zwischen der bekennenden und der reflexiven theologisch-dogmatischen Aussage deshalb gibt, weil es ontologisch im Wesen menschlichen Erkennens liegt, immer unmittelbar und reflex zu sein.

Ergebnis und Folgerungen

Wer sich die Mühe macht, das Aufeinanderzusprechen dieser beiden seit vielen Jahren im interkonfessionellen Gespräch führenden Theologen aufmerksam zu überdenken, wird überrascht sein, wie weitgehend sie einander treffen, besonders im Rückgang auf die Heilige Schrift und im Ernstnehmen der anthropologischen Voraussetzungen dogmatischer Aussagen. Es wird aber auch deutlich, daß nicht nur die katholische Lehre von Natur und Gnade bzw. die metaphysische Ontologie eine Grenze des Verstehens bildet, sondern vor allem die Stellung des Lehramtes der Kirche als der autoritären Auslegerin der *norma normans* der Offenbarung, während bei Schlink „das Evangelium“ (das doch wohl angesichts seiner vielen gegensätzlichen Deutungen in der Ökumene ein Postulat ist) alle anthropologischen wie theologischen Grundforderungen selbstmächtig beherrscht und „zerschlägt“.

Selbst wenn es möglich wäre, noch mehr aufeinander zuzugehen, entsteht für das katholische Lehramt und für das Konzil, die kein autoritäres Gegenüber in der Ökumene vorfinden, die Frage: Wie kann eine Veränderung oder Anpassung der bisher gültigen, aber doch eben endlichen Terminologie dogmatischer Aussagen für die ganze römisch-katholische Kirche in der ganzen Welt erstrebt werden bei den sehr verschiedenen anthropologischen Voraussetzungen ihrer 500 Millionen Gläubigen, ohne daß eine allgemeine Unsicherheit um sich griffe, und an welche der vielen ökumenischen Terminologien sollte die Anpassung erfolgen? Viel eher könnte das Lehramt der Kirche sich im Gespräch mit dogmatisch durchgeklärten und durch eine verbindliche Lehrinstanz vertretenen Glaubensgemeinschaften damit begnügen, den Glaubensstand dieser Gemeinschaften im Sinne Rahners und der von ihm erschlossenen Reflexheit daraufhin zu prüfen, ob er unter anderer Terminologie die Substanz des katholischen Glaubens wirklich enthält. Wäre das der Fall, so böte sich die Möglichkeit, einen formalen Akt gegenseitiger Anerkennung zu vollziehen, der den Primat des

Papstes unangetastet läßt, ja ihn nach einem solchen zur Anerkennung führenden Gespräch erst voll versteht und bejaht, einen Primat freilich, der organisatorisch von den Zentralbehörden der Lateinischen Kirche weitgehend unabhängig sein müßte.

Die pastorale Aufgabe des Konzils, soweit es auf die getrennten Christen tendiert, und die entsprechende Aufgabe der für die Förderung der Einheit der Christen bestellten Organe des Papstes würde in diesem Falle nicht nur darin liegen, wie es Kardinal Bea unlängst glücklich formulierte, den Glauben der getrennten Christen zu vertiefen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 70), son-

dern vor allem auch darin, möglichst vielen dieser getrennten Gemeinschaften, die Arbeit von Faith and Order sekundierend, zu einem verbindlichen Lehr- und Hirtenamt zu verhelfen, das mit dem Lehramt der römisch-katholischen Kirche in gültige Verhandlungen treten kann. So gesehen, hätte das Gespräch zwischen Rahner und Schlink, das ja nur einen besonders wichtigen Ausschnitt aus vielen anderen Gesprächen darstellt, einen guten kirchenpolitischen Sinn, ohne daß die vom Papst gewünschte Erneuerung und Anpassung der Kirche zu einer endlosen Beunruhigung der katholischen Gläubigen werden müßte.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

FAGONE, Virgilio, SJ. *Demitizzazione ed ermeneutica esistenziale*. In: *La Civiltà Cattolica* Jhg. 113 Nr. 2680 (17. Februar 1962) S. 325—337.

Eine italienische Auseinandersetzung mit der Entmythologisierungstheologie Bultmanns. Ausdrücklich wird der Wert der Entmythologisierung als hermeneutisches Prinzip anerkannt, sofern dadurch der authentische Sinn der mythischen Erzählung durch eine adäquate Sprache erfaßt werden soll. Diese kann aber nicht die Sprache der Wissenschaft oder der rationalistischen Philosophie sein. Fagone sieht den zentralen Irrtum Bultmanns in dem Umstand, daß er diese Sprache zur Interpretation der Bibel der Existenzphilosophie entliehen hat. Dadurch erhalte diese Philosophie eine ethisch-religiöse Färbung, die ihrem ontologischen Verständnis im Grunde fremd sei.

KONIDARIS, Ger. *Warum die Urkirche von Antiochien den „προεστῶτα πρεσβύτερον“ der Ortsgemeinde als „ho Episkopos“ bezeichnete*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* Jhg. 12 Heft 4 (1961) S. 268—284.

Zur Klarstellung der Sukzessio apostolica ist der in dieser hochbedeutenden Studie über die Kirche von Antiochia, die „Mutter der Heidenkirchen“, in größter Präzision dargelegte Sprachgebrauch für den ersten der Presbyter und seine kirchlichen Funktionen von beträchtlichem Wert für das Gespräch über die Entstehung des Bischofsamtes. Die Arbeit zeichnet sich durch einen gründlichen wissenschaftlichen Apparat aus.

RAHNER, Hugo, SJ. *Zur Christologie der Exerzitien*. In: *Geist und Leben* Jhg. 35 Heft 1 (1962) S. 14—38.

Diese groß angelegte Studie, die fortgesetzt wird, gibt eine neuartige und gründliche Analyse der geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola, die in diesem ersten Aufsatz die christozentrische Ausrichtung schon der „ersten Woche“ der Exerzitien nachweist und als Beitrag zu einer Theologie des Lebens Jesu vorstellt, obwohl der nüchterne Text des Fundaments mit keinem Wort ausdrücklich von Christus spricht und daher zuweilen philosophisch mißverstanden worden ist. Es gehe aber durchweg um die Gewinnung der Gegenwart Jesu.

THILS, Gustave. *Collégialité épiscopale et œcuménicité de l'Église*. In: *Église Vivante* T. 14 Nr. 1 (Januar/Februar 1962) S. 15—26.

Ein Beitrag über die Stellung des Bischofsamtes und dessen Entfaltung in der Geschichte der Kirche. Trotz der päpstlichen Zentralgewalt ist das Bewußtsein von der kollegialen Leitung der Kirche durch das Bischofskollegium nie verlorengegangen, auch nicht im 19. Jahrhundert; denn nur die Unterbrechung des I. Vaticanums verhinderte die Behandlung des Bischofsamtes auf diesem Konzil. Die kollegiale Leitung der Kirche habe ihren adäquaten Ausdruck gefunden in den Universalkonzilien und Regionalsynoden seit den ersten Jahrhunderten des Christentums. In der kollegialen Leitung durch den Episkopat mit dem Papst an der Spitze liegt das Geheimnis der Universalität und Ökumenizität der Kirche.

Philosophie

DANIÉLOU, Jean. *Signification de Teilhard de Chardin*. In: *Études* T. 312 Nr. 2 (Februar 1962) S. 145—161.

Der Beitrag von Daniélou will weniger die philosophische und naturwissenschaftliche Gedankenwelt von Teilhard de Chardin untersuchen als die Gründe herausarbeiten, die am ehesten den großen Einfluß von Teilhard de Chardin auf das Denken der Gegenwart innerhalb und außerhalb des Christentums erklären. Drei Gründe werden besonders genannt und untersucht: die metaphysische Problematik, die im Teilhard'schen Denken überall unmittelbar und ohne Rückbezug auf die Tradition aufgegriffen wird; die hinter diesem Denken stehenden theologischen Anliegen; die universale Schau der Wirklichkeit in ihrem kosmischen, gesellschaftlichen und christologischen Aspekt.

FABRO, Cornelio. *Le prove dell'esistenza di Dio in Kierkegaard*. In: *Humanitas* Jhg. 17 Nr. 2 (Februar 1962) S. 97 bis 110.

Fabro befaßt sich mit der Theodizee Kierkegaards aus thomistischer Sicht. Insbesondere setzt er sich mit der Kritik Kierkegaards an den scholastischen Gottesbeweisen auseinander. Einen zentralen Punkt bildet dabei das Verständnis von Essenz und Existenz bei Kierkegaard. In der „existentiellen Sicht“ des Gottesproblems hebt sich dieser sowohl von der griechisch-aristotelischen Philosophie wie vom deutschen Idealismus deutlich ab. Die wesentliche Aufgabe des Menschen ist nach ihm nicht, mit dem Verstande die Existenz Gottes aufzuweisen, sondern „sich selbst zu beweisen vor Gott“. Nicht die abstrakte Idee von Gott, sondern das konkrete Wissen um den Gottmenschen ist der Gegenstand seines Glaubens.

KANZ, Heinrich. *Unbekannte theologische Aussagen Newtons*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* Jhg. 12 Heft 4 (1961) S. 285—293.

Der Verfasser hat auf den Spuren eines früheren Werkes von Fr. Dessauer über Newton aus dem Schrifttum Newtons Gedanken über Gott und das Wesen des Geistigen erschlossen, von denen er meint, daß sie in der heutigen philosophischen Situation nicht übergangen werden dürften, weil sie die Gottesfrage von seiten der modernen Naturwissenschaft aktualisieren.

MÜLLER-MARKUS, Siegfried. *Physik gegen Diamat*. In: *Wort und Wahrheit* Jhg. 17 Heft 2 (Februar 1962) S. 115 bis 129.

Eine Darstellung der Auseinandersetzungen der sowjetischen Philosophen und Physiker um den Materiebegriff im Hinblick auf den doppelten Materiebegriff Lenins (Diamat). Danach ist heute der alte Energetismus im Sinne einer Weltsubstanz (Joffe) nicht mehr zu halten. Die materialistische Komponente im dialektischen Materialismus ist zu streichen; denn der Begriff der Materiemenge ist zur Zeit nur als Umwandlungsfähigkeit, d. h. als Energie (in der physikalischen Terminologie), zu bestimmen. Der Materiebegriff ist nur noch auf die reale Existenz physikalischer Objekte beschränkt. „Damit mündet die Sowjetphilosophie in eine philosophische Haltung, die mit Sicherheit erkenntnisrealistisch und angenähert aktuellistisch genannt werden muß.“

PETERS, Karl. *Schuld und Sühne*. In: *Hochland* Jhg. 54 Heft 3 (Februar 1962) S. 193—204.

In diesem grundlegenden Beitrag zur Strafrechtsreform befaßt sich Peters zunächst mit dem Problem der Schuld und dem Verhältnis zwischen Schuld und Schuldgrad. Strafrechtliche Schuld sei immer auch zugleich religiöse und ethische Schuld, sie kann daher nur personal aufgefaßt werden. Infolge von Einflüssen, Anlagen und Entwicklungen (Komplexität der Ursachen) sollte man jedoch davon absehen, zu sagen, daß die Strafhöhe maßgeblich auch durch den Schuldgrad bestimmt wird. Außerdem sprächen gegen diesen Satz kriminalpolitische Bedürfnisse. Schließlich setzt Peters sorgfältig den Gedanken der Sühne von dem der Vergeltung ab.

Kultur

ATCON, Rudolph P. *The Latin American University*. In: *Die Deutsche Universitätszeitung* Jhg. 17 Heft 2 (Februar 1962) S. 9—49.

„Die Deutsche Universitätszeitung“ hat dieses Heft dem englischen Originaltext eines Beitrags über die lateinamerikanischen Universitäten gewidmet. Der Verfasser war zehn Jahre lang als Berater verschiedener Universitäten tätig und konnte seine Erkenntnisse u. a. in Brasilien, Chile und Honduras zur praktischen Anwendung bringen. Er geht von dem sehr eigenwilligen Grundsatz aus, daß Universitätsreform der beste, direkteste und kürzeste Weg zur Sozialreform sei. Daraus ergebe sich, daß Universitätsreform den kürzesten und billigsten Weg zur kulturellen Auslandshilfe darstellt, um in Entwicklungsländern Sozialreformen durchzuführen. Entwicklungshilfe müsse mit Erziehungshilfe beginnen, und diese wiederum müsse sich in Lateinamerika auf das höhere Erziehungswesen konzen-