

Christlichen die Einheit nicht voreilig zu versagen (388). Die Kirche ist freilich auch im christlichen Abendland längst nicht mehr allein der Ort, in dem sich menschliche Existenz entfaltet und ihre letzte Erfüllung sucht. Abseits vom Christentum und von der Religion überhaupt gibt es den ernsten Anspruch des Menschen, Erfüllung und Vollkommenheit zu finden. Wie unterscheidet sich und bewährt sich davor die Gestalt des Christlichen? Hier hätte wohl die Beachtung der Einwürfe großer Kritiker des Christentums helfen können, eine allzu binnenchristliche Antwort auf den größeren menschlichen Horizont zu öffnen. Muß nicht die Möglichkeit kirchlicher Existenz heute gegen den massiven Verdacht geschützt werden, sie sei ein wesentliches Hindernis der Menschwerdung des Menschen, auch in religiöser Hinsicht? Woran liegt es ferner, daß die Zugkraft der christlichen Leitbilder, jedenfalls der überlieferten, geschwunden ist und die Funktion der Heiligen fast nur noch verteidigt und kaum mehr erlebt wird? Mit Recht weist Wiederkehr darauf hin, daß alles daran hängt, ob die christliche Gestalt in ihrer lebendigen Konkretheit sichtbar wird, indem „heilige Kinder, Jungmänner, Erwachsene und alte Menschen wirklich als das gezeigt werden, was sie waren, und so an ihnen die ergriffene und verwirklichte Chance des potentiell lebensgeschichtlichen Charismas anschaulich“ wird (374).

Wie schwer sich dabei die Theologie noch tut und wieviel hier zu leisten bleibt, ist leicht zu sehen an dem Aufsatz von Laurentin: Maria als Urbild und Vorbild der Kirche. Um dem unerhörten Anspruch eines maßsetzenden Ur- und Vorbildes zu genügen, müßte die in Frage kommende Gestalt die von Wiederkehr geforderte Anschaulichkeit christlicher Lebensfülle in überlegener Intensität aufweisen. Soll das „mariologische Paradigma“ (338) aller kirchlichen Existenzweisen wirklich seine Funktion erfüllen, dann muß es inhaltsreicher definiert werden können, als es durch die verlegen-abstrakte Rede von Glauben, Liebe und Mutterschaft geschieht. Es liegt aber freilich nicht an Laurentins Unvermögen, dieses zu leisten, sondern an der Unmöglichkeit, aus den Quellen jene gefüllte Anschaulichkeit zu gewinnen. Das aber sollte man sich einmal eingestehen. Ein Weg aus der abstrakten, auch anthropologisch verhängnisvollen mariäischen Erführung ist nur offen in die Anschauung der Gemeinschaft jener Menschen, die erfolgreich nach der Form Jesu zu leben versucht haben. Allein ein Spektrum an Gestalten vermag die Lebenswirklichkeit konkret und anziehend vor Augen zu stellen.

3. Innerhalb des Traktates über die Eucharistie wäre eine Diskussion des Opferbegriffes wenigstens in dem Maße zu erwarten gewesen, wie es für den Begriff der Substanz

geschieht; das wäre schon deshalb nötig, weil es auch sonst in MS nicht geschieht, das Wort Opfer aber, mehr als der Begriff der Transsubstantiation, ein Schlüsselbegriff der Frömmigkeit ist, dessen Sinn keineswegs, wie es geschieht, der allgemeinen Überlieferung des religiösen Hausverständes entnommen werden darf, wenn nicht das christliche Gottesverhältnis in grober Weise mißverstanden werden soll.

4. „Das Kapitel über die Kirche als Geschichte beschließt die Ekklesiologie. In der bisher vorherrschenden statischen Betrachtungsweise der Kirche war für eine solche Fragestellung kein Raum. Eine heilsgeschichtliche Theologie muß indes der Frage nachgehen, wie sich die ‚Zeit der Kirche‘ zur profanen Geschichte verhält, und sie muß versuchen, den Ort der Kirchengeschichte innerhalb der Heilsgeschichte zu bestimmen“ (527). Der Beitrag des Historikers Köhler bringt dazu Ansätze und Einsichten, deren sich die systematische Theologie annehmen muß. Sie wird über diese Hinweise hinaus das Thema des Bösen als Element der Kirchengeschichte schärfter artikulieren müssen, und von „Pforten der Hölle“ in der Kirche und außerhalb von ihr deutlicher zu reden haben. Gewiß ist eine dogmengeschichtliche Betrachtung der Gnadenlehre, des Substanz- und Sakramentbegriffs nützlich und lobenswert, aber in der heutigen Lage notwendig und im Rahmen einer geschichtlichen Betrachtung unentbehrlich ist die aufrichtige Wahrnehmung des tragischen Weges der Kirche, des Bösen in ihr und durch sie, aus der erst kritisch und überzeugend der Aufweis ihrer humanen Valenz gelingen kann. Eine beiläufige Theologie von der sündigen Kirche, meistens geboten im Rahmen der Kirchenattribute, dürfte dafür noch nicht genug sein. Diese kritischen Notizen möchten aber, alles in allem gesehen, nur unterstreichen, daß MS auch im besprochenen Band die aktuellste Zusammenfassung der theologischen Aussagen ist, für die man den Hg. wie den Vf. nur dankbar sein kann.

Linz

Gottfried Bachl

LEHMANN KARL, *Jesus Christus ist auferstanden*. Meditationen. (94.) Herder, Freiburg 1975. Kart. Iam., DM 9.80.

Die 5 ‚Meditationen‘ kreisen um das Heilereignis des Todes und der Auferstehung Christi. Der Fragehorizont ist das vielfache Leid der Welt. Im 1. Beitrag („Passion und Kreuz“) stellt L. die bleibende Bedeutung des Kreuzes Christi gegen eine übereilte Rede von der Erlösung heraus. Das Kreuz als „der vielgestaltige Inbegriff der Passionsgeschichte der Menschheit“ (15) ist ein Protest gegen jeden voreiligen Trost. In der bleibenden Leidensgeschichte der Welt finden wir den uns zugesuchten Ort, indem wir uns zu-

nächst in denen wiedererkennen, die den Herrn kreuzigen, um uns dann zu wandeln zu denen, die in Treue unter dem Kreuz stehen und etwas von dessen „Sinn“ zu ahnen beginnen. Gegen die heutige Apathie fordert L. in der 2. Meditation („Gott im Leid“) eine neue Sensibilität für das Leiden und weist unzureichende theologisch-systematische Antworten zurück. Zumal am Leiden der Unschuldigen zerbricht jede stoische Theologie und höhere Harmonie. Wir brauchen Leid und Tod nicht zu mythologisieren, denn unser Gott steht auf der Seite der Schwachen. In Jesus Christus wird nicht eine erklärende, aber die einzige mögliche Antwort gegeben: Nur von der Treue Gottes selbst im Tode Jesu her wird dem, der sich mit Gott einläßt, „Sinn im Leid“ geschenkt.

Im 3. Beitrag denkt L. dem „Wort von der Auferstehung“ nach, angefangen von seinem gleichnishaften Grundsinn bis hin zur Grenze seiner Aussagekraft. Israel, das immer stärker nach der Verlässlichkeit Gottes über den Tod hinaus fragt, kommt aus der Antwort Gottes „Ich bin immer bei dir“ zur Überzeugung von der unbegrenzten Lebensgemeinschaft als dem Kern der Auferstehungserwartung, die in Jesus als Leben im Vollsinn ganz Wirklichkeit wird. Überzeugend hellt L. im 4. Beitrag die verschütteten Dimensionen des Glaubensartikels „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ auf: In der Schrift führen „drei Tage“ immer vor ein Äußerstes, der „dritte Tag“ bringt die Befreiung aus der Not, denn „niemals läßt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not“ (70). In Jesus sind sowohl die Ausweglosigkeit als auch die absolute Rettung durch Gottes Hand radikaliert, so daß seither keine Not so groß sein kann, daß in ihr nicht die Verheißung der Rettung zur unerschütterlichen Glaubensgewißheit werden könnte. Die 5. Meditation zeigt das Desinteresse des NT an einem objektiv betrachteten An-sich in den „Erscheinungen des Herrn“. Sie bezeugen vielmehr die in die raumzeitliche Geschichtswelt hinein wirksame Macht des un-aussagbaren Ereignisses der Auferstehung und stellen so den leibhaftig existierenden Menschen vor den Anspruch des Auferstandenen. Die Antwort ist der Glaube, der in der Sendung vor der Welt von seiner Erfahrung Zeugnis gibt.

Viele Antworten regen zum Weiterdenken an und lassen neu von der Botschaft des Glaubens betroffen sein. Wohltuend ist die ausgewogene Verbindung von systematischer Theologie, exegetischem Wissen und wahrhaft geistlichem Bedenken. Auch der heute sachgerechten Verkündigung von Tod und Auferstehung Christi ist gedient. Hier wird gewarnt vor billiger Vertröstung bei vermeidbarem Leid, vor vorschneller Leidverklärung oder automatischer Sinngebung, hier werden aber auch Fragmente einer heute

tragfähigen Antwort in einer verständlichen Sprache gegeben, die jeder engagierte Christ, ja jeder mit dem Leid Ringende mit geistlichem Gewinn liest und die jeder Verkünder des Wortes dankbar entgegennehmen wird.  
Schwanenstadt

Walter Wimmer

SCHUPP FRANZ, *Glaube — Kultur — Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis.* (316.) Patmos, Düsseldorf 1974. Kart. Iam., DM 25.—.

Dieser berühmt-berüchtigte Entwurf einer neuen Sakramententheologie hat dem Vf. den Dogmatik-Lehrstuhl (Innsbruck) gekostet. Um es vorwegzunehmen: Das Werk erschließt sich dem geduldigen Leser nicht leicht, dem ungeduldigen wohl gar nicht ob der Denkstruktur und der Diktion, die das Werk bestimmen. Beide sind in der Sakramententheologie völlig ungewohnt, weil nicht an der ontologischen Begrifflichkeit der traditionellen Theologie orientiert, sondern an der kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas; vorher an Kant, Schelling, Hegel). Das philosophische Pensem aufzuarbeiten, um zum tieferen Verständnis der Sache zu kommen, ist sicher nur wenigen möglich. Es soll versucht werden, einige Hinweise zu geben, die auf dem Wege der Übersetzung doch einiges von den originellen und zukunftweisenden Gedanken vermitteln können.

Sakramente sind „Zeichen“, sie gehören der Symbolsprache und -wirklichkeit an. Von dieser Binsenwahrheit ist auszugehen, wie das auch im Buch geschieht. Die Frage des Wahrheitsgehaltes symbolischer Sprache und Handlung wurde zur ständigen Herausforderung an das Denken. Auch die komplexe Struktur der christlichen Sprach- und Handlungssymbole teilt dieses Schicksal. Vf. stellt sich darum im I. Teil der Geschichte des christlichen Symbolbegriffes: Reflexion einiger historischer Problemstellungen (31 bis 197). In der vorausgehenden „Einleitung“ wird die Tonart angeschlagen: Symbol ist ein Kulturphänomen, „der Ausgangspunkt der vorgelegten Überlegungen ist kulturtheoretisch“ (9); die „Einleitung“ zeichnet das „kulturtheoretische Problembewußtsein“. Das ist beim ganzen Werk streng im Auge zu behalten: Das Problem der Sakramente als „Symbol“ wird kulturtheoretisch angegangen, d. h. Symbole sind Manifestationen einer bestimmten Kultur, diese selbst Ausdruck eines zeitbedingten Geschichtsverständnisses. Heute stehen wir in einem Transformationsprozeß, in dem „nicht nur bestimmte einzelne Symbole und Symbolhandlungen ihre Relevanz verloren haben, sondern das Symbolsverständnis als ganzes in den gegenwärtigen kulturellen Umbruch hineingezogen... ist“ (25). Die Transformationen lassen sich aus der Geschichte ablesen.