

matorischen Rechtfertigungslehre. (IX u. 333.) Wiss. Buchges., Darmstadt 1979.

Lange Zeit war das Thema der Hoffnung innerhalb der katholischen Theologie im moraltheologischen Traktat von den „drei göttlichen Tugenden“ plazierte. Erst die Auseinandersetzung mit dem utopischen Denken E. Blochs und seinen Versuchen einer politischen Hermeneutik der Religion sowie das Solidaritätsangebot des Vaticanum II an die Welt, haben katholischerseits in einem stärkeren Maß eine Theologie der Hoffnung evoziert.

R. Schaefflers Buch untersucht ein Stück Weges dieser Theologiegeschichte, die zur gegenwärtigen Theologie der Hoffnung geführt hat. Das Incipit setzt er bei Kants Frage „Was dürfen wir hoffen?“ in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ an. Kant sieht von den Vernunftzwecken her die Hoffnung als Postulat des Sittengesetzes begründet, weil Sittlichkeit den Konnex zu Glück habe, und unverschuldeter Mangel an Glück in praktischer Hinsicht gegen die Vernunft sprechen würde. Die postulatorische Hoffnung mache das Wesen der Religion eines „postulierten“ Gottes aus. Der Dialog der katholischen Theologie mit dem Denken der Neuzeit ist – wie Schaeffler zu zeigen sucht – durch ein Doppeltes gekennzeichnet: den Versuch des belgischen Jesuiten J. Maréchal (1878–1944), der den Kantismus im Kontext einer an Aristoteles orientierten Erkenntnis- und Seinslehre für die Neuscholastik zu adaptieren sucht (Menschliches Erkennen ist immer schon auf sinnliche Anschauung angewiesen und „Sinnlichkeit“ ist die vom Geist vorgetriebene Empfänglichkeit seiner selbst), und andererseits durch die Rezeption und Umprägung der postulatorischen Hoffnung Kants bei E. Bloch und der evangelischen Theologie. Auf diesem Hintergrund setzt sich Schaeffler mit J. B. Metz und dessen Entwürfen zu einer Theologie der Hoffnung auseinander. Der transzendente Ansatz des neuzeitlichen Denkens ist nach Metz die philosophische Durchführung des biblischen, anthropozentrischen Seinsverständnisses (vgl. Metz „Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, 1962). In dieser theologiegeschichtlichen Reihe wäre aber die geistige Filiation von J. B. Metz an K. Rahner aufzuzeigen, was Schaefflers Studie außer acht läßt. Ausgangspunkt Rahnerschen Denkens ist die auf dem Boden der Transzendental- und Existentialphilosophie explizierte thomistische Erkenntnismetaphysik. Das die Transzendenz tragende Woraufhin der unendlichen Bewegung des menschlichen Geistes ist die dauernde und notwendige Bedingung seiner Erfahrung (vgl. K. Rahner, Geist in Welt, 1939). Der Mensch als Wesen der absoluten Transzendenz greift in den Akten des Erkennens und Wollens jeweils schon auf das „heilige Geheimnis“, Gott, vor, der sich uns in Jesus Christus als unsere letzte Zukunft end-gültig zugesagt hat. Alle innerweltliche aktive Planung ist freigegeben zu jener tätigen und leidenden Eröffnung, für die die absolute Zukunft ankommen kann. In Auseinandersetzung mit Bloch, im Gespräch mit der

evangelischen Theologie der „Säkularisierung“ und mit der instrumentalten Rationalität und Logik der Industriegesellschaft entwirft Metz eine „politische Theologie“ als Hermeneutik einer Veränderungsethik. Die politische Theologie versteht sich als „christliche Eschatologie unter den Bedingungen der Gesellschaft von heute“ (S. 94), der Glaube wird als handlungsorientierte Verantwortung und Diakonie an der Hoffnung der Welt und der Menschen entfaltet. Die theologische Vernunft muß sich als kritisch-befreiende realisieren, und der „politische Horizont der Befreiung muß der umfassende Interpretationsmodus des Glaubens werden.

Im zweiten Teil seines Buches setzt sich Schaeffler mit dem utopischen Denken und der Identitätsphilosophie Blochs und der zu einem Natur-Subjekt remystifizierten Natur auseinander. Die Hoffnung Blochs richtet sich auf „Utopie in Materie“ und die Überwindung der gegebenen Welt mit ihrem Schöpfergott.

Der dritte Teil zeigt, wie in konstruktiven Versuchen die katholische Theologie mit der geschichtstheologischen Kategorie der „Umkehr“ (F. Kerstiens) das Verhältnis zwischen „dieser“ und der „kommenden Welt“ zu bestimmen sucht: die durch Gottes Freiheit ermöglichte Umkehr begründet einerseits den Weltdienst und die weltgestaltende Aufgabe des Menschen, andererseits aber weist sie auf die Zukunft Gottes hin, die dieser offenhält. Es vollzieht sich darin die Antizipation der neuen Schöpfung. Darin unterscheidet sich der christliche Hoffnungsentwurf grundlegend vom postulatorischen Moment des utopischen Denkens Blochs: „Die Forderung wendet sich nicht gegen die alte Welt und ihren Schöpfer, um bei diesem die Einlösung unerfüllter Verheißungen einzuklagen; sie richtet sich vielmehr an den Hoffenden selbst, um ihn für jenes Werk in Dienst zu nehmen, das Gott inmitten dieser Welt schon begonnen hat und in der Wiederkunft Jesu zur Vollendung bringen wird“ (247). Die Perspektiven einer künftigen Hoffnungs-Theologie sieht Schaeffler von Kant her zu entwickeln. In der dialektischen Einheit von Postulat und Hoffnung liege der Ansatzpunkt für eine Transposition, die den Dualismus und konsequenten Atheismus der utopischen Hoffnung E. Blochs überwinden könnte. Die transzendente Denkform und der Hoffnungsgedanke seien in enger Verbindung zueinander zu sehen und weiterzuentwickeln (22 f.). Wieweit dieser Ausgangspunkt dem „ganzen“ Kant entspricht, würde ich mit Fragezeichen versehen, ebenso wieweit dieser reditus ad Kant zwingend notwendig ist. Die Arbeit aber ist eine mit viel Sachkenntnis und systematisierender Kraft geschriebene Situationsanalyse der geistigen Landschaft und ihrer Wurzelsäfte, die diese aus dem Boden der Vergangenheit zieht. Das Buch empfiehlt sich von selbst für den, der die „Anstrengungen des Begriffes“ nicht scheut.

Klagenfurt

Karl Matthäus Woschitz

SCHAEFFLER RICHARD, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des*

Sprechens von Gott. (Quaestiones disputatae 94) (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart.

Das Buch, das auf eine Vortragsreihe im Rahmen eines philosophischen Seminars „Das Problem Gott“ zurückgeht, möchte einen Beitrag zur Beantwortung der Frage, wie nach Kant „philosophisch von Gott gesprochen werden kann“ (5), leisten und zugleich Ansätze entwickeln für „eine philosophische Hermeneutik, die verständlich machen soll, wovon . . . Texte der Religion sprechen, sofern in ihnen von ‚Gott‘ die Rede ist“ (ibid.).

Ausgangspunkt der Überlegungen ist dabei nicht nur der aus dem Neopositivismus und der analytischen Philosophie geläufige Sinnlosigkeitsverdacht im Hinblick auf Aussagen der Theologie. Es wird vielmehr in einer nachkantianischen Position („... daß Erfahrung immer nur in Zusammenhängen möglich ist, deren Struktur wir, wenn auch zumeist unbewußt, voraussetzen.“ [21]) auch bezweifelt, daß mit dem Begriff „Gott“ ein „überempirischer Gegenstand“ gemeint ist, der als notwendige Voraussetzung menschlichen Erkennens gelten könnte, weil der mit diesem Begriff gegebene Vorstellungsinhalt so widersprüchlich ist, daß er nicht als notwendige und sinnvolle Bedingung der Erkenntnis verstanden werden kann.

Wie entkommt nun die Theologie dieser fatalen Situation – zumal, wenn der Rekurs auf eine übernatürliche Theologie nicht möglich ist, weil die vorgebrachten Einwände auch darauf angewendet werden müßten (vgl. 14 f)?

Wenn man die philosophiegeschichtlichen und wissenssoziologischen Hinweise außer acht läßt, kann man Schaefflers Gedankengang wie folgt zusammenfassen.

Eine transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie ist dadurch gekennzeichnet, daß Erscheinungen, Sinneseindrücke durch die Wirklichkeit apriorischer Bewußtseinsstrukturen zu Erfahrungen werden. Dabei ist eine doppelte Gefahr gegeben: Erstens eine Art Erfahrungsunfähigkeit und Geschichtsenthobenheit, die sich daraus ergibt, daß das Subjekt in seinem Selbstbewußtsein a priori und unabhängig von jeder (zukünftigen) Erfahrung festgelegt ist (Schaeffler verweist auf theologischer Seite auf K. Rahner, für dessen Ansatz historische Erfahrungen verhältnismäßig unwichtig sind – vgl. 40 ff, 85 f). Zweitens die Unmöglichkeit einer Kommunikation, wenn dieses Korsett der Erkenntnis einmal durch ausgesprochen paradoxe Erfahrungen gesprengt wird.

Demgegenüber verweist Schaeffler auf den – bereits bei J. Lotz und K. Rahner verwendeten (vgl. 50 f) Begriff der „transzendentalen Erfahrung“: Im geistigen Leben und in der Reflexion erfährt der Mensch seine apriorischen Bewußtseinsstrukturen als in ihrer konkreten Ausformung kontingentes, nicht notwendiges Faktum, als etwas, was sich in der Geschichte ändern kann und ändert. Diese Änderung wird durch (paradoxe) Erfahrungen ausgelöst oder be-

schleunigt, die den bisher gültigen Rahmen sprengen.

„Kontingente Fakten erlauben die Rückfrage nach Gründen.“ (66) Und so die These: „Die Rede von Gott benennt jenen realen Grund, auf dem das kontingente Faktum menschlicher Transzendentalität beruht.“ (68) Oder etwas ausführlicher: „Die Vokabel ‚Gott‘ bezeichnet jene einheitliche, reale Bedingung, die es möglich macht, die je spezifische Form unserer Transzendentalität, die wir im Kontrast mit fremden Bewußtseinsformen und Weltansichten als kontingent erfahren, aus ihren Gründen zu begreifen, zugleich aber in der Rückschau auf die Veränderungen unserer eigenen Horizonte und Erfahrungsinhalte die Identität unseres Selbstbewußtseins zu wahren und wiederzugewinnen“ (71).

Sofern diese Kontingenz eine echte Kontingenz ist, steht die Transzendentalität des Menschen zu ihrem ermöglichenden Grund (Gott) in einem Verhältnis der Freiheit. Erst wenn so das Verhältnis zwischen ihrem Grund und der menschlichen Transzendentalität selbst als freie Tat verstanden wird, ist es für Schaeffler, „angemessen, jene Bedingung . . . mit dem Namen ‚Gott‘ zu bezeichnen“ (79).

Was so „knapp und umrißhaft angedeutet“ (78) wird, wendet der Autor dann auf biblische Texte an. Sie bezeugen „Erfahrungen solcher Art, daß sie durch transzendente Reflexion verständlich gemacht werden können, und die transzendente Reflexion bewährt sich als Hermeneutik dieser überlieferten Zeugnisse der Religion“ (123). Um das Projekt Schaefflers gerecht zu würdigen, darf man nicht vergessen, daß es trotz allem Anschein nicht seine Absicht ist, irgendeine Art von Gottesbeweis zu formulieren (das wäre eine Frage von wahr und falsch), sondern daß es ihm um den Aufweis eines Kontextes geht, innerhalb dessen sinnvoll von Gott die Rede sein kann. Sein nachdrücklicher Versuch, die „Entfremdung gegenüber der Geschichte“ (6), die die bisherige Transzendentalphilosophie seiner Meinung nach gekennzeichnet hat, zu überwinden, scheint dem Rezensenten – der sich hier ausdrücklich eines letzten Urteiles enthalten will (da müßte nicht nur philosophiegeschichtlich mehr beigebracht werden, es müßte der Ansatz auch durch weitere Anwendungsversuche überprüft werden) – aus mehreren Gründen bedeutungsvoll:

1. Mit dem zwar nicht unproblematischen Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ und ihren Voraussetzungen ist ein Gesprächsgegenstand anvisiert, der sinnvolle Kommunikation zwischen Glaubenden und Theologiekritikern ermöglicht.

2. Die Einbringung der historischen Dimension überwindet den Eindruck, daß Relatives als absolute Voraussetzung menschlichen Erkennens, Erfahrens und Handelns mißverstanden wird. Und ein solches Mißverständnis wäre – nicht nur für Religionskritiker – eine schlechte Grundlage für eine philosophische Gotteslehre.

3. Die von Schaeffler vorgelegte transzendente

Hermeneutik scheint tatsächlich sowohl dem Vorverständnis eines aus der Religion gewonnenen Gottesbegriffes als auch einer Auslegung religiösen Sprechens von Gott vor dem modernen Bewußtsein zu entsprechen.

So könnte der Ansatz dazu beitragen, daß sowohl die Einseitigkeit eines theologischen Ansatzes, der sich weit von der Geschichte entfernen kann, überwunden wird, als auch die Einseitigkeit einer Art Theologie, die alles in einem historischen Kontext (soziologisch, sozialphilosophisch) betrachtet und so mehr das Sprechen über Gott als Gott selbst zum Thema hat.

Graz

Bernhard Körner

NEUNER PETER / WOLFINGER FRANZ, *Auf Wegen der Versöhnung*. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. (302.) Knecht, Frankfurt/Main 1982. Geb. DM 36,-.

In einem reichhaltigen Band, dem vorbildlichen Ökumeniker Heinrich Fries zum 70. Geburtstag dargebracht, legen 15 Autoren ihre Beiträge zu den drei Problembereichen, Modelle, Wege und Ziele der ökumenischen Theologie vor. Edmund Schlink's Laudatio und eine Bibliographie des Geehrten (1971–1981, seit der Fs. zum 60. Geburtstag) beschließen den Band. Eingangs legt der ev. Münchener Neutestamentler F. Hahn die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christen einst und jetzt dar, unterscheidet von dem Apostelkonvent mit Recht das in der lukanischen Darstellung Apg. 15 damit verbundene Aposteldekret, das das Problem der Beobachtung der Reinheitsvorschriften bei ihrer Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen regelte, das erst nach der Grundsatzentscheidung des Apostelkonvents über die Freiheit der Heidenchristen von Beschneidung und Gesetzesobservanz auftrat. Folgerung: „Bei der Frage, was heilsnotwendig und für die Existenz der Kirche unaufgebbare ist, was darum auch allein erforderlich ist für die Einheit der Kirche, dürfen spezifische Traditionen, mögen sie noch so viel Gewicht gehabt haben, keine ausschlaggebende Rolle spielen, so sehr sie dann Bedeutung behalten können, wenn sie in neuer Weise rezipiert und integriert werden“ (S. 40).

P. Stockmeier behandelt jene Elemente im Verständnis der Kircheneinheit Leos des Großen, die oft unter dem Blickwinkel des Primats vor schnell ausgeblendet werden. H. R. Schlette macht deutlich, daß die Kirchen als Gespaltene das Zeichen der in Frieden geeinten Menschheit nicht sein können, und mahnt, das Zeichen nicht länger in den Grauzonen einer obsoleten Zersplittertheit verschwinden zu lassen (111). Dem heute viel erörterten Problem der Rezeption ökumenischer Konsensdokumente wendet sich H. Döring zu und bemängelt u. a. „ein übertriebenes Sicherheitsdenken der Kirchen und Konfessionen“, „daß die Theologie im ökumenischen Integrationsprozeß hoffnungslos überfordert ist, wenn sie in jeder Hinsicht perfekte Konzepte vorlegen soll“ (149).

K. Rahner meint mit Recht, daß die bei uns Ka-

tholiken traditionelle Ansicht über die Nichtigkeit der Ordination in den evangelischen Kirchen und über die daraus zu ziehenden Folgerungen hinsichtlich der Gültigkeit des Abendmahls und des Vergebungswortes nicht so über allen Zweifel erhaben ist (213). J. Broseder erklärt zur Abendmahlsgemeinschaft: „Seit mehr als zehn Jahren wird nun in dieser Frage auf der Stelle getreten, wobei die Begründungen für die amtliche Position beachtlich, aber keineswegs ausreichend sind“, und beklagt, „daß in der Kirche nicht die sonntäglich erfahrbare eucharistische Kirchenspaltung, sondern gelegentlich praktizierte Abendmahlsgemeinschaft als skandalös empfunden wird, und daß Geistliche, die dieser vorstehen, gemäßregelt werden“ (220).

Die Beiträge verdienten alle im einzelnen gewürdigt zu werden, noch mehr aber sollten sie studiert und beherzigt werden, zumal von jenen, die schon so viele erste Schritte auf dem Weg zur Einheit gemacht haben und weitere nicht wagen.

Graz

Johannes B. Bauer

ÖKUMENISCHES FORUM, *Grazer Hefte für konkrete Ökumene*, Nr. 4. (150.) Graz 1981. Kart. S 60,-.

Das Heft 4 dieser aufschlußreichen Publikationsreihe bietet zunächst 3 Vorträge, die auf ökumenischen Veranstaltungen in der Steiermark gehalten wurden. Univ.-Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Wien) sprach über „Eucharistie: Anamnese und Epiklese“; 2 Vorträge sind dem Judenthema gewidmet: Hans-Joachim Barkenings (Duisburg) nahm in „Umkehr und Erneuerung?“ Stellung zur Auseinandersetzung über den Beschluß der Rheinischen Landessynode zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden vom 11. Jänner 1981; Univ.-Prof. Dr. Klemens Thoma (Luzern) behandelte das Thema: „Judentum und Christentum im Dialog um die Zukunft der Welt“. Weitere Beiträge berichten über die Situation der Ökumene in verschiedenen Bereichen und Ländern und kirchlichen Gemeinschaften. So wird vom Steirischen Katholikentag 1981 das Einleitungsreferat zum Ökumene-Forum (Univ.-Prof. Dr. Johannes B. Bauer, Graz) sowie ein Beitrag über Ökumene in der Schule (Rel.-Prof. E. Chr. Gerhold, Graz) geboten. Die in der Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Cardiff 1981 besprochenen Anliegen werden einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht; ein ehrendes Gedenken wird 2 verdienten Männern, Otto Mauer und Wilhelm Dantine, gewidmet.

LinZ

Peter Gradauer

SOZIALWISSENSCHAFT

PAPST JOHANNES PAUL II., *Laborem exercens: Enzyklika über die menschliche Arbeit*. Mit einem Kommentar von Oswald von Nell-Breuning SJ. (127.) Herder, Freiburg 1982. Kart. lam. DM 7,80.