

haftes Geschehen. Trotz des Bestrebens, Ausgeglichenheit in der Beurteilung zu finden, kommt der Vf. des Öfteren um eine Stellungnahme nicht herum (z. B. in der Beurteilung der Gewaltlosigkeit und des Pazifismus); er gelangt jeweils zu einer „relativen Position“, die er argumentativ abzusichern trachtet. Das Vermögen einer klaren Ausdrucksweise kommt ihm dabei sehr zugute. Bisweilen ist man überrascht von der Formulierungsfähigkeit des Autors, die aber nicht um ihrer selbst willen „ins Spiel kommt“, die vielmehr zur weiterführenden Klärung beitragen kann; (einige Beispiele: „egoistisch unterwandertes Gewissen“, „Gefahr der Schweigespirale“, „Menschenrechtspharisäismus“, „Kultur der Konfliktsprache“, „... Vorurteile in vorläufige Urteile verwandeln ...“ etc.)

Das Buch ist nicht überfrachtet mit Zitaten; es bietet aber — wo zitiert wird — nicht selten nützliche Verweise auf wertvolle Literatur. Dem Buch ist zu Wünschen, daß es viele Leser Kapitel für Kapitel (und nicht nur selektiv) studieren. Sie werden gleich im ersten Satz gewarnt: „Moralische Entrüstung ist nicht die Basis für die Behandlung des Themas.“

So manches müßte man dem Autor zugute halten; auch sein Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Frage(stellung); er bemüht sich um eine vermittelnde Position der klassischen Friedensbegriffe (Augustinus/Thomas v. A.). Vor allem aber weist er darauf hin, daß sich die Themenstellung wie auch die Beurteilung von (immer neuen) Fakten (d. h. Waffensystemen!) mit der Zeit wandelt; bedenkenswert ist dabei die Frage: Sind nicht die gleichen Gründe, die in der nationalstaatlichen Ära zum Kriegführen motivieren, heutzutage die Gründe, die das Kriegführen verbieten?

Im vorliegenden Buch geht es um ein Anliegen, den Frieden; das eine Thema aber kennt die verschiedensten Rücksichten. Der ethische Beitrag sucht nicht sich selbst; Ethik (zumal die christlich motivierte) hat Dienstfunktion, Hilfscharakter. Gerade diese Hilfe ist aber heute unverzichtbar. Bücher helfen nicht direkt; sie wollen und sollen gelesen werden, damit eine Motivation in Gang kommt. Natürlich ist auch dieses Buch in dieser Absicht geschrieben. „Da Kriege in den Köpfen der Menschen beginnen, muß auch in den Köpfen der Menschen Vorsorge für den Frieden getroffen werden.“

Linz

Ferdinand Reisinger

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ GERTLER THOMAS SJ, *Jesus Christus — die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Erfurter theologische Studien, Band 52). (436.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1986.

Die Arbeit entstand in der Assistentenzeit bei Prof. Ullrich in Erfurt. Den Mitbrüdern aus Frankfurt verdankt der Autor die Übermittlung wichtiger, sonst schwer zugänglicher Dokumente zur Geschichte der Pastoralkonstitution. Er widmet seine Untersuchung u. a. auch P. J. B. Hirschmann SJ (†1981).

Bekanntlich hat „Gaudium et spes“ (GS) nach dem Vorwort und der Situationsanalyse des Menschen in der heutigen Welt (GS 1—10) zwei Hauptteile: Die Kirche und die Berufung des Menschen (GS 11—45) und „wichtige Einzelfragen“ (GS 46—90), sowie das Schlußwort (GS 91—93).

Der erste Hauptteil nun — er will eine in sich geschlossene Synthese christlicher Anthropologie bieten (3) — hat einen christologischen Rahmen: als bekenntnisthaftere Eröffnung das christologische Credo GS 10,2. GS 45 hingegen, „Christus Alpha und Omega“, schließt den ganzen Teil christologisch zusammen (94). Wo in ihm die Würde der menschlichen Person zur Sprache kommt, gipfelt dies auf in der Zusammenfassung „Christus, der neue Mensch“ (GS 22).

Gertler behandelt sein Thema in drei Anläufen. Der erste ist textgeschichtlich — die Christologie von GS wird in einem Längsschnitt durch die verschiedenen Entwürfe hindurch (5 verschiedene Schemata, Schema 17, Zwischentexte von Mecheln und Zürich, Schema 13, Ariciatext, Textus recognitus, Schlußfassung) bis zur Verabschiedung „historisch-kritisch“ (3) erhoben. Der zweite Durchgang ist ein Querschnitt — die Christologie obiger christologischer Partien wird synoptisch-exegetisch anhand der drei letzten Textstadien erhoben. Der dritte Teil der Arbeit ist ein Resümee — ein Gespräch soll in Gang gebracht werden zwischen der Christologie von GS und gegenwärtigen christologischen Fragestellungen (5 f, 327). In der Durchführung sind Wiederholungen unvermeidlich.

Nur ein äußerster Umriss des Inhalts ist möglich. GS ist der erste Konzilsbeschluß in der Geschichte, der ausdrücklich eine Anthropologie vorlegt (2). Die letzte Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein ist Christus, als Gottmensch der „homo perfectus“, vollkommen und vollendet in seiner Auferstehung zusammen mit seinem Sterben für uns (371). Seine Pro-Existenz, die konkrete Gestalt seines Lebens und Sterbens, prägt das Leben des Christen (127). „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (GS 41).

In der Gleichgestaltung des Christen mit dem Bild Christi, in der Christusebenenbildlichkeit also, gewinnt der Mensch die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit nicht nur wieder, sie wird sogar überboten (130, 296): Im Sohn werden wir Söhne (135). Menschsein ist von Christus her und auf ihn hin entworfen (88).

Die Bild-Gottes-Theologie hat über den einzelnen hinaus eine menscheitsgeschichtliche Dimension, insofern der Herr das Ziel der menschlichen Geschichte ist (GS 45,3). Damit sind wir beim biblisch-patristischen Schlüsselwort „Rekapitulation“, das über Mensch und Geschichte hinaus auch noch die Gesamtwirklichkeit des Alls miteinbezieht (360): Bündelung unter das Haupt Christus, Zusammenfassung des Alls unter ihn, Ausrichtung auf ihn hin (321, 350).

Viele weitere Themen und Zusammenhänge seien wenigstens stichwortartig erwähnt, etwa die Einheit von Natur und Gnade in der konkreten Wirklichkeit, die Einheit von Welt- und Heilsgeschichte, die Eigenständigkeit der Welt, die Kirche, Kirche als Sakra-

ment, das Verhältnis von Kirche und Welt betreffend.

Die Untersuchung ist ein vielfach erfreuliches Opus. Die bisher nicht in diesem Ausmaß erfolgte Beziehung von Quellen und Literatur (1224 Fußnoten!), die Bändigung des nur schwer überblickbaren Materials, die minutiösen Textanalysen, die interpretierende Kleinarbeit, die beigegebenen Übersichten zur Textgeschichte und fünf Synopsen, dazu die breite theologische Erudition verdienen uneingeschränkte Anerkennung. Der Autor verteidigt aus intimer Kenntnis GS vor dem Vorwurf eines naiven Optimismus und kritikloser Vergötterung des Menschen und der Welt, insofern in den Entwürfen zunehmend die Inkarnationschristologie überwunden und die Paschachristologie an die Spitze der Hierarchie christologischer Wahrheiten gerückt wurde (88, 209, 371, 393). Er kritisiert begründet Kritiker von GS, Urs von Balthasar nicht ausgenommen (266f, 351) und korrigiert wiederholt Ungenauigkeiten der amtlichen deutschen Übersetzung. Gertler weiß auch um Schwächen von GS: um die Nichtassimilierung der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese (394, 369), um das Fehlen des Empfindens für die Fragen der Ökologie und des Fortschritts (209, 392).

Die Arbeit erinnert an die befreiende Atmosphäre des Konzils. Gegenüber der Dürtigkeit der Entwürfe römischer Zentralstellen hat sich das Potential der Weltkirche unübersehbar bewährt. Die erarbeitete Christologie von GS ist aktueller denn je.

Linz

Johannes Singer

■ KLEIBER HANSRUEDI, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini*. (Freiburger theologische Studien Band 130). (240.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 48.—.

Diese Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, von Professor Riedlinger betreut (5), will ein Beitrag zum Thema „Erfahrung und Glaube sein, dass sich Romano Guardini schon in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu eigen machte und inzwischen immer mehr in den Mittelpunkt gerückt ist“ (11). Aus der Tradition der Kirche schöpfend, aus der sapientialen Theologie vor allem, tritt er für das Recht religiöser Erfahrung ein. „Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, wie Guardini das Verhältnis . . . von religiöser Erfahrung und christlichem Offenbarungsglauben bestimmt“ (15f).

Die Formulierung des Themas greift einen Titel Guardinis auf: „Religiöse Erfahrung und Glaube“ (in: Die Schildknappen 13, 1934, 283—306; 1974 wieder aufgelegt). Jene religiöse Erfahrung, an die man vermutlich zuerst denkt, ist nicht gemeint: „Guardini hat seinen Entwurf der christlichen Innerlichkeit, genauer der christlichen In-Existenz nicht in sein Erfahrungskonzept eingearbeitet. Die In-Existenz Christi im Glaubenden und umgekehrt des Glaubenden in Christus ist nur im Glauben zugänglich. Ob und wie sie erfahren werden kann, ist bei Guardini nicht auszumachen“ (232f).

Vielmehr ist die gemeinte „religiöse Erfahrung“ jene, die zur Erfahrungsgrundlage nicht die in geschichtlichem Handeln ergehende Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus (155, 166, 177) hat, sondern die

Welt (105). Subjekt auch dieser Erfahrung ist der Mensch als Person, die ja „zum Entgegenkommen hinüber existiert“ (64); der Mensch mit dem ganzen Sein (126), der Mensch als Ganzer, in seiner Totalität, ist das „religiöse Organ“: mit Sinnen, Herzen und Verstand (88—103).

Worin besteht nun aber diese religiöse Erfahrung? In einer „besonderen Art, vom Dasein berührt zu werden“, in einem „Berührtwerden durch die religiöse Qualität des Daseins. Sie ist Empfindung des Anderen, Unirdischen, Numinosen, das sich an den Wirklichkeiten des Daseins einstellt“. Anders als Otto sieht Guardini diese Erfahrung nicht als nur irrationalistisch an. Sie ist „Erfahrung von Begegnung, und zwar von Begegnung mit dem Göttlichen. Was in ihr ‚anspricht‘, ist die Grenze des Menschen, ‚das, wo er aufhört‘“ (124ff). Von der Erfahrung der Endlichkeit der Welt und des Menschen gehen letztlich alle rationalen Artikulierungen der „religiösen Erfahrungen“ aus (139): die Erfahrung des Symbolcharakters der Dinge, der Generationsvorgänge, der Nichtselbstverständlichkeit und der Nichtnotwendigkeit der Welt, der Ungesicherheit und Unbekanntheit des Daseins (127—132). Die Person erfährt sich als etwas, das wesentlich auf ein Anderes hingeordnet ist (139).

Wie verhält sich nun solche religiöse Erfahrung zum Offenbarungsglauben? Um diese Klärung geht es ja der Arbeit. „Glaube ist etwas wesentlich anderes als jede religiöse Erfahrung“ (145). Die Offenbarung als souveränes Herausstreten Gottes auf den Menschen zu, das allein den Hörenden zur Antwort des Glaubens befähigt, steht zur religiösen Erfahrung „quer“ (144); denn der numinose Charakter der Welt gehört zur Welt, ist eine Qualität der Welt (146), nicht Gottes. Außerdem ist sie fragwürdig, alles andere ist immer eindeutig und klar (134). — Es besteht aber ein Zusammenhang zwischen Offenbarungsglauben und religiöser Erfahrung im beschriebenen Sinn (122). Anders als für Karl Barth in seiner dialektischen Theologie ist für Guardini Religion und religiöse Erfahrung nicht nur unwahr und widergöttlich, sondern ein Ineinander von Unwahr und Wahr (148f). Denn der numinose Charakter der Welt stammt von daher, daß sie von Gott geschaffen ist; das Numinose ist die natürliche Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung (150). Aber „erst von der Offenbarung her kann die freie religiöse Erfahrung, samt dem auf sie bezogenen Denken und Schaffen sowie den aus ihr entspringenden Gebilden (Religionen) zu Gott heimgeholt werden, indem das alles in den Dienst des Glaubens tritt.“ Sie wird aus ihrer Zweideutigkeit erlöst (151). Die religiöse Erfahrung hat daher für den Offenbarungsglauben nach Art eines tastenden Aufstiegs bloß vorbereitenden Charakter (232f). Der Glaube seinerseits gewinnt durch die religiöse Erfahrung erst jenes schöpferischen Kräfte, deren er zu seiner Entfaltung bedarf; ein Glaube, der meint, ohne Erfahrung auskommen zu können, wird zu einem abstrakten Glauben ohne Lebenskraft, der in Gleichgültigkeit umschlägt und Anfechtungen nicht standhält (151, 233).

Dann gehört aber dieses Zusammenspiel von Offenbarung und religiöser Erfahrung zu dem, was Guardini nach einem Rat von Max Scheler (49) unter