

gensätzlichen Begriffen gefaßt werden könne (41–48). Daraus ergibt sich für de Lubac eine sanfte aber deutliche Kritik an einer Ekklesiologie, die die Kirche einseitig nur als Volk Gottes versteht (vgl. 95–105). Wie für das Verständnis des Papsttums als monarchischer Kirchenregierung bzw. eines Konzils als parlamentarischer Organismus, so gelte auch hinsichtlich des Bildes vom Volk Gottes: „Bilder aus dem Bereich der politischen und sozialen Ordnung“ sind in ihrer Anwendung auf die Kirche „doppelt gefährlich“, weil sie den Eindruck erwecken, sie seien mehr als Gleichnisse, mehr als Analogien.“ (36)

Kapitel III arbeitet den Unterschied zwischen dem Glauben an Gott und unserem gläubigen Verhalten der Kirche gegenüber heraus: wir „bekennen, daß wir die heilige Kirche glauben und nicht an die heilige Kirche“ (Römischer Katechismus); daneben wird daran erinnert, daß die Kirche der *Ort des Glaubens* ist (*credo in ecclesia*).

Kapitel IV ist den Übereinstimmungen und (leichten) Divergenzen zwischen der Ekklesiologie der Kirchenväter und des Zweiten Vatikanum gewidmet.

Kapitel V („Die Kirchenväter und die nichtchristlichen Religionen“) nimmt schließlich eine deutliche Abgrenzung vor: „Kein anonymes Christentum“ (149ff). Wenn man daran festhält, daß es eine „einzige Achse“ gibt, „in deren Richtung das Menschengeschlecht zu seinem endgültigen Heile geführt werden muß“ (148); wenn man weiter die Frage nach der (objektiven) theologischen Bedeutung der verschiedenen Religionen nicht mit der Frage nach der (subjektiven) Heilsmöglichkeit der Nichtchristen vermengt (vgl. 151), dann ist es für de Lubac ein „Fehlschluß“, wenn man annimmt, es gebe „ein alenthalben in der Menschheit verbreitetes, anonymes Christentum“, ein sozusagen „implizites Christentum“, demgegenüber die Verkündigung nur noch die Aufgabe hätte, es in den Zustand der Explikation überzuführen“ (151).

Sowohl diese an K. Rahner geübte Kritik als auch die Anmerkungen zum *Volk-Gottes*-Begriff geben dem Bändchen von de Lubac den Rang eines sachlich berechtigten und gewichtigen Plädoyers für eine Ekklesiologie, die nicht leichtfertig die theologische Erheblichkeit der Kirche verspielt. Zugleich ist es ein Dokument zeitgenössischer Theologie- und Theologengeschichte – ist es doch das Buch eines Mannes, der als Neuerer verfehmt, dessen Werk 1950 ungenannt verurteilt, der aber als Konzilstheologe rehabilitiert und schließlich durch seine Erhebung zum Kardinal in seinem Lebenswerk bestätigt worden ist.

Graz Bernhard Körner

■ FUCHS OTTMAR, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?* Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1990. (272). Ppb. DM 29,80.

Den Bamberger Pastoraltheologen beschäftigt das Problem, wie in der Kirche mit nicht abschaffbaren Gegensätzen christlich umgegangen werden kann, ob es nämlich nur die Alternative gebe: konsenshafte Verständigung durch Zusammenraufen zur Einheit

oder Spaltung durch Auseinandergehen (7,167). Er plädiert das ganze Buch hindurch für eine dritte Möglichkeit, die weder Einmütigkeit noch Trennung ist: für eine „entfeindete Koexistenz im Dissens“, die zu beschreiben er nicht müde wird. Sie ist eine Nebeneinanderfähigkeit, die den Dissens im Verzicht auf gegenseitige Unterwerfung stehenläßt; eine solidarische Distanz durch ein Sich-Entfernen „auf Sichtweite“ in gegenwärtig schützender Anerkennung und zukünftiger Nähehoffnung. Bei Konfrontationen im Martyria-Bereich dürfe die Diakonie nie verletzt werden; sie überwinde den dogmatischen Dissens.

Diese pluralistische Einstellung basiert auf der Pluralität der biblischen Einzelgeschichten und ihrer Nichtharmonisierbarkeit (70,285), die möglichst wenig vorgefaßten Gesamtperspektiven und Harmonisierungen untergeordnet werden dürfen. Dahinter steht der eine „unendlich pluralitätsfähige Gott“ (211); die epiloghafte Berufung auf den Kusaner war zu erwarten. Die Einheit ist für den Christen eine in Gott real existierende, erst in der Zukunft vollkommen offenbar werdende und in Hoffnung zu antizipierende Größe (236, 265).

Die eloquente Studie ist material- und kenntnisreich. Das Anliegen, die Grundaussage sowie Kritisches etwa zum Dialog und zur *Communio* sind bedenkenswert. Wird aber genügend bedacht, daß Gott noch einmal größer und anders ist als unsere menschliche Pluralitätsspekulation über ihn? Wie modifiziert die Kenose der Inkarnation die Pluralität in Gott? Es fällt auf, daß Fuchs bei aller Begeisterung für eine möglichst große Vielheit der biblischen Geschichten enorme Reduktionen vornehmen muß: Nicht alle Texte hätten die gleiche Wertigkeit, manche seien rückständig und defizitär; der optionale hermeneutische Horizont sei die als Heil erfahrene und als Befreiung unter den Menschen verwirklichte Begegnung mit Gott (209). Eine gewisse negative Besetzung von „Einheit“ ist diffus in der ganzen Studie spürbar, wenn etwa die Aufgabe des kirchlichen Amtes nicht in der Suche nach inhaltlichen Konsensmöglichkeiten besteht, sondern auch und vor allem (!) in der Suche nach den kommunikativen Koexistenzmöglichkeiten im Dissens (183). Oder wenn der Trias „Macht, Einheit, Abhängigkeit“ die Trias „Wahrhaftigkeit, Pluralität, Autonomie“ entgegengesetzt wird. Joh 17,20–23 und die siebenmal begründete Einheit in Eph 4,1–6 sprechen m. E. eine andere Sprache. Der biblische Dissens Sünde scheint zu wenig im Blick.

Linz

Johannes Singer

■ GREINER SEBASTIAN, *Gewißheit der Gebetserhörung. Eine theologische Deutung. Communio*, Köln 1990. (292). Kart. DM 44.–

Im Anschluß an das Wort Christi „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt.“ (Mt 21,22) geht es Greiner um „die von Jesus verheißene Gewißheit der Gebetserhörung“ (19f). Ein Überblick über „die größeren Publikationen der letzten zehn Jahre zum Thema des Gebetes“ ergebe nämlich, „daß keine der Arbeiten dieses Charakteri-

stikum zum exklusiven Gegenstand der Untersuchungen macht" (11).

In einem *ersten Kapitel* über „das Problem der Gebetserhörung“ (21–84) bestimmt der Autor den Sinn des Gebetes als etwas, was nur im konkreten Vollzug erkannt werden könne; er verweist auf die in der Tradition gegen magische Mißverständnisse eingemahnte Ernsthaftigkeit des Gebetes, die sich im Bemühen um ein christliches Leben äußere; und schließlich befaßt er sich mit dem Verhältnis zwischen Gebet und Naturgesetz: die Naturwissenschaften können „eine wunderbare Gebetserhörung weder erkennen noch ihre Möglichkeit grundsätzlich bestreiten“ (70).

Im Zusammenhang mit Augustinus, der in seinen *Confessiones* seinen Bekehrungsweg „als einzige Gebetserhörung“ (77) erkannt habe, entwirft G. ein „Modell“ für „die grundsätzliche Denkmöglichkeit von Gebetserhörungen“ (76): für den Glauben sei nicht die *Tatsache* der Erhörung strittig, wohl aber stehe die *Art* der Erhörung in Frage. Es gelte, „daß die Erhörung eigentlich erst den Sinn des Gebets konstituiert“ (78).

Das *zweite Kapitel* „Der Grund der Gebetserhörung“ (85–145) bestimmt als Grund für die Gewißheit der Gebetserhörung Jesus Christus selbst, sein Geschick und sein Beten, am dichtesten miteinander verwoben in seinem Öbergebet (Mt 26,36–42par), einem Gebet aus der Angst um den Sinn seines Lebenswerkes und seiner Sendung. Durch die Auferstehung „erhöht Gott Jesu Gebet um Bewahrung vor der Sinnlosigkeit seiner Sendung und bekräftigt zugleich, daß die Gebete der Glaubenden erhört werden“ (135). Entsprechend sei deshalb für das christliche Beten charakteristisch, „daß im Namen Jesu, im Geist Jesu und zu Jesus gebetet wird“ (136), wobei „Gott selbst“ durch das Wirken des Heiligen Geistes „das Gebet des einzelnen dem Gebet Jesu angleichen muß“ (136). So gelte: „Das erhörungsgewisse Gebet muß trinitarisch, im Wesen Gottes selbst begründet sein.“ (137)

Im *dritten Kapitel* „Die Erfahrung der Gebetserhörung“ geht es G. um die ekklesiologische Dimension in der Gewißheit der Gebetserhörung: wenn sich der eigentliche Sinn einer Gebetsbitte erst aus der Art und Weise ihrer Erhörung ergibt, dann setze das einen Glaubenshorizont voraus, der es ermöglicht, eine (vielleicht unerwartete) Gebetserhörung als solche zu erkennen. Glaubenshorizont und somit Gewißheit der Gebetserhörung sind in der Konzeption des Autors gegeben im Glauben der Kirche – in ihrem Gebet, in der Feier der Sakramente („eine besonders eindrückliche Weise, wie der einzelne durch die Vermittlung der Kirche die Gewißheit der Gebetserhörung erfahren kann“, 170), in der Liebe zum Nächsten und im Amt.

Die Beziehung zwischen „Gebet und Moral“ ist Gegenstand des abschließenden *vierten Kapitels* (211–278). Im Rahmen einer naturrechtlich konzipierten Moralthologie, die „in der heutigen Zeit nicht wiederbelebt werden kann und soll“ (266), sei Gebet eine „moralische Pflicht“ mit einer „Hilfsfunktion“ gegenüber den anderen moralischen Pflichten: „Was der Mensch seiner Natur nach tun soll, steht immer schon fest; das Gebet dient nur dem besseren

Verstehen der Pflicht.“ (231) Innerhalb der Konzeption einer autonomen Moral unter christlichen Vorzeichen sei im Blick auf die Bedeutung des Gebetes „ein deutlicher Fortschritt gegenüber dem Naturrecht“ (256) festzustellen: Muß der Mensch die konkreten Normen seines Verhaltens im Horizont einer ihn zum Handeln drängenden Zeit mit Hilfe seiner Vernunft finden, so ermögliche ihm das Gebet ein Einverständnis mit Gott und so die Möglichkeit, das Gesollte als Gottes Willen zu erkennen. Das ermögliche einen erlösten, nicht-legalistischen Umgang mit den Normen im Wissen um die schenkende Liebe Gottes, die ihrerseits zu einer befreiten Großzügigkeit motiviere. So plädiert G. dafür, „die Gewißheit der Gebetserhörung als Leitgedanke nicht nur der Dogmatik, sondern auch der Theologischen Ethik“ (278) zu verstehen, in der sich Vernunft und Gnade, Weltethos und Heilsethos miteinander verschränken (277).

Greiner legt mit seiner Arbeit einen theologischen Entwurf vor, der sich auf einen Nerv christlichen Glaubens bezieht. Zu wünschen wäre im Interesse der Sache nicht nur eine fundierte Auseinandersetzung mit der Arbeit und dem Thema, sondern auch eine stärkere Einbeziehung der Erfahrungen aus dem Leben der Heiligen und dem geistlichen Leben der Kirche: damit könnte dem berechtigten Anliegen der Legitimation und Verifikation einer solchen Theologie entsprochen werden und so auch der Nähe zum praktisch gelebten und zu lebenden Glauben.

Graz

Bernhard Körner

■ BEINERT WOLFGANG, *Heilender Glaube*. Grünewald, Mainz 1990. (192). Kart. DM 12,80.

„Heilender Glaube“ hat ein unverkürztes Wissen um das ganzheitliche Erlösungsereignis zur Voraussetzung. Ein solches möchte der Regensburger Dogmatiker vermitteln und dadurch den Christen helfen, im Anschluß an Jesus zu „Lebensmeistern“ (21) zu werden (I.). Vier lose aneinander gefügte Gedankengänge stehen im Dienst dieser Absicht: Die Beziehung zwischen Tod und Sünde (II.), die Charakterisierung von Heilkunde und Heilskunde (III.), die Verbreitung der Angst in und durch die Kirche und deren Überwindung (IV.) und zuletzt die heilende Sorge der Kirche, besonders durch die Sakramente (V.).

Beachtenswert ist die interdisziplinäre Offenheit des Verfassers, vor allem gegenüber der psychosomatisch orientierten Medizin, der der Biologie und der sog. Tiefenpsychologie. Er läßt sich jedoch durch die Sympathie für diese Disziplinen zu schwer verständlichen Spekulationen (z. B. 147 über Christologie und Evolutionstheorie) und zu bedenklichen Vereinfachungen (z. B. 124 f zu der Behauptung, daß sich der Glaubende von allen Regressionen freizuhalten vermag und zu seiner Selbstverwirklichung keiner Aggressivität bedarf) verleiten. Kuriose Bilder und Vergleiche (z. B. 125 die für den Geist Gottes „vorgesehenen Windkanäle“; 177 „Gott schmiegt sich . . . in unsere Geschichte ein“), nicht erklärte Fachausdrücke und der manchmal sehr bemüht anmutende Stil des Autors können (je nach Sprach-