

*Fries, Heinrich – Rahner, Karl, Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von Heinrich Fries, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985 (Sonderausgabe von Bd. 100 der Reihe »Questiones Disputatae«), kart., 189 S., DM 26,80.*

Das vorliegende Buch hat seit seinem ersten Erscheinen im Sommer 1983 ein beachtliches Echo gefunden: 5 Auflagen wurden bisher erreicht. In dieser Sonderausgabe gibt H. Fries auch eine erste Antwort auf laut gewordene Kritik. Der Stammteil des Buches ist mit seinen 8 Thesen von den beiden Autoren gemeinsam verantwortet, wenn auch die Kommentierung der Thesen aufgeteilt ist.

Dieser *Quaestio disputata* geht es um jene theologischen Bedingungen, mit denen eine heute bereits mögliche Kircheneinheit zu erreichen ist. Diese soll nicht bloß formal sein, sondern eine wirkliche Einheit im Glauben. Es gehe den Autoren um »die Glaubens- und die Wahrheitsfrage mit ganz konkreten Inhalten« als Ausgangs- und Orientierungspunkt aller Überlegungen, wie H. Fries der Kritik J. Ratzingers entgegenhält (161). Die von ihnen angezielten Grundwahrheiten sehen die Verf. in der hl. Schrift, im Apostolicum und im Nicaeno-Constantinopolitanum ausgesagt (1. These). Über diesen Grundkonsens hinaus dürfe dann in keiner Teilkirche dezidiert ein Satz geleugnet werden, der einer anderen als Dogma gilt. Es wird aber auch keine ausdrückliche Zustimmung zu dem Dogma einer Teilkirche verlangt. Äußerlich auftretende Gegensätzlichkeiten solle man respektvoll auf sich beruhen lassen und einem zukünftigen Konsens vorbehalten. Die theologische Begründung dieser 2. von K. Rahner kommentierten These liege in der Lehre von der *fides implicita*. H. Fries nennt diese These »die brisanteste und konsequenzenreichste von allen ... sie provoziert ... Widersprüche« (165).

Kritikern gegenüber hält Fries fest, daß den Autoren im Zusammenspiel der 1. und 2. These kein Skeptizismus vorgeworfen werden dürfe; es treffe auch nicht zu, »daß die Wahrheitsfrage ausgeschaltet werde im Sinne einer pragmatischen Betrachtungsweise« (170). Wenn für Fries auch Rahners Begriff einer existentiellen erkenntnistheoretischen Toleranz gegenüber kontroversen Themen mißverständlich ist, hält er doch den damit ausgesagten Gedanken frei von Indifferentismus; denn die Urteilsenthaltung tendiere auf einen zukünftigen Konsens hin (169). Die 3. These überträgt den Begriff der Teilkirche auf die »bisherigen« Konfessionen. Auf diese Weise kön-

ne Vielfalt und Einheit ausgesagt werden. Die 4. These gilt dem Petrusamt. Der Blick in die hl. Schrift ermögliche, »von einem evangeliums-gemäßen Papstamt« zu reden (173). Seine Ausübung, bis zu Kathedralentscheidungen, solle in konziliarer Rückbindung geschehen. Die 5. These sieht in dem seit alters her überlieferten bischöflichen Amt ein Zeichen dafür, daß die Kirche aus Ortskirchen besteht (109). In der 6. These ist davon die Rede, daß zur Einheit der brüderliche Austausch in allen Lebensdimensionen gehört. Die 7. These nennt Gebet und Handauflegung als die Weise, in der künftighin eine Amtsübertragung geschehen soll; ferner sollten »bei künftigen Ordinationen in den Teilkirchen aus der Reformation auch bischöfliche Vertreter der römischen Teilkirche mitwirken« (137). Rückwirkend sei eine Einigung mit den röm. Katholiken über die Gültigkeit der Ordination in den Reformationskirchen nicht zu erwarten (134). Die 8. These nennt als Ziel dieser Bemühungen die Konzils- und Abendmahlsgemeinschaft. »Eine allgemeine pauschale und durchgehende Praxis einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen ist heute noch nicht gegeben und darf auch nicht vor einer vollen Kircheneinheit als selbstverständlich praktiziert werden« (151). Für gelegentliche Einzelfälle wird mit der Würzburger Synode auf die persönliche Gewissensentscheidung verwiesen (ebd.).

Die Diskussion um das vorliegende Buch geschieht gegenwärtig in einer großen Breite. Hierbei ausgetauschte Argumente wollen nicht das Einigungsbemühen der Christen blockieren oder gar zur guten alten Zeit zurückkehren (10 f). Es geht um den rechten Weg angesichts all der genannten drängenden Probleme. Den Autoren ist zuzustimmen, daß der Ökumene heute im kirchlichen Bemühen echte Priorität zukommen muß. Ihnen ist Anerkennung zu zollen für den ökumenischen Elan, zu dem sie mit ihrem Buch anregen. Die Diskussion um die vorgelegten Thesen trifft mit der um das Lima-Dokument zusammen. Die hier vorgebrachten Gegenargumente dürften darum auch als kritische Anfrage an die Thesen von Rahner und Fries gelten. Wenn der Rez. die aktuelle Literatur recht überschaut, wird die Rechtfertigungsfrage dort zur Kontroverse, wo der Konsens von einst (Barth-Küng) nun auf jene ekklesialen Vermittlungsformen hin konkretisiert wird, in denen uns Gottes heilend-verändernde Liebe erreicht: im sakramentalen Tun der Kirche, in der Verkündigung, im christlichen Zeugnis und in der Liebestat. Kurz: die ekklesiologische Dimension der Rechtfertigung ist im ökumenischen Gespräch nicht hinreichend abgeklärt. Symptomatisch da-

für ist der ev. Einwand, es komme nicht auf die Einheit der Kirche, sondern auf das rechte Verkünden und Hören des Wortes Gottes an [163; vgl. auch EvKom 18 (1985) 212–214; KuD 31 (1985) H. 1]. Wieweit ist die Kirche als sichtbare Gemeinschaft konstitutiv in das Rechtfertigungsgeschehen einbezogen? Besteht hierüber Einmütigkeit im Sinne der 1. These? Doch wohl kaum. Gerade weil die ekklesiologischen Themen einen recht breiten Raum in der vorgelegten Studie einnehmen, ist der durch sie wie auch durch das Lima-Dokument angestoßenen Diskussion zu wünschen, daß hier ein größerer Konsens erreicht wird. Er würde dann auch das Bekenntnis zu den in These 1 genannten Symbola zu einer größeren inhaltlichen Einmütigkeit führen, vor allem dort, wo es um die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geht.

Die Ergänzungen von H. Fries zur 2. These sind zu begrüßen. Aber dennoch scheint dem Rez. hier eine größere Klarheit nötig. Gehört nicht zur *fides implicita* die positive Bejahung des gesamten *depositum fidei*. Wieweit ist es intellektuell wie psychologisch von einem reformatorischen Theologen zu leisten, daß er etwa die Mariendogmen als im *nexus mysteriorum* eingefaltet implizit bejaht? Die hierzu verschiedentlich schon geäußerten Einwände dürften trotz der Klarstellungen von Fries noch nicht zufriedenstellend ausgeräumt sein. Franz Courth, S. A. C., Vallendar

Heidler, Fritz, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1983, kart., 203 S., DM 44,—

Vf. greift mit seiner Untersuchung ein Tabu der protest. Theologie an, nämlich die angeblich griechische Lehre von der Unsterblichkeit, die im Widerspruch zur Auferstehung stehe (11). Zur Begründung seiner Position verweist Vf. zunächst auf biblische Aussagen über die postmortale Existenz (17–27). Hernach wird die biblische Lehre vom Menschen entwickelt (27–98). Die Schrift und Luther kennen durchwegs die drei Konstitutionselemente: Geist, Seele, Leib. Die Bedeutung der drei Teile wird ausführlich untersucht. Durch die nicht emanationistisch, sondern schöpfungstheologisch zu verstehende Einhauchung des Lebensodems erhält der Mensch eine Geistseele und ewige Individualität. Dadurch und durch die Gott-ebenbildlichkeit unterscheidet sich der Mensch

von der übrigen Kreatur. Gerade dieses Spezifisch-Menschliche kommt bei K. Barth zu kurz: Sein »anthropologisches Minus« liege im Verfehlen des Geistes und seines Gottesbezuges; die Beschreibung, der Mensch sei »von Gott begründet, konstituiert und erhalten« gelte für jede Kreatur und verfehle das Proprium des Menschlichen; ebenso falle bei Barth »Geist« als schöpfungsgeschehenes Strukturelement aus (nur gnadenhafte Größe). Durch die Sünde wird zwar die *similitudo*, nicht aber die *imago* (als Gottes Ebenbild der Substanz nach) verloren. Im 4. Kap. werden »Sterben und Tod im biblischen Sinn« untersucht (98–106). Das Innere, d. h. die unlösbare Einheit von Geist und Seele, bleibt über den Tod hinaus. Dieser wird daher als eine durch die Sünde verursachte Trennung der Seele von Leib verstanden. Das »ewige Leben« ist das Thema des 5. Kap. (107–188). Zuerst wird das Weiterleben aller Menschen der kreaturischen, nicht nur der soteriologischen Ordnung zufolge dargelegt, und zwar (gegen Ganztodvorstellungen) die Unmittelbarkeit der Weiterexistenz nach dem Tod. Jedoch ist ewiges Leben in Hinblick auf die Möglichkeit des verfehlten Lebens noch keine Heilsaussage. »Jüngster Tag« wird in seiner Doppelbedeutung herausgestellt, nämlich in der Unterscheidung von individuellem Heil und der allgemeinen Auferstehung der Toten. Ausführlich setzt sich Vf. mit Jüngels Definition (»Tod als totale Verhältnislosigkeit«) auseinander, dessen Theologie keinen personalen Gott (»Liebe ist Gott« in Umkehrung von 1 Joh 4, 8), keine Identität von Jesus von Nazareth und dem »Auferweckten«, und somit überhaupt keine Auferstehung kenne. Jüngel biete hegelsche Begriffsbewegung. Vf. vertritt die Auffassung von einem tausendjährigen Reich vor der allgemeinen Auferstehung, kennt also zwei Auferstehungen. Die allgemeine Auferstehung ergreift auch die Materie. Von der Auferstehung her wird die Unsterblichkeit wiederum aufgewiesen: »Die leibliche Auferstehung der Toten in der Identität der Personen vor und nach dem irdischen Tod wäre nicht möglich, wenn nicht die Verstorbenen, denen der neue geistliche Leib gegeben wird, nach Gottes Ordnung als Geistseelen existent wären« (146). In diesem Zusammenhang werden individuelles und universales Gericht und der Maßstab für das göttliche Gericht (Glaube nicht einziger Maßstab!) und der Zwischenstand behandelt. Dabei setzt sich Vf. besonders mit K. Barths These vom Bleiben der Beziehung Gottes zu einem Gewesenen, also Nichtexistenten, auseinander: Es handelt sich um eine personale Fortexistenz; sie wird »mit Extremen 'Himmel' und 'Hölle' als Zustände enger Gottesnähe und der