

Dogmatik

Kasper, Walter, Theologie und Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 324 S.

Der vorliegende Sammelband vereinigt Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1980–1986. In einem ersten Teil bietet der Tübinger Dogmatiker eine Standortbestimmung von »Theologie und Dogmatik heute«, im zweiten Teil betrachtet er das Verhältnis von »Theologie und Anthropologie«, und den dritten Teil widmet er verschiedenen Einzelthemen zur Ekklesiologie (»Kirche als Sakrament des Heils«).

In seinem Vorwort nimmt Kasper Stellung »zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben der Systematischen Theologie« (7–22). Entscheidend für die katholische Theologie unseres Jahrhunderts sei die Überwindung der Neuscholastik durch die Konzentration auf die Hl. Schrift, die bewußtere Hinwendung zu den geschichtlichen Quellen, die Anliegen von Ökumene und Inkulturation sowie das Bewußtsein der Entfremdung zwischen Kirche und Kultur. Das Ergebnis dieser im II. Vatikanum wirksamen Entwicklung hat freilich eine negative Schlagseite: ein überfordender Pluralismus. Kasper fordert daher eine Theologie, die bei aller berechtigten Vielfalt »wenigstens im Zentralen und Fundamentalen eine Sprache spricht« (10). Unerläßliche Vorbedingung dafür ist eine neue Reflexion im Bereich der Metaphysik. In deren Fehlen besteht die eigentliche und tiefste Krise der gegenwärtigen Theologie (9.16f). Grundlegend für eine »Neuevangelisierung« (20) sind bei der theologischen Wissenschaft die Prinzipien von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und praxisorientierter Offenheit für die Fragen der Zeit. Letztere muß dialogisch und missionarisch zugleich sein (19).

Der erste Artikel fordert eine »Erneuerung des dogmatischen Prinzips« (25–42) für eine Kirche, die »in sich selbst pluralistisch geworden« sei (25). Auf dem Spiel steht letztlich die Frage nach der Wahrheit; die Position der Kirche beeinflusst dabei auch die Gesellschaft, die auf ein Minimum an Wertkonsens angewiesen ist. Die menschliche Erkenntnis kann in ihrer geschichtlichen Verfaßtheit Unbedingtes erfassen; das kirchliche Dogma partizipiert darüber hinaus am Absolutheitscharakter Christi, der ohne verbindliches kirchliches Zeugnis nicht vermittelt werden kann.

Allerdings, so Kasper, sei die Wahrheit nie »an sich« zu erfassen, sondern nur in komplementären Aussagen (37). Für diese Pluralität, die be-

grifflich nicht synthetisierbar sei (38), beruft sich Kasper auf das »neuzeitliche Prinzip der Subjektivität« (konkret: die »anthropologische Wende« Karl Rahners, 33) und auf die Mikrophysik (37). Für die Ökumene folgert Kasper hieraus, daß die positive Rezeption von Bekenntnisformeln der Konfessionen untereinander nicht notwendig sei. Evangelische Christen bräuchten z.B. bei einer »versöhnten Verschiedenheit« die beiden letzten Mariendogmen nicht zu bejahen (39).

Um die Wahrheitsfrage geht es auch dem folgenden Artikel: »Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte« (43–71). Dem »Verlust der Wahrheitsfrage« (60) will Kasper mit der Transzendentaltheologie Rahners begegnen. »Unfehlbar« sind nie Sätze an sich, sondern nur deren Ausrichtung auf die Wahrheit (63). Die Theologie jedoch bestimmt endgültig, was die Philosophie nur unbestimmt nennt: in Christus ist das Unbedingte in die Welt des Bedingten eingetreten; die Voraussetzung aller anderen Wissenschaft ist damit konkret benannt (65). In den Dogmen wird diese Unbedingtheit in geschichtlicher Weise real vergegenwärtigt (67). Die Differenz von Gehalt und Gestalt verweist die lehramtliche Definition wesenstwendig auf theologische Interpretation (70).

In »Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip« (72–100) setzt Kasper »Tradition« im weitesten Sinn mit dem Leben selbst gleich, wobei er das an die Sprache gebundene Moment der Wahrheit hervorhebt (80f). Tradition, in Antike und Mittelalter noch Bedingung der Humanität, wird in der Neuzeit als bloßes Vorurteil betrachtet. Die Wahrheit erscheint nicht als vorgegeben, sondern als geschichtlicher Prozeß und als innerlich geschichtlich. Dagegen setzt die Theologie eine in Christus vorgegebene Wahrheit voraus, die geschichtlich vermittelt, aber nicht selbst geschichtlich ist (88). Kasper faßt »Tradition« im christlichen Sinne als »Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Hl. Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche« (92). Den Traditionszeugnissen kommt dadurch ein quas sakramentaler Charakter zu, wobei Analogizität und Geschichtlichkeit der Glaubensaussagen zu berücksichtigen sind. Zu ihrer Interpretation nennt K. 3 Gesichtspunkte: die Entsprechung 1. zu den natürlichen Erkenntnissen und den »Zeichen der Zeit«, 2. zum ganzen Glaubenszeugnis und 3. zum eschatologischen Ziel (99).

In »Kirchengeschichte als historische Theologie« geht es um den theologischen Charakter der Kirchengeschichte (101–116). Von der modernen Hermeneutik her ist eine subjektlos-»vorurteilsfreie« Wissenschaft ebenso wenig möglich wie eine isolierte Analyse von Einzeldaten ohne die implizite Voraussetzung eines Sinnganzen als regulative Idee. Theologisch gesehen, ist die Kirchengeschichte die »Reflexion auf die Präsenz des Evangeliums vom eschatologischen Heil in Jesus Christus in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte« (114). K. plädiert schließlich für eine engere Verbindung von Kirchen- und Dogmengeschichte, eine umfassendere Berücksichtigung der Missionsgeschichte und eine in rechter Weise zu erfolgende ökumenische Kirchengeschichte.

Als maßgeblicher Verfasser des neuen deutschen Erwachsenenkatechismus nimmt K. Stellung zur »Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung« (117–134). »Die eigentliche Krise der Glaubensweitergabe ist nicht die mangelnde Anpassung an die Situation (die K. ausgiebig analysiert), sondern unsere mangelnde Anpassung an Jesus Christus, das Defizit an Nachfolge Christi« (126). K. fordert eine neue, missionarische »Alphabetisierung im Glauben«, eine pastorale Option für die Jugend, die bewußte Ergänzung von Familie und Schule durch die Gemeindekatechese und die Orientierung an dem der Willkür des Einzelnen enthobenen Glauben der Kirche. K. empfiehlt u.a., neben der biblischen Homilie auch der systematisch-katechetischen Predigt wieder stärker Raum zu geben. »Nur so können wir mit einer Situation fertig werden, in der über den Glauben viel geredet, aber wenig gewußt wird« (132).

Im 2. Teil, »Theologie und Anthropologie«, geht es zunächst um »Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis« (137–148). Das Verhältnis von natürlicher und heilsgeschichtlicher Gottesoffenbarung wird ebenso beleuchtet wie die Diskussion des Personbegriffs. Dessen analoge Anwendung auf Gott wahrt Gottes Unverfügbarkeit; zugleich ergibt sich daraus eine ideologiekritische Funktion und eine erhebliche lebensmäßige Relevanz.

In »Autonomie und Theonomie« (149–175) setzt sich der Vf. für eine kritische Übernahme und Umformung des neuzeitlichen Autonomieverständnisses ein, das von Descartes, Kant und Nietzsche her dargestellt wird. Autonomie und Theonomie werden als korrelativ betrachtet.

»Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und

Geschichte« (176–193): als entscheidender Bezugspunkt gilt K. das II. Vatikanum mit der Erklärung über die Religionsfreiheit, das er als »Übergang« interpretiert »vom bisher allein anerkannten Recht der Wahrheit zum Recht des Subjekts« (177). In dem scholastischen Axiom »gratia supponit naturam« deutet er »natura« für das »neuzeitliche« Denken als transzendental gewendete »libertas« (185).

Nach dem geistes- und theologiegeschichtlichen Durchblick arbeitet der Vf. eine dreifache Relation heraus von »Christologie und Anthropologie« (194–216): via positionis, via negationis, vis eminentiae. Konkret dargestellt werden diese Bestimmungen am Raster der »drei Ämter Christi« (207–215). Eine die bloße Funktionalität übersteigende ontologische Christologie wird dabei vorausgesetzt (200.215).

In die gleiche Richtung geht der folgende Beitrag, der die unaufgebbare Bedeutung des Konzils von Chalzedon herausstellt: »Einer aus der Trinität...? Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive« (217–234). Dem modernen Vorwurf einer »Hellenisierung« wird eine umsichtig erarbeitete dogmengeschichtliche Übersicht entgegengehalten. Im Anschluß an Rahner versucht K., das trinitarische Dogma »transzendental« aus dem personal begründeten Gottesbewußtsein Jesu abzuleiten (228f) und damit Chalzedon »in eodem sensu« weiterzuführen.

Die Ausdeutung der verschiedenen Gehalte des Wortes »Sakrament« bildet die Grundlage für den ersten Beitrag des 3. Hauptteils: »Die Kirche als universales Sakrament des Heiles« (237–254). Der Vf. sieht u.a. die Einzelsakramente als Ausfaltung der sakramentalen Struktur der Kirche, wobei er sich von der Rahnerschen Theorie zur Einsetzung der Sakramente abgrenzt; im Rahmen der (nur vom Wortgebrauch her kritisierten) These von den »anonymen Christen« bleibt dann allerdings die Beschreibung der Wirkweise der Sakramente, die der Vf. als »kopernikanische Wende« preist (252).

Der Aufsatz »Die Kirche als Ort der Wahrheit« (255–271) vertieft das im 1. Teil bereits Gesagte, während »Die Kirche als Communio« eine »eklesiologische Leitidee« des II. Vatikanums hervorhebt (272–286). Die Auslegung und Bedeutung des letzten Konzils zeigt sich ebenso in: »Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsausagen« (290–299). Kasper kennzeichnet darin die nachkonziliare Entwicklung, die nach den Phasen des Überschwangs und der Enttäuschung nun in die Phase echter Rezeption einmünden

muß, die bislang noch aussteht. »Konservative« und »progressive« Konzilstexte dürfen dabei ebensowenig auseinandergerissen werden wie »Buchstabe« und »Geist« (295). Das Konzil ist »im Licht der umfassenderen Tradition der Kirche« zu verstehen, welche es aktualisiert (296).

Der letzte Aufsatz kreist um »Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie« (300–320). Die Christus-Anamnese bildet hiernach die innere Einheit der verschiedenen Aspekte der Eucharistie, worin sich wirksames Heilsgedächtnis, Zuwendung der Heilstat und Antizipation des Eschaton vereinen. Die im Begriff des Opfers konzentrierte Danksagung vollzieht hierbei die anabatische Dimension, die Epiklese (Vermittlung des Segens, vgl. »missa«) die katabatische. Beides zielt auf die »communio«; der Vf. empfiehlt, die fragwürdige Redeweise vom »Mahlcharakter« durch »Gemeinschaftscharakter« zu ersetzen (314). –

Der vorliegende Sammelband vermittelt einen guten Eindruck in ein vielseitiges und anregendes theologisches Schaffen. Getrübt wird dieser Eindruck allerdings durch eine gewisse Zwiespältigkeit in dem Bereich, den K. wiederholt als bedeutendsten Schwachpunkt der modernen Theologie nennt (9.60.198): die Metaphysik. Gemäß dem erkenntnistheoretischen Realismus scheint K. einerseits objektiv vorgegebene extramentale Sinnstrukturen vorauszusetzen, die auch als solche erkennbar sind (138.261). Andererseits urgiert er immer wieder das »neuzzeitliche Prinzip der Subjektivität« und die »anthropologische Wende« Karl Rahners, der via Maréchal den Idealismus Kants und Hegels mit Thomas von Aquin verbinden möchte (15.33.37.61–63.167.200f.229 u.a.). Der Vf. zitiert, offenbar zustimmend, Kants Worte über die »kopernikanische Wende«, wonach nicht unser Denken sich nach den Gegenständen richtet, sondern umgekehrt.

K. wendet sich demgemäß gegen die Deutung der Vernunft als »Ableseorgan« (155), wobei er (wie Rahner) die thomasischen Aussagen sehr eigenwillig deutet, und behauptet, Wahrheit als

Wahrheit an sich sei unerkennbar und jegliche Wahrheitsaussage daher komplementär (37.269). Diese idealistisch eingefärbten Thesen führen unmittelbar zu den o.g., allein denkerisch schon sehr problematischen Forderungen im Bereich der Ökumene. Scheint sich hier nicht der »Verlust der Wahrheitsfrage« wiederzuspiegeln, den der Vf. selbst wiederholt beklagt (60.198)?

Eine Überwindung des Transzendentalismus könnte K. auch zu einer positiveren Wertung der Aussagegestalt der Dogmen führen, deren Wandelbarkeit überaus stark betont wird. Wenn tatsächlich eine »theologia perennis« »niemandem nützt« (202), eine »Axiomatisierung von Glaubenswahrheiten« verwerflich ist (51) und »eine Pluralität von Positionen« »begrifflich nicht synthetisierbar« erscheint (38) – wie soll dann die von K. geforderte »gemeinsame Sprache« im Fundamentalen (10) erreicht werden?

Die »anthropologische Wende« spiegelt sich auch in einer stark akzentuierten Lehre von der Freiheit wider, die laut Vf. keine bloße Fähigkeit, sondern eine »transzendente Bestimmung« des Menschen ist (185). Angesichts der »Religionsfreiheit«, die als »das grundlegendste aller Menschenrechte« bezeichnet wird (188), bleibt die Frage offen, inwiefern die Offenbarungswahrheit die menschliche Freiheit verpflichtet, zumal konkret-inhaltliche Verhaltensnormen dem depositum fidei nicht entnommen werden können (175.215).

Noch weitere kritische Einlassungen ließen sich anbringen, etwa zum Personbegriff (216; 319: »die Person des Logos« steht neben »der menschlichen Person Jesu«), zur heilsvermittelnden Bedeutung der Sakramente (252f) oder zur Begriffsbestimmung der Offenbarung (das Zeugnis von der Offenbarung als deren »Bestandteil«: 35). Nichtsdestoweniger verdienen die theologischen Anliegen des Sammelbandes eine weite Beachtung; zu wünschen wäre nur eine grundlegende Korrektur der vorausgehenden philosophischen Reflexion als der »Luft, in der sie (die Theologie) allein atmen kann« (16).

Manfred Hauke, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Weihbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Wollzeile 2, A-1010 Wien
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistrafte 3a, 8000 München 19
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Burkhard Haneke, Oberanger 6, 8061 Röhrmoos
 Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim
 Dr. François Reckinger, An St. Laurentius 1, 5000 Köln 41
 Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, 8390 Passau